



ERICH  
FROMM

# Haben oder Sein

Die seelischen Grundlagen  
einer neuen Gesellschaft

# Haben oder Sein Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft

(To Have Or to Be?)

Erich Fromm  
(1976a)

Als E-Book herausgegeben und kommentiert von Rainer Funk  
Übersetzung aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein  
überarbeitet von Rainer Funk

Erstveröffentlichung unter dem Titel *To Have Or to Be?* im Jahre 1976 bei Harper and Row, Publishers, New York, als Band 50 der *World Perspectives*, geplant und herausgegeben von Ruth Nanda Anshen. Herausgeberkomitee: Erwin Chargaff, Lord Kenneth Clark, Sir Fred Hoyle, Adolph Lowe, Joseph Needham, I. I. Rabi, Karl Rahner, S.J., Lewis Thomas, C. N. Yang und Chiang Yee. Eine erste, von Erich Fromm durchgesehene deutsche Übersetzung von Brigitte Stein erschien unter dem Titel: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* bereits im Herbst 1976 bei der Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart. Diese Übersetzung erfuhr durch Rainer Funk und in Absprache mit Erich Fromm eine starke Überarbeitung, die mit der 11. gebundenen Auflage 1979 auf den Markt kam und Eingang in Band II der *Erich Fromm Gesamtausgabe* von 1980/81 fand. Die überarbeitete Übersetzung wurde auch in der Taschenbuchausgabe beim Deutschen Taschenbuch Verlag benutzt. Von dieser Taschenbuchversion wurden bis Oktober 1991 bereits eine Million Exemplare verkauft.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an der von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassung der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, Band II,

S. 269-414.

Die Zahlen in eckigen Klammern (zum Beispiel: [II-402]) geben den Band und den Seitenwechsel auf die betreffende Seite in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden* wieder. Auf diese Weise lassen sich auch aus dem E-Book Zitate nach der Printversion nachweisen.

© 1976 Erich Fromm und 1981 The Estate of Erich Fromm;  
für diese digitale Ausgabe © 2015 The Estate of Erich Fromm

# Inhaltsverzeichnis

- [Vorwort](#)
- [Einführung: Die grosse Verheissung, das Ausbleiben ihrer Erfüllung und neue Alternativen](#)
  - [Das Ende einer Illusion](#)
  - [Warum hat sich die große Verheißung nicht erfüllt?](#)
  - [Die ökonomische Notwendigkeit menschlicher Veränderung](#)
  - [Gibt es eine Alternative zur Katastrophe?](#)
- [Erster Teil: Zum Verständnis des Unterschieds zwischen Haben und Sein](#)
  - [1 Auf den ersten Blick](#)
    - [Die Bedeutung des Unterschieds zwischen Haben und Sein](#)
    - [Veränderungen im Sprachgebrauch](#)
    - [Beobachtungen von Du Marsais und Marx](#)
    - [Heutiger Sprachgebrauch](#)
    - [Zur Etymologie der Begriffe](#)
    - [Philosophische Konzepte des Seins](#)
    - [Haben und Konsumieren](#)
  - [2 Haben und Sein in der alltäglichen Erfahrung](#)
    - [Lernen](#)
    - [Erinnern](#)
    - [Miteinander sprechen](#)
    - [Lesen](#)
    - [Autorität ausüben](#)
    - [Wissen](#)
    - [Glauben](#)
    - [Lieben](#)
  - [3 Haben und Sein im Alten und Neuen Testament und in den Schriften Meister Eckharts](#)
    - [Altes Testament](#)
    - [Neues Testament](#)
    - [Meister Eckhart \(1260-1327\)](#)

- [Eckharts Begriff des Habens](#)
    - [Eckharts Begriff des Seins](#)
- [Zweiter Teil: Analyse der grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden Existenzweisen](#)
  - [4 Die Existenzweise des Habens](#)
    - [Die gewinnorientierte Gesellschaft – Basis für die Existenzweise des Habens](#)
    - [Das Wesen des Habens](#)
    - [Haben – Gewalt – Rebellion](#)
    - [Weitere Faktoren, die die Existenzweise des Habens fördern](#)
    - [Die Existenzweise des Habens und der anale Charakter](#)
    - [Askese und Gleichheit](#)
    - [Funktionales Haben](#)
  - [5 Die Existenzweise des Seins](#)
    - [Tätigsein](#)
    - [Aktivität und Passivität](#)
    - [Aktivität und Passivität bei einigen großen Meistern des Denkens](#)
    - [Sein als Wirklichkeit](#)
  - [6 Weitere Aspekte von Haben und Sein](#)
    - [Sicherheit – Unsicherheit](#)
    - [Solidarität – Antagonismus](#)
    - [Freude – Vergnügen](#)
    - [Sünde und Vergebung](#)
    - [Angst vor dem Sterben – Bejahung des Lebens](#)
    - [Hier und Jetzt – Vergangenheit und Zukunft](#)
- [Dritter Teil: Der neue Mensch und die neue Gesellschaft](#)
  - [7 Religion, Charakter und Gesellschaft](#)
    - [Die Grundlagen des Gesellschafts-Charakters](#)
    - [Gesellschafts-Charakter und „religiöse“ Bedürfnisse](#)
    - [Ist die westliche Welt christlich?](#)
    - [Die Religion des Industriezeitalters](#)
    - [Der „Marketing-Charakter“ und die „kybernetische Religion“](#)
    - [Der humanistische Protest](#)
  - [8 Voraussetzungen für den Wandel des Menschen und Wesensmerkmale des neuen Menschen](#)
    - [Der neue Mensch](#)

- [9 Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft](#)
  - [Eine neue Wissenschaft vom Menschen](#)

- [Literaturverzeichnis](#)
- [Hinweise zur Übersetzung](#)
- [Der Autor](#)
- [Der Herausgeber](#)
- [Impressum](#)

Der Weg zum Tun ist zu sein.

*Lao-tse*

Die Menschen sollen nicht so viel nachdenken,  
was sie tun sollen; sie sollen vielmehr bedenken,  
was sie sind.

*Meister Eckhart*

Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst,  
umso mehr *hast* du, umso größer ist dein entäußertes Leben.

*Karl Marx*

# Vorwort

Dieses Buch setzt zwei Richtungen meiner früheren Schriften fort. Es ist eine Erweiterung meiner Arbeiten auf dem Gebiet der radikal-humanistischen Psychoanalyse und konzentriert sich auf die Analyse von Selbstsucht und Altruismus als zwei grundlegenden Charakterorientierungen. Im letzten Drittel des Buches, in Teil III, führe ich ein Thema weiter aus, mit dem ich mich schon in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) und *Die Revolution der Hoffnung* (1968a) beschäftigt habe: der Krise der heutigen Gesellschaft und der Möglichkeiten, sie zu lösen. Wiederholungen schon früher geäußerter Überlegungen waren unvermeidlich, aber ich hoffe, dass der neue Gesichtspunkt, von dem aus diese kleinere Arbeit geschrieben ist, und der weitere Rahmen auch Lesern Gewinn bringen wird, die mit meinen früheren Schriften vertraut sind.<sup>[1]</sup>

Der Titel dieses Buches ist fast identisch mit zwei Titeln anderer Werke: mit dem Titel von Gabriel Marcel's Buch *Sein und Haben* ([G. Marcel, 1954](#)) und mit dem Titel des Buches von Balthasar Staehelin *Haben und Sein* ([B. Staehelin, 1969](#)). Alle drei Bücher sind aus dem Geist des Humanismus geschrieben, aber der Zugang zum Thema ist jeweils verschieden. Marcel's Standpunkt ist ein theologischer und philosophischer; Staehelins Buch ist eine konstruktive Erörterung des Materialismus in der modernen Wissenschaft und ein Beitrag zur Wirklichkeitsanalyse; Thema dieses Buches ist eine empirische, psychologische und gesellschaftliche Analyse der beiden Existenzweisen. Interessierten Lesern empfehle ich die Bücher von Marcel und Staehelin.

Aus dem Wunsch, dieses Buch leicht lesbar zu machen, habe ich Fußnoten auf ein äußerstes Minimum reduziert – sowohl was die Zahl wie die Länge betrifft. Einige Literaturhinweise erscheinen im Text in Klammern, die genauen Angaben stehen in der Bibliographie.<sup>[2]</sup>

Es bleibt mir nun noch die angenehme Pflicht, denjenigen zu danken, die zum Inhalt und Stil dieses Buches beigetragen haben. Als erstem



möchte ich Rainer Funk danken, der mir auf vielen Gebieten eine große Hilfe war: In langen Gesprächen half er mir, komplizierte Fragen der christlichen Theologie besser zu verstehen. Er wurde nicht müde, mich auf theologische Literatur hinzuweisen; er las das Manuskript mehrere Male, und seine ausgezeichneten konstruktiven Vorschläge wie auch seine Kritik [II-272] halfen sehr, das Manuskript zu bereichern und einige Irrtümer zu beseitigen. Sehr zu Dank verpflichtet bin ich [der amerikanischen Lektorin] Marion Odomirok, deren feinfühlig Redaktion das Buch sehr gefördert hat. Mein Dank gilt auch Joan Hughes, die gewissenhaft und geduldig die zahlreichen Versionen des Manuskripts getippt hat und mir viele gute Anregungen gab, was Stil und sprachlichen Ausdruck betrifft. Endlich danke ich Annis Fromm, die das Manuskript in seinen verschiedenen Fassungen gelesen hat, immer mit vielen wertvollen Anregungen und Einsichten. Was die deutsche Ausgabe betrifft, so danke ich Brigitte Stein für ihre Übersetzung und Ursel Locke, die das Buch als Lektorin betreute.

# Einführung: Die große Verheißung, das Ausbleiben ihrer Erfüllung und neue Alternativen

## Das Ende einer Illusion

Die große Verheißung unbegrenzten Fortschritts – die Aussicht auf Unterwerfung der Natur und auf materiellen Überfluss, auf das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und auf uneingeschränkte persönliche Freiheit – das war es, was die Hoffnung und den Glauben von Generationen seit Beginn des Industriezeitalters aufrechterhielt. Zwar hatte die menschliche Zivilisation mit der aktiven Beherrschung der Natur durch den Menschen begonnen, aber dieser Herrschaft waren bis zum Beginn des Industriezeitalters Grenzen gesetzt. Von der Ersetzung der menschlichen und tierischen Körperkraft durch mechanische und später nukleare Energie bis zur Ablösung des menschlichen Verstandes durch den Computer bestärkte uns der industrielle Fortschritt in dem Glauben, auf dem Wege zu unbegrenzter Produktion und damit auch zu unbegrenztem Konsum zu sein, durch die Technik allmächtig und durch die Wissenschaft allwissend zu werden. Wir waren im Begriff, Götter zu werden, mächtige Wesen, die eine zweite Welt erschaffen konnten, wobei uns die Natur nur die Bausteine für unsere neue Schöpfung zu liefern brauchte.

Männer und in zunehmendem Maß auch Frauen erlebten ein neues Gefühl der Freiheit. Sie waren Herren ihres eigenen Lebens; die

Ketten der Feudalherrschaft waren zerbrochen, sie waren aller Fesseln ledig und konnten tun, was sie wollten. So empfanden sie es wenigstens. Und obwohl dies nur für die Mittel- und Oberschicht galt, verleiteten deren Errungenschaften andere zu dem Glauben, die neue Freiheit werde schließlich allen Mitgliedern der Gesellschaft zugutekommen, wenn die Industrialisierung nur im gleichen Tempo voranschreite. Sozialismus und Kommunismus wandelten sich rasch von einer Bewegung, die eine *neue* Gesellschaft und einen *neuen* Menschen anstrebte, zu einer Kraft, die das Ideal eines bürgerlichen Lebens für alle aufrichtete: *der universale Bourgeois* als Mann und Frau der Zukunft. Leben erst alle in Reichtum und Komfort, dann, so nahm man an, werde jedermann schrankenlos glücklich sein. Diese Trias von unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück bildete den Kern der neuen *Fortschrittsreligion*, und eine neue irdische Stadt des Fortschritts ersetzte die „Stadt Gottes“. Ist es verwunderlich, [II-274] dass dieser neue Glaube seine Anhänger mit Energie, Vitalität und Hoffnung erfüllte?

Man muss sich die Tragweite dieser großen Verheißung und die phantastischen materiellen und geistigen Leistungen des Industriezeitalters vor Augen halten, um das Trauma zu verstehen, das die beginnende Einsicht in das Ausbleiben ihrer Erfüllung heute auslöst. Denn das Industriezeitalter ist in der Tat nicht imstande gewesen, seine große Verheißung einzulösen, und immer mehr Menschen werden sich folgender Tatsachen bewusst:

- dass Glück und größtmögliches Vergnügen nicht aus der uneingeschränkten Befriedigung aller Wünsche resultieren und nicht zu Wohl-Sein (*well-being*) führen;
- dass der Traum, unabhängige Herren über unser Leben zu sein, mit unserer Erkenntnis endete, dass wir alle zu Rädern in der bürokratischen Maschine geworden sind;
- dass unsere Gedanken, Gefühle und unser Geschmack durch den Industrie- und Staatsapparat manipuliert werden, der die Massenmedien beherrscht;
- dass der wachsende wirtschaftliche Fortschritt auf die reichen

*Nationen beschränkt blieb und der Abstand zwischen ihnen und den armen Nationen immer größer geworden ist;*

- *dass der technische Fortschritt sowohl ökologische Gefahren als auch die Gefahr eines Atomkrieges mit sich brachte, die jede für sich oder beide zusammen jeglicher Zivilisation und vielleicht sogar jedem Leben ein Ende bereiten können.*

Als Albert Schweitzer am 4. 11. 1954 zur Entgegennahme des Friedensnobelpreises nach Oslo kam, forderte er die ganze Welt auf: „Wagen wir die Dinge zu sehen wie sie sind. Es hat sich ereignet, dass der Mensch ein Übermensch geworden ist. (...) Er bringt die übermenschliche Vernünftigkeit, die dem Besitz übermenschlicher Macht entsprechen sollte, nicht auf. (...) Damit wird nun vollends offenbar, was man sich vorher nicht recht eingestehen wollte, dass der Übermensch mit dem Zunehmen seiner Macht zugleich immer mehr zum armseligen Menschen wird. (...) Was uns aber eigentlich zu Bewusstsein kommen sollte und schon lange vorher hätte kommen sollen, ist dies, dass wir als Übermenschen Unmenschen geworden sind.“ (A. Schweitzer, 1966, S. 118-120).

## Warum hat sich die große Verheißung nicht erfüllt?

Dass sich die große Verheißung nicht erfüllt hat, liegt neben den systemimmanenten ökonomischen Widersprüchen innerhalb des Industrialismus an den beiden wichtigsten *psychologischen* Prämissen des Systems selbst, nämlich 1. dass das Ziel des Lebens Glück, d.h. ein Maximum an Lust sei, worunter man die Befriedigung aller Wünsche oder subjektiven Bedürfnisse, die ein Mensch haben kann, versteht (*radikaler Hedonismus*); 2. dass Egoismus, Selbstsucht und Habgier – Eigenschaften, die das System fördern muss, um existieren zu können – zu Harmonie und Frieden führen. [II-275]

Radikaler Hedonismus wurde bekanntlich in verschiedenen Epochen

der Geschichte von den Reichen praktiziert. Wer über unbegrenzte Mittel verfügte, wie beispielsweise die Elite Roms und die der italienischen Städte in der Renaissance sowie die Englands und Frankreichs im 18. und 19. Jahrhundert, der versuchte, seinem Leben durch unbegrenztes Vergnügen einen Sinn zu geben. Doch obwohl dies in bestimmten Kreisen zu bestimmten Zeiten die gängige Praxis war, entsprang sie mit einer Ausnahme nie der *Theorie* des „Wohl-Seins“, die von den großen Meistern des Lebens in China, Indien, dem Nahen Osten und Europa formuliert worden war.

Die Ausnahme ist der griechische Philosoph Aristipp, ein Schüler des Sokrates (1. Hälfte des 4. Jh. v. Chr.), der lehrte, dass das Ziel des Lebens der Genuss eines Optimums an körperlichen Freuden sei, und dass Glück die Summe des genossenen Vergnügens sei. Das Wenige, was wir über seine Philosophie wissen, verdanken wir Diogenes Laertius, doch es reicht aus, um zu belegen, dass Aristipp der einzige radikale Hedonist war, für den die Existenz eines Verlangens die Basis für das Recht auf seine Befriedigung und damit für die Verwirklichung des Lebenszieles, der Lust, ist.

Epikur kann kaum als Vertreter dieser Art von Hedonismus, wie Aristipp sie vertrat, gesehen werden. Obwohl Epikur die „reine“ Lust als das höchste Ziel ansieht, bedeutet dies für ihn die „Abwesenheit von Schmerz“ (*aponia*) und „Seelenruhe“ (*ataraxia*). Laut Epikur kann Vergnügen im Sinne der Befriedigung von Begierden nicht das Ziel des Lebens sein, denn auf solche Lust folge zwangsläufig Unlust, und dadurch entferne sich der Mensch von seinem wahren Ziel, der Abwesenheit von Schmerz. (Epikurs Theorie weist viele Parallelen zu jener Freuds auf.) Dennoch scheint Epikur im Gegensatz zur Position des Aristoteles einen gewissen Subjektivismus vertreten zu haben, soweit die widersprüchlichen Darstellungen der Epikuräischen Philosophie eine endgültige Interpretation zulassen.

Keiner der anderen großen Meister lehrte, dass die *faktische Existenz eines Wunsches eine ethische Norm konstituiere*. Ihnen ging es um das optimale Wohl-Sein (*vivere bene*) der Menschheit. Das wichtigste Element ihres Denkens ist die Unterscheidung zwischen solchen Bedürfnissen (Wünschen), die nur subjektiv wahrgenommen werden und deren Befriedigung zu momentanem Vergnügen führt, und

solchen Bedürfnissen, die in der menschlichen Natur wurzeln und deren Erfüllung menschliches Wachstum fördert, das heißt Wohl-Sein (*eudaimonia*) hervorbringt. Mit anderen Worten, es ging ihnen um die Unterscheidung zwischen rein subjektiv empfundenen und objektiv gültigen Bedürfnissen – wobei ein Teil der ersteren das menschliche Wachstum behindert, während letztere im Einklang mit den Erfordernissen der menschlichen Natur stehen.

Die Theorie, dass das Ziel des Lebens die Erfüllung eines jeden menschlichen Wunsches sei, wurde nach Aristipp unmissverständlich erstmals wieder von den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts ausgesprochen. Diese Auffassung konnte leicht aufkommen, als das Wort „Profit“ aufhörte „Gewinn für die Seele“ zu bedeuten (wie in der Bibel und auch noch bei Spinoza) und stattdessen materiellen, finanziellen Gewinn bezeichnete. Dies geschah in jener Epoche, als das Bürgertum nicht nur seine politischen Fesseln abwarf, sondern auch alle Bande der Liebe und Solidarität, und zu glauben begann, wer nur für sich selbst sei, sei mehr er selbst, nicht weniger. Für [II-276] Hobbes ist Glück das ständige Weiterschreiten von einer Begierde (*cupiditas*) zur nächsten; La Mettrie empfiehlt sogar Drogen, da diese wenigstens die Illusion von Glück vermitteln; für de Sade ist die Befriedigung grausamer Impulse allein schon deshalb legitim, weil sie vorhanden sind und nach Befriedigung verlangen. Dies waren Denker, die im Zeitalter des endgültigen Sieges der bürgerlichen Klasse lebten. Was einst die unphilosophische Praxis der Aristokratie gewesen war, wurde nun zur Praxis und Theorie der Bourgeoisie.

Viele ethische Theorien sind seit dem 18. Jahrhundert entwickelt worden – teils angesehenere Formen des Hedonismus, wie der Utilitarismus, teils strikt antihedonistische Systeme wie jene von Kant, Marx, Thoreau und Schweitzer. Dennoch ist unsere heutige Zeit seit Ende des Ersten Weltkriegs weitgehend zur Theorie und Praxis eines radikalen Hedonismus zurückgekehrt. Die Vorstellung grenzenlosen Vergnügens steht in merkwürdigem Gegensatz zu dem Ideal disziplinierter Arbeit, ebenso wie die Annahme eines zwanghaften Arbeitsethos dem Ideal völliger Faulheit in den freien Stunden des Tages und im Urlaub widerspricht. Fließband und bürokratische Routine auf der einen Seite, Fernsehen, Auto und Sex auf der anderen,

ermöglichen diese widerspruchsvolle Kombination. Zwanghaftes Arbeiten allein würde die Menschen ebenso verrückt machen wie absolutes Nichtstun. Erst durch die Kombination beider wird das Leben erträglich. Außerdem entsprechen die beiden widersprüchlichen Haltungen einer ökonomischen Notwendigkeit: Der Kapitalismus des 20. Jahrhunderts setzt ebenso den maximalen Konsum der produzierten Güter und Dienstleistungen wie die zur Routine gewordene Teamarbeit voraus.

Theoretische Überlegungen ergeben, dass der radikale Hedonismus in Anbetracht der menschlichen Natur nicht der richtige Weg zum „guten Leben“ ist, und sie zeigen, warum er es nicht sein kann. Doch selbst ohne diese theoretische Analyse geht aus den verfügbaren Daten ganz klar hervor, dass unsere „Jagd nach Glück“ nicht zu Wohl-Sein führt. Wir sind eine Gesellschaft notorisch unglücklicher Menschen: einsam, von Ängsten gequält, deprimiert, destruktiv, abhängig – jene Menschen, die froh sind, wenn es ihnen gelingt, jene Zeit „totzuschlagen“, die sie ständig einzusparen versuchen.

Wir führen gegenwärtig das größte je unternommene gesellschaftliche Experiment zur Beantwortung der Frage durch, ob Vergnügen (als passiver Affekt im Gegensatz zu den aktiven Affekten Wohl-Sein und Freude) eine befriedigende Lösung des menschlichen Existenzproblems sein kann. Zum ersten Mal in der Geschichte ist die Befriedigung des Luststrebens nicht bloß das Privileg einer Minorität, sondern mindestens für die Hälfte der Bevölkerung der Industrieländer real möglich. Das Experiment hat die Frage bereits mit nein beantwortet.

Die zweite psychologische Prämisse des industriellen Zeitalters, dass das Ausleben des individuellen Egoismus Harmonie, Friede und den allgemeinen Wohlstand fördere, ist vom theoretischen Ansatz her ebenso irrig, und auch diese Täuschung wird durch die vorhandenen Daten erhärtet. Warum sollte dieses Prinzip, das nur von einem einzigen der großen klassischen Ökonomen, David Ricardo, abgelehnt wurde, richtig sein? Egoismus ist nicht bloß ein Aspekt meines *Verhaltens*, sondern meines *Charakters*. Er bedeutet, dass ich alles für mich haben möchte; dass nicht Teilen, [II-277] sondern Besitzen mir Vergnügen bereitet; dass ich immer habgieriger werden

muss, denn wenn Haben mein Ziel ist, *bin* ich umso mehr, je mehr ich *habe*; dass ich allen anderen gegenüber feindselig bin – meinen Kunden gegenüber, die ich betrügen, meinen Konkurrenten, die ich ruinieren, meinen Arbeitern, die ich ausbeuten möchte. Ich kann nie zufrieden sein, denn meine Wünsche sind endlos. Ich muss jene beneiden, die mehr haben als ich, und mich vor jenen fürchten, die weniger haben. Aber alle diese Gefühle muss ich verdrängen, um (vor anderen und vor mir selbst) der lächelnde, vernünftige, ehrliche, freundliche Mensch zu sein, als der sich jedermann ausgibt.

Die Habsucht muss zu endlosen Klassenkämpfen führen. Die Behauptung der Kommunisten, ihr System werde den Klassenkampf durch Abschaffung der Klassen beenden, ist eine Fiktion, da auch ihr System auf dem Prinzip des unbegrenzten Konsums als Lebensziel basiert. Solange jeder mehr haben will, müssen sich Klassen herausbilden,  muss  es  Klassenkampf  und,  global  gesehen, internationale Kriege geben. *Habgier und Friede schließen einander aus.*

Radikaler Hedonismus und schrankenloser Egoismus hätten nicht zu Leitprinzipien ökonomischen Verhaltens werden können, wenn nicht im 18. Jahrhundert ein grundlegender Wandel eingetreten wäre. In der mittelalterlichen Gesellschaft sowie in vielen anderen hoch entwickelten und auch in primitiven Gesellschaften wurde das ökonomische Verhalten durch ethische Normen bestimmt. So waren beispielsweise für die Theologen der Scholastik wirtschaftliche Kategorien wie Preis und Privateigentum ein Gegenstand der Moraltheologie. Zwar fanden die Theologen stets Formulierungen, um ihren Moralkodex jeweils den neuen ökonomischen Erfordernissen anzupassen (so zum Beispiel Thomas von Aquins Modifizierung des Konzepts des „gerechten Lohns“), dennoch blieb das ökonomische Verhalten ein Teil des allgemeinen *menschlichen* Verhaltens und war daher den Wertvorstellungen der humanistischen Ethik unterworfen. Der Kapitalismus des 18. Jahrhunderts machte schrittweise einen radikalen Wandel durch: Das wirtschaftliche Verhalten wurde von der Ethik  und  den  menschlichen  Werten  abgetrennt.  Der  Wirtschaftsmechanismus  wurde  als  autonomes  Ganzes  angesehen,  das  unabhängig  von  den  menschlichen  Bedürfnissen  und  dem  menschlichen  Willen  ist – ein System, das sich aus eigener Kraft und



nach eigenen Gesetzen in Gang hält. Das Elend der Arbeiter sowie der Ruin einer stetig zunehmenden Zahl kleinerer Unternehmen infolge des unaufhaltsamen Wachstums der Konzerne galten als wirtschaftliche Notwendigkeit, die man vielleicht bedauern konnte, jedoch akzeptieren musste wie die Auswirkungen eines Naturgesetzes.

Die Entwicklung dieses Wirtschaftssystems wurde nicht mehr durch die Frage: *Was ist gut für den Menschen?* bestimmt, sondern durch die Frage: *Was ist gut für das Wachstum des Systems?* Die Schärfe dieses Konflikts versuchte man durch die These zu verschleiern, dass alles, was dem Wachstum des Systems (oder auch nur eines einzigen Konzerns) diene, auch das Wohl der Menschen fördere. Diese These wurde durch eine Hilfskonstruktion abgestützt, wonach genau jene menschlichen Qualitäten, die das System benötigte – Egoismus, Selbstsucht und Habgier – dem Menschen angeboren seien; sie seien somit nicht dem System, sondern der menschlichen Natur [II-278] anzulasten. Gesellschaften, in denen Egoismus, Selbstsucht und Habgier nicht existierten, wurden als „primitiv“, ihre Mitglieder als „naiv“ abqualifiziert. Man weigerte sich anzuerkennen, dass diese Charakterzüge gerade nicht *natürliche* Triebe sind, die zur Bildung der Industriegesellschaft führten, sondern das *Produkt* gesellschaftlicher Bedingungen.

Von Bedeutung ist nicht zuletzt ein weiterer Faktor: Das Verhältnis des Menschen zur Natur wurde zutiefst feindselig. Wir Menschen sind eine „Laune der Natur“, denn auf Grund unserer Existenzbedingungen sind wir Teil der Natur, doch auf Grund unserer Vernunftbegabung transzendieren wir sie. Wir haben versucht, dieses Problem unserer Existenz dadurch zu lösen, dass wir die messianische Vision der Harmonie zwischen Menschheit und Natur aufgaben, indem wir uns die Natur untertan machten und für unsere eigenen Zwecke umgestalteten, bis aus der Unterjochung der Natur mehr und mehr deren Zerstörung wurde. Unser Eroberungsdrang und unsere Feindseligkeit haben uns blind gemacht für die Tatsache, dass die Naturschätze begrenzt sind und eines Tages zur Neige gehen können, und dass sich die Natur gegen die Raubgier der Menschen zur Wehr setzen wird.

Die industrielle Gesellschaft verachtet die Natur ebenso wie alles, was

nicht von Maschinen hergestellt worden ist – und alle Menschen, die keine Maschinen produzieren (die farbigen Rassen, seit neuestem mit Ausnahme der Japaner und Chinesen). Die Menschen sind heutzutage fasziniert vom Mechanischen, von der mächtigen Maschine, vom Leblosen und in zunehmendem Maß von der Zerstörung.

## Die ökonomische Notwendigkeit menschlicher Veränderung

Ich habe bisher davon gesprochen, dass die von unserem sozioökonomischen System, das heißt von unserer Lebensweise geprägten Charakterzüge pathogen sind und schließlich den Menschen und damit die Gesellschaft krank machen. Von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus gibt es jedoch noch ein zweites Argument, das in einer tiefgreifenden psychologischen Veränderung des Menschen eine Alternative zur ökonomischen und ökologischen Katastrophe sieht. Es findet sich in den beiden Berichten des *Club of Rome*, von denen der eine von [Dennis H. Meadows et al., 1972](#), der andere von [M. D. Mesarović und E. Pestel, 1974](#), besorgt wurde. Beide Berichte setzen sich weltweit mit den technologischen, ökonomischen und demographischen Entwicklungen auseinander. Mesarović und Pestel kommen zu dem Schluss, dass nur drastische, nach einem weltweiten Plan durchgeführte ökonomische und technologische Veränderungen eine „große, letztlich globale Katastrophe“ verhindern können. Die Daten, die sie zum Beweis ihrer Thesen anführen, basieren auf der umfassendsten systematischen Untersuchung, die bisher durchgeführt wurde. (Ihre Untersuchung hat gewisse methodologische Vorzüge gegenüber dem Bericht von Meadows et al., aber diese frühere Studie ging in ihren Forderungen nach radikalen ökonomischen Veränderungen zur Abwendung einer Katastrophe sogar noch weiter.) Mesarović und Pestel kommen zu dem Schluss, dass derartige ökonomische Veränderungen nur unter der Voraussetzung möglich sind, dass ein *fundamentaler Wandel der* [II-279] *menschlichen*

*Grundwerte und Einstellungen* (oder, wie ich es nennen würde, der menschlichen Charakterorientierung) *im Sinne einer neuen Ethik und einer neuen Einstellung zur Natur* eintritt (vgl. [M. D. Mesarović und E. Pestel, 1974](#), S. 135). Ihre Äußerungen bekräftigen nur, was schon andere vor und nach Erscheinen ihres Buches gesagt haben, dass nämlich eine neue Gesellschaft *nur dann* entstehen kann, wenn sich parallel zu deren Entwicklungsprozess ein neuer Mensch entwickelt, oder, bescheidener ausgedrückt, wenn sich die heute vorherrschende Charakterstruktur des Menschen grundlegend wandelt.

Leider wurden diese beiden Berichte in jenem Geist der Quantifizierung, Abstraktion und Entpersönlichung verfasst, der so charakteristisch für unsere Zeit ist. Darüber hinaus vernachlässigen sie alle politischen und gesellschaftlichen Faktoren, ohne die keine realistische Strategie entworfen werden kann. Dennoch präsentieren sie wertvolle Daten und befassen sich zum ersten Mal mit der wirtschaftlichen Situation der gesamten Menschheit, ihren Möglichkeiten und Gefahren. Ihre Schlussfolgerung, dass eine neue Ethik und eine veränderte Einstellung zur Natur notwendig sei, ist umso bemerkenswerter, da diese Forderung in auffälligem Gegensatz zu ihren philosophischen Prämissen steht.

Auch E. F. Schumacher ([1973](#)), ebenfalls ein Wirtschaftswissenschaftler, aber gleichzeitig ein radikaler Humanist, fordert eine tiefgreifende menschliche Veränderung. Seine Forderung basiert auf der Auffassung, dass unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung uns krank mache und dass wir auf eine wirtschaftliche Katastrophe zusteuern, wenn wir unser Gesellschaftssystem nicht grundlegend umgestalten.

Die Notwendigkeit einer radikalen menschlichen Veränderung ist deshalb weder nur eine ethische oder religiöse Forderung noch ausschließlich ein psychologisches Postulat, das sich aus der pathogenen Natur unseres gegenwärtigen Gesellschafts-Charakters ergibt, sondern sie ist auch eine Voraussetzung für das nackte Überleben der Menschheit. Richtig leben heißt nicht länger, nur ein ethisches oder religiöses Gebot erfüllen. Zum ersten Mal in der Geschichte *hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab*. Dieser Wandel

im „Herzen“ des Menschen ist jedoch nur in dem Maße möglich, in dem drastische ökonomische und soziale Veränderungen eintreten, die ihm die Chance geben, sich zu wandeln, und den Mut und die Vorstellungskraft, die er braucht, um diese Veränderung zu erreichen.

## Gibt es eine Alternative zur Katastrophe?

Alle bisher zitierten Daten sind der Öffentlichkeit zugänglich und weithin bekannt. Die nahezu unglaubliche Tatsache ist jedoch, dass bisher keine ernsthaften Anstrengungen unternommen wurden, um das uns angesagte Schicksal abzuwenden. Während im Privatleben nur ein Wahnsinniger bei der Bedrohung seiner gesamten Existenz untätig bleiben würde, unternehmen die für das öffentliche Wohl Verantwortlichen praktisch nichts, und diejenigen, die sich ihnen anvertraut haben, lassen sie gewähren. [II-280]

Wie ist es möglich, dass der stärkste aller Instinkte, der Selbsterhaltungstrieb, nicht mehr zu funktionieren scheint? Eine der am nächsten liegenden Erklärungen ist, dass die Politiker mit vielem, was sie tun, vorgeben, wirksame Maßnahmen zur Abwendung der Katastrophe zu ergreifen. Endlose Konferenzen, Resolutionen und Abrüstungsverhandlungen erwecken den Eindruck, als habe man die Probleme erkannt und unternehme etwas zu ihrer Lösung. De facto geschieht zwar nichts, was uns wirklich weiterhilft, aber Führer und Geführte betäuben ihr Gewissen und ihren Überlebenswunsch, indem sie sich den Anschein geben, den Weg zu kennen und in die richtige Richtung zu marschieren.

Eine andere Erklärung ist, dass die vom System hervorgebrachte Selbstsucht die Politiker veranlasst, ihren persönlichen Erfolg höher zu bewerten als ihre gesellschaftliche Verantwortung. Niemand empfindet es mehr als schockierend, wenn Staats- und Wirtschaftsführer Entscheidungen treffen, die ihnen zum persönlichen Vorteil zu gereichen scheinen, dabei aber schädlich und

gefährlich für die Gemeinschaft sind. Wenn die Selbstsucht eine der Säulen der heute praktizierten Ethik ist, muss man sich in der Tat fragen, warum sie sich anders verhalten sollten. Sie scheinen nicht zu wissen, dass Habgier (ebenso wie Unterwerfung) die Menschen verdimmt und sie unfähig macht, ihre eigenen wahren Interessen zu verfolgen, ob diese nun ihr eigenes Leben oder das ihrer Frauen und Kinder betreffen. (Siehe dazu [J. Piaget, 1932.](#)) Gleichzeitig ist der Durchschnittsmensch so selbstsüchtig mit seinen Privatangelegenheiten beschäftigt, dass er allem, was über seinen persönlichen Bereich hinausgeht, nur wenig Beachtung schenkt.

Ein weiterer Grund für das Absterben unseres Selbsterhaltungstriebes ist darin zu suchen, dass der Einzelne die sich am Horizont abzeichnende Katastrophe den Opfern vorzieht, die er jetzt bringen müsste. Dies ist eine verbreitete Einstellung. Arthur Koestler hat uns ein bezeichnendes Beispiel dafür in der Schilderung eines Erlebnisses im Spanischen Bürgerkrieg gegeben. Er hielt sich gerade in der komfortablen Villa eines Freundes auf, als der Vormarsch der Franco-Truppen gemeldet wurde. Es stand außer Zweifel, dass sie im Laufe der Nacht das Haus erreichen würden; er musste damit rechnen, erschossen zu werden; durch Flucht konnte er sein Leben retten. Aber die Nacht war kalt und regnerisch, das Haus warm und behaglich. Also blieb er und ließ sich gefangen nehmen. Sein Leben wurde erst Wochen später fast wie durch ein Wunder dank der Bemühungen befreundeter Journalisten gerettet. Das gleiche Verhalten findet man bei Menschen, die lieber ihr Leben riskieren, als sich einer ärztlichen Untersuchung zu unterziehen, die die Diagnose einer ernsten Erkrankung und die Notwendigkeit einer schweren Operation ergeben könnte.

Außer den genannten Erklärungen für die verhängnisvolle Passivität des Menschen, wenn es um Leben oder Tod geht, gibt es noch eine weitere; sie ist mit ein Grund dafür, warum ich dieses Buch schreibe. Ich spreche von der Ansicht, es gebe keine Alternativen zum Monopolkapitalismus, zum sozialdemokratischen oder sowjetischen Sozialismus oder zum technokratischen „Faschismus mit lächelndem Gesicht“. Die Popularität dieser Ansicht ist zum großen Teil darauf zurückzuführen, dass kaum der Versuch unternommen wurde, die Möglichkeiten einer Verwirklichung völlig neuer Gesellschaftsmodelle

zu untersuchen und entsprechende Experimente zu [II-281] machen. Und darüber hinaus: Solange die Probleme einer Umformung der Gesellschaft nicht wenigstens annähernd den Platz in den Köpfen unserer Wissenschaftler einnehmen, den die Naturwissenschaften und die Technik innehaben, und solange deshalb<sup>[3]</sup> die *Wissenschaft vom Menschen* nicht die Anziehung hat, die der *Naturwissenschaft und Technik* bisher vorbehalten waren, werden Kraft und Vision mangeln, neue und reale Alternativen zu sehen.

Das Hauptanliegen dieses Buches ist die Analyse der beiden Existenzweisen des Menschen, der des *Habens* und der des *Seins*.

Im ersten, einleitenden Kapitel bringe ich einige Beobachtungen zum Unterschied zwischen den beiden Existenzweisen, die auf den ersten Blick auffallen. Im zweiten Kapitel zeige ich die Unterschiede an einer Reihe von Beispielen aus dem täglichen Leben, die der Leser leicht zu seinen eigenen Erfahrungen in Beziehung setzen kann. Das dritte Kapitel enthält Ansichten zu Haben und Sein, wie sie im Alten und Neuen Testament und in den Schriften Meister Eckharts zu finden sind. In den darauf folgenden Kapiteln komme ich zu der schwierigsten Aufgabe: der Analyse des Unterschieds zwischen den Existenzweisen des Habens und des Seins, in deren Verlauf ich versuche, auf der Basis der empirischen Daten zu theoretischen Schlussfolgerungen zu gelangen. Während sich das Buch bis dahin hauptsächlich mit individuellen Aspekten der zwei grundlegenden Existenzweisen auseinandersetzt, wird in den letzten Kapiteln die Relevanz dieser beiden Existenzweisen für das Entstehen eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft untersucht und werden mögliche Alternativen zur Katastrophe, zum kräftezehrenden Krank-Sein (*ill-being*) des Einzelnen und zu einer verheerenden sozioökonomischen Entwicklung der ganzen Welt erörtert.

Erster Teil:  
Zum Verständnis des Unterschieds  
zwischen Haben und Sein

# 1 Auf den ersten Blick

## Die Bedeutung des Unterschieds zwischen Haben und Sein

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

Die großen Meister des Lebens haben jedoch in der Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage ihrer jeweiligen Anschauung gesehen. Buddha lehrt, dass nicht nach Besitz streben dürfe, wer die höchste Stufe der menschlichen Entwicklung erreichen wolle. Jesus sagt: „Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es retten. Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst aber verliert und Schaden erleidet?“ (Lk 9,24 f.). Meister Eckhart lehrt, nichts zu haben und sich selbst offen und „leer“ zu machen, sich selbst mit seinem eigenen Ich nicht im Wege zu stehen, sei die Voraussetzung, um geistigen Reichtum und Kraft zu erlangen. Marx lehrt, dass Luxus ein genauso großes Laster sei wie Armut, und dass es unser Ziel sein müsse, viel zu *sein*, nicht viel zu *haben*. (Ich beziehe mich hier auf den wirklichen Marx, den radikalen Humanisten, nicht auf die üblichen Fälschungen des Sowjetkommunismus.) Diese Unterscheidung hat mich seit Jahren beeindruckt. Ich suchte ihre



empirische Grundlage durch das konkrete Studium von Einzelnen und von Gruppen mit Hilfe der psychoanalytischen Methode zu finden. Was ich fand, legte mir den Schluss nahe, dass diese Unterscheidung zusammen mit jener zwischen der Liebe zum Leben und der Liebe zum Toten das alles entscheidende Problem der menschlichen Existenz ist; dass die empirischen Daten der Anthropologie und der Psychoanalyse darauf hindeuten, *dass Haben und Sein zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens sind, deren jeweilige Stärke Unterschiede zwischen den Charakteren von Einzelnen und zwischen verschiedenen Typen des Gesellschafts-Charakters bestimmt.* [II-285]

### **Beispiele aus der Dichtung**

Um den Unterschied zwischen der Existenzweise des Habens und der Existenzweise des Seins zu verdeutlichen, möchte ich als Beispiel zwei Gedichte ähnlichen Inhalts zitieren, die der verstorbene D. T. Suzuki in seinen Vorlesungen *Über Zen-Buddhismus* (1960) zitiert. Das eine ist ein Haiku von dem japanischen Dichter Basho (1644-1694), das andere stammt von einem englischen Dichter des 19. Jahrhunderts, von Tennyson. Beide beschreiben das gleiche Erlebnis: ihre Reaktion auf eine Blume, die sie auf einem Spaziergang sehen. Tennysons Gedicht lautet:

Flower in a crannied wall,  
I pluck you out of the crannies,  
I hold you here, root and all, in my hand,  
Little flower – but *if* I could understand  
What you are, root und all, and all in all,  
I should know what God and man is.

Blume in der geborstenen Mauer,  
Ich pflücke dich aus den Mauerritzen,  
Mitsamt den Wurzeln halte ich dich in der Hand,  
Kleine Blume – doch *wenn* ich verstehen könnte,  
Was du mitsamt den Wurzeln und alles in allem bist,  
Wüsste ich, was Gott und Mensch ist.  
(Übersetzung: Marion Steipe)

Bashos Haiku lautet so:

„Yoku mireba  
Nazuna hana saku  
Kakine kana.“

„Wenn ich aufmerksam schaue,  
Seh' ich die *Nazuna*  
An der Hecke blühen!“

Der Unterschied fällt ins Auge. Tennyson reagiert auf die Blume mit dem Wunsch, sie zu *haben*. Er pflückt sie „mitsamt den Wurzeln“. Sein Interesse an ihr führt dazu, dass er sie tötet, während er mit der intellektuellen Spekulation schließt, dass ihm die Blume eventuell dazu dienen könne, die Natur Gottes und des Menschen zu begreifen. Tennyson kann in diesem Gedicht mit dem westlichen Wissenschaftler verglichen werden, der die Wahrheit sucht, indem er das Leben zerstückelt.

Bashos Reaktion auf die Blume ist vollkommen anders. Er will sie nicht pflücken; er berührt sie nicht einmal. Er „schaut aufmerksam“, um sie zu „sehen“.

Suzuki ([1960](#), S. 1) schreibt dazu:

Wahrscheinlich ging Basho eine Landstraße [II-286] entlang, als er etwas bemerkte, das unscheinbar an der Hecke stand. Er näherte sich, sah genau hin und fand, dass es nichts als eine wilde Pflanze war, die recht unbedeutend ist und für gewöhnlich von Vorübergehenden nicht beachtet wird. Es ist eine einfache Tatsache, die in dem Gedicht beschrieben wird, ohne dass dabei ein besonders poetisches Gefühl zum Ausdruck kommt, außer vielleicht in den beiden letzten Silben, die auf japanisch „kana“ lauten. Dieser Partikel, der häufig an ein Hauptwort, ein Adjektiv oder ein Adverb angehängt wird, drückt ein gewisses Gefühl der Bewunderung, des Lobes, des Leidens oder der Freude aus und kann manchmal in der Übersetzung ziemlich treffend durch ein Ausrufungszeichen wiedergegeben werden. Im vorliegenden Haiku endet der ganze Vers mit einem solchen Ausrufungszeichen.

Tennyson muss die Blume besitzen, um den Menschen und die Natur zu verstehen, und dadurch, dass er sie *hat*, zerstört er die Blume. Basho möchte *sehen*, er möchte die Blume nicht nur anschauen, er möchte mit ihr eins sein, sich mit ihr vereinen – und sie leben lassen.

Den Unterschied zwischen Tennyson und Basho verdeutlicht ein Gedicht von Goethe:

### Gefunden

Ich ging im Walde  
So für mich hin,  
Und nichts zu suchen,  
Das war mein Sinn.

Im Schatten sah ich  
Ein Blümchen stehn,  
Wie Sterne leuchtend,  
Wie Äuglein schön.

Ich wollt es brechen,  
Da sagt' es fein:  
Soll ich zum Welken  
Gebrochen sein?

Ich grub's mit allen  
Den Würzlein aus,  
Zum Garten trug ich's  
Am hübschen Haus.

Und pflanzt' es wieder  
Am stillen Ort;  
Nun zweigt es immer  
Und blüht so fort.

Goethe geht ohne Absicht spazieren, als die leuchtende kleine Blume seine Aufmerksamkeit erregt. Er berichtet, dass er den gleichen Impuls hat wie Tennyson, [II-287] nämlich die Blume zu pflücken. Aber anders als Tennyson ist er sich bewusst, dass dies ihren Tod bedeuten

würde. Die Blume ist so lebendig für ihn, dass sie zu ihm spricht und ihn warnt. Er löst das Problem also anders als Tennyson und Basho. Er gräbt die Blume aus und verpflanzt sie, damit ihr Leben erhalten bleibt. Goethe steht gewissermaßen zwischen Basho und Tennyson, aber im entscheidenden Augenblick ist seine Liebe zum Leben stärker als die rein intellektuelle Neugier. Dieses schöne Gedicht drückt Goethes Grundeinstellung zur Erforschung der Natur aus.

Tennysons Beziehung zu der Blume ist von der Weise des Habens oder der des Besitzenwollens geprägt, wobei es nicht um materiellen Besitz, sondern um den Besitz von Wissen geht. Die Beziehung Bashos und Goethes ist von der Weise des Seins gekennzeichnet. Mit „Sein“ meine ich eine Existenzweise, in der man nichts *hat* und nichts *zu haben* begehrt, sondern voller Freude ist, seine Fähigkeiten produktiv nutzt und *eins* mit der Welt ist.

Goethe, der leidenschaftliche Anwalt des Lebens und Kämpfer gegen die Zerstückelung und Mechanisierung des Menschen, hat in vielen Gedichten für das Sein und gegen das Haben Partei ergriffen und den Konflikt zwischen Haben und Sein in seinem „Faust“ dramatisch gestaltet, in dem Mephistopheles das Haben verkörpert. Es gibt ein kurzes Gedicht von ihm, das die Qualität des Seins mit unübertrefflicher Schlichtheit charakterisiert:

### Eigentum

Ich weiß, dass mir nichts angehört  
Als der Gedanke, der ungestört  
Aus meiner Seele will fließen,  
Und jeder günstige Augenblick,  
Den mich ein liebendes Geschick  
Von Grund aus lässt genießen.

Doch der Unterschied zwischen Sein und Haben ist nicht identisch mit dem Unterschied zwischen östlichem und westlichem Denken. Er entspricht vielmehr dem Unterschied zwischen dem Geist einer Gesellschaft, die den Menschen zum Mittelpunkt hat, und dem Geist einer Gesellschaft, die sich um Dinge dreht. Die Haben-Orientierung ist charakteristisch für den Menschen der westlichen

Industriegesellschaft, in welcher die Gier nach Geld, Ruhm und Macht zum beherrschenden Thema des Lebens wurde. Weniger entfremdete Gesellschaften wie die des Mittelalters oder der Zuni-Indianer oder die bestimmter afrikanischer Stämme, die noch nicht von den heutigen Ideen des „Fortschritts“ infiziert sind, haben ihre eigenen Bashos; und vielleicht werden die Japaner nach ein paar weiteren Generationen der Industrialisierung ihre eigenen Tennysons haben. Es ist nicht so, dass der westliche Mensch östliche Systeme wie den Zen-Buddhismus nicht ganz begreifen kann (wie C. G. Jung meinte), sondern dass der moderne Mensch den Geist einer Gesellschaft nicht zu begreifen vermag, die nicht auf Eigentum und Habgier aufgebaut ist. In der Tat ist Meister Eckhart ebenso schwer zu verstehen wie Basho oder Zen, doch Eckhart und der Buddhismus sind in Wirklichkeit nur zwei Dialekte der gleichen Sprache. [II-288]

## Veränderungen im Sprachgebrauch

Eine gewisse Verschiebung des Akzents vom Sein zum Haben lässt sich sogar an der zunehmenden Verwendung von Hauptwörtern und der Abnahme der Tätigkeitswörter in den westlichen Sprachen innerhalb der letzten Jahrhunderte feststellen.

Ein Hauptwort ist die geeignete Bezeichnung für ein Ding. Ich kann sagen, dass ich Dinge *habe*, z.B. einen Tisch, ein Haus, ein Buch, ein Auto. Die richtige Bezeichnung für eine Tätigkeit, um einen Prozess auszudrücken, ist ein Verb: zum Beispiel ich bin, ich liebe, ich wünsche, ich hasse usw. Doch immer häufiger wird eine *Tätigkeit* mit den Begriffen des *Habens* ausgedrückt, das heißt ein Hauptwort anstelle eines Verbs verwendet. Eine Tätigkeit durch die Verbindung von „haben“ mit einem Hauptwort auszudrücken, ist jedoch ein falscher Sprachgebrauch, denn Prozesse und Tätigkeiten können nicht besessen, sondern nur erlebt werden.

# Beobachtungen von Du Marsais und Marx

Die bösen Folgen dieses Sprachgebrauchs wurden schon im 18. Jahrhundert erkannt. Du Marsais (1972) drückte das Problem in seinem posthum veröffentlichten Werk *Les Veritables Principes de la Grammaire* aus dem Jahr 1769 sehr präzise aus. Er schreibt: „In dem Beispiel ‘Ich habe eine Uhr’ ist *ich habe* im eigentlichen Sinne zu verstehen; aber in ‘ich habe eine Idee’ wird *ich habe* nur nachahmend verwendet – es ist ein geborgter Ausdruck. *Ich habe eine Idee* bedeutet, *ich denke, ich stelle mir etwas auf diese oder jene Weise vor; ich habe Sehnsucht* bedeutet *ich sehne mich; ich habe den ‘Willen’* heißt *ich will, etc.*“ (Den Hinweis auf Du Marsais verdanke ich Dr. Noam Chomsky.)

Ein Jahrhundert nachdem Du Marsais dieses Phänomen der Ersetzung von Verben durch Substantive beobachtet hatte, beschäftigten sich Marx und Engels mit dem gleichen Problem, wenn auch auf radikalere Weise als ihr Vorgänger. Ihre Kritik an Edgar Bauers „Kritischer Kritik“ enthält einen kleinen, aber sehr wichtigen Essay über die Liebe. In ihm beziehen sie sich auf folgende Äußerung Bauers: „Die Liebe (...) ist eine grausame Göttin, welche, wie jede Gottheit, den ganzen Menschen besitzen will und nicht eher zufrieden ist, als bis er ihr nicht bloß seine Seele, sondern auch sein physisches Selbst dargebracht hat. Ihr Kultus ist das Leiden, der Gipfel dieses Kultus ist die Selbstaufopferung, der Selbstmord“ (E. Bauer, 1844).

Marx und Engels antworten: „Herr Edgar verwandelt die ‘Liebe’ in eine ‘Göttin’, und zwar in eine ‘grausame Göttin’, indem er aus dem *liebenden Menschen*, aus der *Liebe des Menschen* den Menschen *der Liebe* macht, indem er die ‘Liebe’ als ein apartes Wesen vom Menschen lostrennt und als solches verselbständigt“ (K. Marx, 1962, S. 684).

Marx und Engels weisen hier auf den entscheidenden Faktor, die Verwendung des Substantivs statt des Verbs, hin. Das Substantiv „Liebe“, das nur eine Abstraktion der Tätigkeit des Liebenden ist, wird vom Menschen getrennt. Der liebende Mensch wird zum Menschen der Liebe, Liebe wird zur Göttin, zum Idol, auf das der Mensch sein

Lieben projiziert; in diesem Entfremdungsprozess hört er auf, Liebe zu erleben, [II-289] und ist mit seiner Liebesfähigkeit nur noch durch seine Unterwerfung unter die Göttin der Liebe verbunden. Er hat aufgehört, selbst ein fühlender Mensch zu sein; stattdessen ist er zu einem entfremdeten Götzendiener geworden.

## Heutiger Sprachgebrauch

In den zweihundert Jahren seit der Zeit, in der Du Marsais lebte, hat die Tendenz, Verben durch Substantive zu ersetzen, Ausmaße angenommen, die sich selbst Du Marsais kaum hätte vorstellen können. Ein typisches, wenn auch leicht übertriebenes Beispiel aus dem heutigen Sprachgebrauch sei hier gegeben: Nehmen wir an, eine Frau eröffnet das Gespräch mit einem Psychoanalytiker folgendermaßen: „Herr Doktor, ich *habe* ein Problem.“<sup>[4]</sup> Einige Jahrzehnte früher hätte die Patientin anstelle von „Ich habe ein Problem“ sehr wahrscheinlich gesagt: „Ich bin besorgt.“<sup>[5]</sup> Der moderne Sprachstil ist ein Indiz für die heutige Entfremdung. Wenn ich sage: „Ich *habe* ein Problem“ anstelle von „Ich bin besorgt“, dann wird die subjektive Erfahrung ausgeschlossen. Das *Ich*, das die Erfahrung macht, wird ersetzt durch das Es, das man besitzt. Ich habe meine Gefühle in etwas verwandelt, das ich besitze: das Problem. Ein „Problem“ ist ein abstrakter Ausdruck für alle Arten von Schwierigkeiten. Ich kann es nicht *haben*, da es kein Ding ist, das man besitzen kann, allerdings kann das Problem mich haben; genauer gesagt, habe ich mich dann in ein „Problem“ verwandelt, und meine Schöpfung hat Besitz von mir ergriffen. Diese Art zu sprechen verrät die versteckte unbewusste Entfremdung.<sup>[6]</sup>

## Zur Etymologie der Begriffe

„Haben“ ist ein täuschend einfaches Wort. Jeder Mensch *hat* etwas: seinen Körper<sup>[7]</sup>, seine Kleider, seine Wohnung, bis hin zum modernen Menschen, der ein Auto, einen Fernsehapparat und eine Waschmaschine hat. Zu leben, ohne etwas zu haben, ist praktisch unmöglich. Warum sollte „haben“ also problematisch sein? Dennoch zeigt die Sprachgeschichte des Wortes „haben“, dass es ein echtes Problem aufwirft. Für jene, die glauben, dass „haben“ eine höchst natürliche Kategorie innerhalb der menschlichen Existenz ist, mag es überraschend sein, wenn sie erfahren, dass es in vielen Sprachen kein Wort für „haben“ gibt. Im Hebräischen muss „ich habe“ zum Beispiel durch die indirekte Form „*jesh li*“ (es ist mir) ausgedrückt werden. Tatsächlich gibt es mehr Sprachen, die Besitz in dieser Weise ausdrücken, als durch „ich habe“.<sup>[8]</sup> [II-290]

Bemerkenswert ist, dass in der Entwicklung vieler Sprachen die Konstruktion „es ist mir“ später durch die Konstruktion „ich habe“ ersetzt wird, während eine umgekehrte Entwicklung, wie Émile Benveniste (1966) gezeigt hat, nicht festzustellen ist. Diese Tatsache scheint darauf hinzudeuten, dass sich das Wort „haben“ in Zusammenhang mit der Entstehung des Privateigentums entwickelt, während es nicht in Gesellschaften mit funktionalem Eigentum, das heißt Eigentum für den Gebrauch vorkommt. Weitere soziolinguistische Studien sollten zeigen, ob und in welchem Ausmaß diese Hypothese stimmt.

Während „haben“ ein relativ einfacher Begriff zu sein scheint, so ist „sein“ ein umso komplizierter und schwierigerer. Er wird in verschiedener Weise verwendet: 1. Als Hilfsverb wie in „ich bin groß“, „ich bin weiß“, „ich bin arm“, also als grammatikalische Identitätsbestimmung (viele Sprachen haben kein Wort für „sein“ in diesem Sinne). Im Spanischen wird zwischen dauernden Eigenschaften, die zum Wesen des Subjekts gehören (*ser*) und vorübergehenden Eigenschaften, die nicht zum Wesen zählen (*estar*) unterschieden. 2. Für die Bildung des Passivs: „Ich werde geschlagen“ bedeutet, dass ich das Objekt der Tätigkeit eines anderen bin, nicht das Subjekt meiner eigenen Tätigkeit wie in „ich schlage“. 3. In der Bedeutung von „sein“, im Sinne von existieren, unterscheidet sich „sein“, wie Benveniste (1966) gezeigt hat, grundlegend von dem die



Identität bezeichnenden Hilfsverb „sein“: „Die beiden Worte haben koexistiert und können weiter koexistieren, obwohl sie völlig verschieden sind.“

Benvenistes Untersuchung wirft neues Licht eher auf die Bedeutung von „sein“ als eigenständigem Verb als auf die Bedeutung als Hilfszeitwort. In den indogermanischen Sprachen wird „sein“ durch die Wurzel *es* ausgedrückt, die „existieren, in der Realität vorkommen“ bedeutet. „Diese Existenz und Realität wird als das Authentische, Schlüssige, Wahre definiert.“ (In Sanskrit *sant* = existent, wirklich, gut, wahr, Superlativ *sattama* = das Beste.) Seiner etymologischen Wurzel nach ist „sein“ also mehr als eine Feststellung der Identität zwischen Subjekt und Attribut; es ist mehr als ein *beschreibendes* Wort für ein Phänomen. Es drückt die Realität der Existenz dessen aus, der *ist* und was *ist* und bezeugt seine (ihre) Authentizität und Wahrheit. Wenn man sagt, jemand oder etwas *sei*, so spricht man von seinem Wesen, nicht von seiner Oberfläche.

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

1. Mit den Begriffen *Sein* oder *Haben* meine ich nicht bestimmte einzelne Eigenschaften eines Subjekts, wie sie in Feststellungen wie „ich habe ein Auto“, „ich bin weiß“ oder „ich bin glücklich“ Ausdruck finden. Ich meine zwei grundlegende Existenzweisen, zwei verschiedene Arten der Orientierung sich selbst und der Welt gegenüber, zwei verschiedene Arten der Charakterstruktur, deren jeweilige Dominanz die Totalität dessen bestimmt, was ein Mensch denkt, fühlt und handelt.
2. In der Existenzweise des Habens ist die Beziehung zur Welt die des Besitzergreifens und Besitzens, eine Beziehung, in der ich jedermann und alles, mich selbst mit eingeschlossen, zu meinem Besitz machen will.
3. Bei der Existenzweise des Seins müssen wir zwei Formen des Seins unterscheiden. Die eine ist das Gegenteil von Haben; Du Marsais hat sie in seiner [II-291] Erklärung beschrieben. Sie bedeutet Lebendigkeit und authentische Bezogenheit zur Welt. Die andere Form des Seins ist das Gegenteil von *Schein* und

meint die wahre Natur, die wahre Wirklichkeit einer Person im Gegensatz zu trügerischem Schein, wie sie in der Etymologie des Wortes *sein* beschrieben wird (È. Benveniste, 1966).

## Philosophische Konzepte des Seins

Die Erörterung des Seinsbegriffs ist besonders kompliziert, da das Sein Gegenstand Tausender philosophischer Bücher war, und die Frage „Was ist Sein?“ zu den Grundfragen der westlichen Philosophie zählt. Obwohl der Seinsbegriff hier aus anthropologischer und psychologischer Sicht behandelt wird, ist die philosophische Erörterung des Themas natürlich nicht ohne Bezug zur anthropologischen Problematik. Da selbst eine knappe Darstellung der Entwicklung des Seinsbegriffes in der Geschichte der Philosophie von den Vorsokratikern bis zur modernen Philosophie den gegebenen Rahmen sprengen würde, möchte ich nur einen entscheidenden Punkt erwähnen: die Auffassung, dass *Werden, Aktivität und Bewegung Elemente des Seins* sind. Wie Georg Simmel hervorhob, hat der Gedanke, dass Sein Veränderung impliziert, das heißt, dass Sein gleichbedeutend mit *Werden* ist, seine zwei bedeutendsten und kompromisslosesten Verfechter am Anfang bzw. am Zenit der westlichen Philosophie: in Heraklit und Hegel.

Die von Parmenides, Plato und den scholastischen „Realisten“ vertretene Auffassung, dass Sein eine bleibende, zeitlose und unveränderliche Substanz und somit das Gegenteil von Werden sei, ist nur auf Grund der idealistischen Vorstellung sinnvoll, dass ein Gedanke (eine Idee) das letztlich Reale sei. Wenn die Idee der *Liebe* (im Sinne Platos) realer ist als das Erlebnis des Liebens, dann kann man freilich sagen, dass die Liebe als Idee bleibend und unveränderlich sei. Aber wenn wir von der Realität lebender Menschen und ihrem Lieben, Hassen und Leiden ausgehen, dann gibt es kein Sein, das nicht gleichzeitig ein Werden und Sich-Verändern ist. Lebende Strukturen können nur sein, indem sie werden, können nur existieren, indem sie sich verändern. Wachstum und Veränderung

sind inhärente Eigenschaften des Lebensprozesses.<sup>[9]</sup>

## Haben und Konsumieren

Bevor wir uns einigen einfachen Beispielen zuwenden, aus denen die Unterschiede der beiden Existenzweisen deutlich werden, sei noch eine weitere Erscheinungsweise des Habens, das *Einverleiben*, erwähnt. Sich etwas einzuverleiben, wie beispielsweise beim Essen und Trinken, ist eine archaische Form des In-Besitz-Nehmens. Der Säugling neigt in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung dazu, Dinge, die er haben möchte, in den Mund zu stecken. Das ist seine Art des Besitzergreifens, wenn ihm seine körperliche Entwicklung noch nicht gestattet, sein Eigentum auf andere Weise unter Kontrolle zu halten. Den gleichen Zusammenhang zwischen Einverleiben und [II-292] Besitz finden wir in vielen Formen des Kannibalismus. Indem ich einen anderen Menschen esse, eigne ich mir seine Kräfte an; der Kannibalismus kann auf diese Weise zum magischen Äquivalent des Erwerbs von Sklaven werden. Wenn man das Herz eines mutigen Mannes isst, eignet man sich dadurch seinen Mut an. Isst man ein Totemtier, so wird man des göttlichen Wesens, welches das Totemtier symbolisiert, teilhaftig – und damit eins mit ihm.<sup>[10]</sup>

Aber die meisten Objekte kann man sich natürlich nicht physisch einverleiben (und wenn man es könnte, würden sie durch den Ausscheidungsprozess wieder verlorengehen). Es gibt jedoch auch eine *symbolische* und *magische Einverleibung*. Wenn ich glaube, mir das Inbild eines Gottes, eines Vaters oder eines Tieres einverleibt zu haben, kann es mir weder weggenommen noch von mir ausgeschieden werden. Ich schlucke das Objekt symbolisch und glaube an seine symbolische Präsenz in mir. Auf diese Weise erklärte Freud zum Beispiel das Über-Ich: die introjizierte Summe der väterlichen Verbote und Gebote. Auf die gleiche Weise kann eine Autorität, eine Institution, eine Idee, ein Bild introjiziert werden: Ich habe sie, sie sind für alle Zeiten sozusagen in meinen Eingeweiden aufbewahrt. („Introjektion“ wird häufig synonym mit „Identifikation“ verwendet.

Es ist schwer zu entscheiden, ob es sich wirklich um den gleichen Prozess handelt; „Identifikation“ sollte jedenfalls nicht ungenau in Fällen verwendet werden, wo es richtiger Imitation oder Unterordnung heißen müsste.)

Es gibt viele andere Formen der Einverleibung, die nicht mit physiologischen Bedürfnissen verbunden und somit begrenzt sind. Der Konsumentenhaltung liegt der Wunsch zugrunde, die ganze Welt zu verschlingen, der Konsument ist der ewige Säugling, der nach der Flasche schreit. Das wird offenkundig bei pathologischen Phänomenen wie Alkoholismus und Drogensucht. Es scheint fast, als werteten wir diese deshalb ab, weil ihre Wirkung die Betroffenen hindert, ihre gesellschaftlichen Verpflichtungen zu erfüllen. Zwanghaftes Rauchen wird nicht in gleicher Weise geächtet, weil es, obwohl ebenfalls eine Sucht, nicht die gesellschaftliche Funktionstüchtigkeit eines Menschen beeinträchtigt, sondern „nur“ seine Lebensspanne verkürzt. Ich habe die vielfältigen Formen des täglichen Konsumzwangs in früheren Schriften beschrieben und brauche mich hier nicht zu wiederholen. Hinzuzufügen wäre höchstens, dass, was die Freizeit betrifft, Autos, Fernsehen, Reisen und Sex die Hauptobjekte des heutigen Konsumzwangs sind. Man spricht von „Freizeitaktivität“; treffender könnte man sagen „Freizeitpassivität“.

Fassen wir zusammen: Konsumieren ist eine Form des Habens, vielleicht die wichtigste in den heutigen „Überflussgesellschaften“; Konsumieren ist etwas Zweideutiges. Es vermindert die Angst, weil mir das Konsumierte nicht weggenommen werden kann, aber es zwingt mich auch, immer mehr zu konsumieren, denn das einmal Konsumierte hört bald auf, mich zu befriedigen. Der moderne Konsument könnte sich mit der Formel identifizieren: *Ich bin, was ich habe und was ich konsumiere.*

## 2 Haben und Sein in der alltäglichen Erfahrung

Da wir in einer Gesellschaft leben, die sich vollständig dem Besitz- und Profitstreben verschrieben hat, sehen wir selten Beispiele der Existenzweise des Seins, und die meisten Menschen sehen die auf das Haben gerichtete Existenz als die natürliche, ja die einzig denkbare Art zu leben an. All das macht es besonders schwierig, die Eigenart der Existenzweise des Seins zu verstehen und zu begreifen, dass das Haben nur *eine* mögliche Orientierung ist. Dennoch wurzeln diese beiden Begriffe in der menschlichen Erfahrung. Keiner von beiden sollte oder kann nur auf abstrakte und rein verstandesmäßige Weise untersucht werden. Beide spiegeln sich im täglichen Leben wider und können darum konkret behandelt werden.

Die folgenden einfachen Beispiele aus dem täglichen Leben sollen es dem Leser erleichtern, die Alternative von Haben und Sein zu verstehen.

### Lernen

Studenten, die an der Existenzweise des Habens orientiert sind, hören eine Vorlesung, indem sie auf die Worte hören, ihren logischen Zusammenhang und ihren Sinn erfassen und so vollständig wie möglich alles in ihr Notizbuch aufschreiben, sodass sie sich später ihre Notizen einprägen und eine Prüfung ablegen können. Aber der Inhalt wird nicht Bestandteil ihrer eigenen Gedankenwelt, er bereichert und erweitert diese nicht. Sie pressen das, was sie hören, in starre Gedankenansammlungen oder ganze Theorien, die sie speichern. Inhalt der Vorlesung und Student bleiben einander fremd, außer dass

jeder dieser Studenten zum Eigentümer bestimmter, von einem anderen getroffener Feststellungen geworden ist (die dieser entweder selbst geschaffen hat oder aus anderen Quellen schöpfte).

Studenten in der Existenzweise des Habens haben nur ein Ziel: das „Gelernte“ festzuhalten, entweder indem sie es ihrem Gedächtnis einprägen oder indem sie ihre Aufzeichnungen sorgsam hüten. Sie brauchen nichts Neues zu schaffen oder hervorzubringen. Der „Habentypus“ fühlt sich in der Tat durch neue Ideen oder Gedanken über sein Thema eher beunruhigt, denn das Neue stellt die Summe der Informationen [II-294] in Frage, die er bereits hat. Für einen Menschen, für den das Haben die Hauptform seiner Bezogenheit zur Welt ist, sind Gedanken, die nicht leicht aufgeschrieben und festgehalten werden können, furchterregend, wie alles, was wächst, sich verändert und sich somit der Kontrolle entzieht.

Für Studenten, die in der Weise des Seins zur Welt bezogen sind, hat der Lernvorgang eine völlig andere Qualität. Zunächst einmal gehen sie selbst zu der ersten Vorlesung nicht als *tabula rasa*. Sie haben über die Thematik, mit der sich der Vortrag beschäftigt, schon früher nachgedacht; es beschäftigen sie bestimmte Fragen und Probleme. Sie haben sich mit dem Gegenstand schon auseinandergesetzt und sind an ihm interessiert.

Statt nur passiv Worte und Gedanken zu empfangen, *hören* sie zu und *hören* nicht bloß, sie *empfangen* und *antworten* auf aktive und produktive Weise. Was sie hören, regt ihre eigenen Denkprozesse an, neue Fragen, neue Ideen, neue Perspektiven tauchen dabei auf. Der Vorgang des Zuhörens ist ein lebendiger Prozess; der Student nimmt die Worte des Lehrers auf und wird in der Antwort lebendig. Er hat nicht bloß Wissen erworben, das er nach Hause tragen und auswendig lernen kann. Jeder Student ist betroffen und verändert worden: Jeder ist nach dem Vortrag ein anderer als vorher. Diese Art des Lernens ist nur möglich, wenn der Vortrag auch anregendes Material bietet. Auf leeres Gerede kann man nicht in der Weise des Seins reagieren und tut besser daran, nicht zuzuhören, sondern sich auf seine eigenen Gedanken zu konzentrieren. Ich möchte zumindest kurz auf das Wort „Interesse“ eingehen, das durch Abnützung farblos geworden ist. Seine ursprüngliche Bedeutung ist jedoch in seiner Wurzel enthalten: lat.

*inter-esse*, d. h. „dazwischen sein“ oder „dabei sein“. Dieses aktive Interesse wurde im Mittelenglischen durch das Wort „*to list*“ (Adj. *listy*, Adv. *listily*) ausgedrückt. Heute wird „*to list*“ nur räumlich („*a ship lists*“ = ein Schiff neigt sich) gebraucht; die ursprüngliche Bedeutung im psychologischen Sinn ist nur in dem negativen „*listless*“ (teilnahmslos) enthalten. „*To list*“ bedeutete einmal, „aktiv nach etwas streben“, „echt interessiert sein an“. Die Wurzel ist die gleiche wie bei „Lust“, aber „*to list*“ heißt nicht, von einer Lust *getrieben sein*, sondern beinhaltet *das freie und aktive Interesse oder das Streben nach etwas*. „*To list*“ ist einer der Schlüsselbegriffe des anonymen Verfassers von *The Cloud of Unknowing*, das Mitte des 14. Jahrhunderts entstand ([E. Underhill, 1956](#)). Die Tatsache, dass die Sprache das Wort nur in der negativen Bedeutung beibehielt, ist charakteristisch für den Wandel, der sich zwischen dem 13. und dem 20. Jahrhundert in der geistigen Haltung der Gesellschaft vollzog.

## Erinnern

Erinnern kann man sich in der Weise des Habens und in der Weise des Seins. Die beiden Formen des Erinnerns unterscheiden sich im Wesentlichen durch die Art der Verbindung, die man herstellt. **Erinnert man sich in der Weise des Habens, so ist die Verbindung völlig *mechanisch*, wie es der Fall ist, wenn sich die Verbindung zwischen zwei Worten durch häufige gleichzeitige Verwendung einschleift.** Oder es kann sich [II-295] um Verbindungen handeln, die auf rein *logischen* Zusammenhängen beruhen, wie im Falle von Gegensatzpaaren, konvergierenden Begriffen oder Verbindungen auf Grund von Zeit, Raum, Größe und Farbe, oder auf Grund der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Gedankensystem.

**Erinnern in der Weise des Seins ist *aktives Tun*, mit dem man sich Worte, Gedanken, Anblicke, Bilder und Musik ins Bewusstsein zurückruft.** Zwischen dem einzelnen Faktum, das man sich vergegenwärtigen will, und vielen anderen Fakten, die damit zusammenhängen, werden Verbindungen hergestellt. Hier werden die

Verbindungen nicht in mechanischer oder rein logischer, sondern in lebendiger Weise hergestellt. Jeder Begriff wird mit einem anderen durch einen produktiven Akt des Denkens (oder Fühlens) verbunden, der einsetzt, wenn man nach dem richtigen Wort sucht. Ein einfaches Beispiel: Wenn ich das Wort „Schmerzen“ oder „Aspirin“ mit dem Wort „Kopfschmerzen“ assoziiere, dann bewege ich mich in logischen, konventionellen Bahnen. Wenn ich dagegen die Worte „Stress“ und „Ärger“ mit „Kopfweg“ verbinde, dann verbinde ich das betreffende Faktum mit möglichen Ursachen, auf die ich gekommen bin, weil ich mich mit dem Phänomen beschäftigt habe. Diese Art des Erinnerns ist an und für sich selbst ein Akt des produktiven Denkens. Das bemerkenswerteste Beispiel für diese lebendige Art des Erinnerns sind die von Freud gefundenen „freien Assoziationen“.

Wer nicht in erster Linie am Speichern als solchem interessiert ist, wird feststellen, dass sein Gedächtnis, um gut zu funktionieren, eines starken und unmittelbaren *Interesses* bedarf. So haben zum Beispiel Leute die Erfahrung gemacht, dass sie sich in Notlagen, in denen es lebenswichtig war, ein bestimmtes Wort zu wissen, an vergessene geglaubte Ausdrücke aus Fremdsprachen erinnerten. Ich kann aus eigener Erfahrung berichten, dass ich, obwohl ich nie über ein besonders gutes Gedächtnis verfüge, mich an den Traum eines Menschen, den ich analysiert habe, erinnere, ob dieser nun zwei Wochen oder fünf Jahre zurückliegt, sobald ich den Betreffenden vor Augen habe und mich auf seine ganze Persönlichkeit konzentriere. Fünf Minuten früher wäre es mir dagegen unmöglich gewesen, mich auf Anhieb an den Traum zu erinnern.

In der Existenzweise des Seins impliziert Erinnern, etwas ins Leben zurückzurufen, was man einmal gesehen oder gehört hat. Jeder kann diese produktive Art des Erinnerns vollziehen, wenn er versucht, sich den Anblick von Gesichtern und Landschaften ins Gedächtnis zu rufen, die er einmal gesehen hat. Das Gesicht oder die Landschaft taucht nicht sofort vor dem geistigen Auge auf. Es muss wiedererschaffen, zum Leben erweckt werden. Das ist nicht immer leicht. Voraussetzung ist, dass ich das Gesicht oder die Landschaft einmal mit genügender Konzentration betrachtet habe, um sie mir deutlich ins Gedächtnis rufen zu können. Wenn diese Art des Erinnerns voll gelingt, ist die Person, deren Gesicht ich mir ins



Gedächtnis rufe, in voller Lebendigkeit präsent, die Landschaft so gegenwärtig, als habe man sie wirklich vor sich. Typisch dafür, wie man sich in der Weise des Habens an ein Gesicht oder eine Landschaft erinnert, ist die Art und Weise; wie die meisten Menschen ein Photo betrachten. Das Photo dient ihrem Gedächtnis nur als Stütze, um einen Menschen oder eine Landschaft zu identifizieren. Ihre Reaktion auf das Bild ist etwa: „Ja, das ist er“, oder „Ja, da war ich“. Das Photo wird für die meisten zu einer *entfremdeten* Erinnerung. [II-296]

Eine weitere Form entfremdeten Erinnerns ist es, wenn ich mir aufschreibe, was ich im Gedächtnis behalten möchte. Indem ich es zu Papier bringe, erreiche ich, dass ich die Information *habe* – ich versuche nicht, sie meinem Gehirn einzuprägen. Ich bin meines Besitzes sicher, es sei denn, ich verliere die Aufzeichnungen und damit auch das zu Erinnernde. Meine Erinnerungsfähigkeit hat mich verlassen, da mein Gedächtnis in der Form meiner Aufzeichnungen zu einem veräußerten Teil meiner selbst geworden ist.

Angesichts der Unmenge von Daten, die der moderne Mensch im Gedächtnis behalten muss, ist es unmöglich, ganz ohne Notizen und Nachschlagewerke auszukommen. Aber die Tendenz, das Gedächtnis zu ersetzen, nimmt in unvernünftig erscheinendem Maße zu. Dass dabei das Aufschreiben die Erinnerungsfähigkeit vermindert, können wir am leichtesten und besten an uns selbst beobachten. Dennoch sind vielleicht einige Beispiele nützlich.

Ein alltägliches Beispiel ist der Verkäufer im Laden: Kaum ein Verkäufer macht noch eine einfache Addition von zwei oder drei Posten im Kopf, vielmehr wird eine Maschine bemüht. Die Schule bietet ein weiteres Beispiel: Lehrer können beobachten, dass Schüler, die jeden Satz gewissenhaft mitschreiben, aller Wahrscheinlichkeit nach weniger verstehen und sich an weniger erinnern als solche Schüler, die auf ihre Fähigkeit vertrauen, wenigstens das Wesentliche zu verstehen und zu behalten. Musiker wissen, dass diejenigen, denen es am leichtesten fällt, vom Blatt zu spielen, größere Schwierigkeiten haben, sich Musik ohne Partitur zu merken. (Ich verdanke diese Information Dr. Moshe Budmor.) Toscanini ist ein gutes Beispiel für einen Musiker in der Weise des Seins; er hatte auch ein außerordentlich gutes Gedächtnis.

Ich habe in Mexiko beobachtet, dass Analphabeten und Menschen, die wenig schreiben, ein weit besseres Gedächtnis haben als die lese- und schreibkundigen Bürger der Industriestaaten; dies ist eine Tatsache unter mehreren, die vermuten lässt, dass die Kunst des Lesens und Schreibens nicht nur ein Segen ist, wie behauptet wird, speziell wenn sie dazu dient, Dinge zu lesen, durch die die Erlebnisfähigkeit und die Phantasie verkümmern.

## Miteinander sprechen

Im Gespräch wird der Unterschied zwischen den beiden Existenzweisen rasch deutlich. Nehmen wir eine typische Unterhaltung zwischen zwei Männern, in der A die Meinung X *hat* und B die Meinung Y. Jeder kennt die Ansicht des anderen mehr oder weniger genau. Beide identifizieren sich mit ihrer Meinung. Es kommt ihnen darauf an, bessere, das heißt treffendere Argumente zur Verteidigung ihres eigenen Standpunktes vorzubringen. Keiner denkt daran, seine Meinung zu ändern oder erwartet, dass der Gegner dies tut. Sie fürchten sich davor, von ihrer Meinung zu lassen, da diese zu ihren Besitztümern zählt und ihre Aufgabe somit einen Verlust darstellen würde.

Bei einem Gespräch, das nicht als Debatte gedacht ist, verhält sich die Sache etwas anders. Wer hat nicht schon einmal die Erfahrung gemacht, mit einem Menschen [II-297] zusammenzutreffen, der bekannt oder berühmt oder auch durch persönliche Qualitäten ausgezeichnet ist, oder einem Menschen, von dem man einen guten Job oder Liebe und Bewunderung erwartet? Viele sind unter diesen Umständen nervös und ängstlich und bereiten sich auf die wichtige Begegnung vor. Sie überlegen sich, welche Themen den anderen interessieren könnten, sie planen im Voraus die Eröffnung des Gesprächs, manche skizzieren die ganze Unterredung, soweit es ihren Part betrifft. Mancher macht sich vielleicht Mut, indem er sich vor Augen hält, was er alles hat: seine früheren Erfolge, sein charmantes Wesen (oder seine Fähigkeit, andere einzuschüchtern, falls dies mehr

Erfolg verspricht), seine gesellschaftliche Stellung, seine Beziehungen, sein Aussehen und seine Kleidung. Mit einem Wort, er veranschlagt im Geiste seinen Wert, und darauf gestützt bietet er nun im Gespräch seine Waren an. Wenn er dies sehr geschickt macht, wird er in der Tat viele Leute beeindrucken, obwohl dies nur zum Teil seinem Auftreten und weit mehr der mangelnden Urteilsfähigkeit der meisten Menschen zuzuschreiben ist. Der weniger Raffinierte wird mit seiner Darbietung nur geringes Interesse erwecken; er wird hölzern, unnatürlich und langweilig wirken.

Im Gegensatz dazu steht die Haltung des Menschen, der nichts vorbereitet und sich nicht aufplustert, sondern spontan und produktiv reagiert. Ein solcher Mensch vergisst sich selbst, sein Wissen, seine Position; sein Ich steht ihm nicht im Wege; und aus genau diesem Grund kann er sich voll auf den anderen und dessen Ideen einstellen. Er gebiert neue Ideen, weil er nichts festzuhalten trachtet.

Während sich der „Habenmensch“ auf das verlässt, was er hat, vertraut der „Seinsmensch“ auf die Tatsache, dass er ist, dass er lebendig ist und dass etwas Neues entstehen wird, wenn er nur den Mut hat, loszulassen und zu antworten. Er wirkt im Gespräch lebendig, weil er sich selbst nicht durch ängstliches Pochen auf das, was er hat, erstickt. Seine Lebendigkeit ist ansteckend, und der andere kann dadurch häufig seine Egozentrik überwinden. Die Unterhaltung hört auf, ein Austausch von Waren (Informationen, Wissen, Status) zu sein und wird zu einem Dialog, bei dem es keine Rolle mehr spielt, wer recht hat. Die Duellanten beginnen, miteinander zu tanzen, und sie trennen sich nicht im Gefühl des Triumphs oder im Gefühl der Niederlage, was beides gleich fruchtlos ist, sondern voll Freude. (Bei der psychoanalytischen Therapie ist der wesentlichste therapeutische Faktor diese belebende Qualität des Therapeuten. Die ausführlichsten Deutungen werden wirkungslos sein, wenn die therapeutische Atmosphäre schwer, unlebendig und langweilig ist.)

## Lesen

Was für das Gespräch gilt, trifft gleichermaßen für das Lesen zu, das eine Zwiesprache zwischen Autor und Leser ist oder sein sollte. Natürlich ist es beim Lesen (ebenso wie beim Gespräch) wichtig, „was“ ich lese (oder mit wem ich rede). Einen kunstlosen, billig gemachten Roman zu lesen, ist eine Form des Tagträumens. Es gestattet keine produktive Reaktion, der Text wird geschluckt wie eine belanglose Fernsehsendung oder die Kartoffelchips, die man gedankenlos beim Zuschauen isst. Einen [II-298] Roman von Balzac zum Beispiel kann man dagegen produktiv und mit innerer Anteilnahme, das heißt in der Weise des Seins lesen. Doch auch solche Bücher werden wahrscheinlich meist in einer Konsumhaltung – in der Weise des Habens – gelesen. Da seine Neugier erregt ist, will der Leser die Handlung wissen, er will erfahren, ob der Held stirbt oder am Leben bleibt, ob sich das Mädchen verführen lässt oder nicht. Der Roman ist in diesem Fall eine Art Vorspiel, das ihn erregt, der glückliche oder unglückliche Ausgang ist der Höhepunkt. Wenn er das Ende weiß, *hat* er die ganze Geschichte, fast so wirklich, als habe er in seinen eigenen Erinnerungen gewühlt. Aber er hat keine Erkenntnisse gewonnen. Er hat seine Einsicht in das Wesen des Menschen nicht vertieft, indem er die Romanfigur erfasste, noch hat er etwas über sich selbst gelernt.

Auch für philosophische oder historische Werke gilt die gleiche Unterscheidung. Die Art – oder Unart – wie man ein philosophisches oder historisches Buch liest, ist ein Resultat der Erziehung. Die Schule ist bemüht, jedem Schüler eine bestimmte Menge an „Kulturbesitz“ zu vermitteln, und am Ende seiner Schulzeit wird ihm bescheinigt, dass er zumindest ein Minimum davon *hat*. Es wird ihm deshalb beigebracht, ein Buch so zu lesen, dass er die Hauptgedanken des Verfassers wiedergeben kann. Auf diese Weise „kennt“ er Plato, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant bis hin zu Heidegger und Sartre. Die verschiedenen Bildungsstufen von der Oberschule bis zur Hochschule unterscheiden sich vornehmlich hinsichtlich der Menge des vermittelten Bildungsgutes, das etwa im Verhältnis zur Menge des materiellen Besitzes steht, über den der Schüler im späteren Leben wahrscheinlich verfügen wird. Als hervorragend gilt jener Schüler, der am genauesten wiederholen kann, was jeder einzelne Philosoph gesagt hat. Er gleicht einem beschlagenen Museumsführer. Was er nicht lernt, ist das, was über diesen

Wissensbesitz hinausgeht. Er lernt nicht, die Philosophen in Frage zu stellen, mit ihnen zu reden, gewahr zu werden, dass sie sich selbst widersprechen, dass sie bestimmte Probleme ausklammern und manche Themen meiden. Er lernt nicht unterscheiden zwischen Meinungen, die sich dem Verfasser aufdrängten, weil sie zu seiner Zeit als „vernünftig“ galten, und dem Neuen, das er beitrug. Er spürt nicht, wann der Autor nur seinen Verstand sprechen lässt und wann Herz und Kopf beteiligt sind, er merkt nicht, ob der Autor authentisch oder ein Schaumschläger ist – und vieles andere.

Der Leser in der Weise des Seins kann dagegen zu der Überzeugung gelangen, dass selbst ein hoch gelobtes Buch mehr oder weniger wertlos ist. Vielleicht versteht er auch ein Buch manchmal besser als der Autor selbst, dem alles, was er schrieb, wichtig erschien.

## Autorität ausüben

Ein weiteres Beispiel für den Unterschied der Existenzweisen des Habens und des Seins ist das Ausüben von Autorität. Der springende Punkt ist, ob man Autorität *hat* oder eine Autorität *ist*. Fast jeder übt in irgendeiner Phase seines Lebens Autorität aus. Wer Kinder erzieht, muss, ob er will oder nicht, Autorität ausüben, um das Kind [II-299] vor Gefahren zu bewahren und ihm zumindest ein Minimum an Verhaltensratschlägen für bestimmte Situationen zu geben. In einer patriarchalischen Gesellschaft sind für die meisten Männer auch Frauen Objekte der Autoritätsausübung. In einer bürokratischen, hierarchisch organisierten Gesellschaft wie der unseren üben die meisten Mitglieder Autorität aus, mit Ausnahme der untersten Gesellschaftsschicht, die nur Objekt der Autorität ist.

Um zu verstehen, was Autorität in den beiden Existenzweisen bedeutet, müssen wir uns vor Augen halten, dass dieser Begriff sehr weit ist und zwei völlig verschiedene Bedeutungen hat: „rationale“ und „irrationale“ Autorität. Rationale Autorität fördert das Wachstum des Menschen, der sich ihr anvertraut, und beruht auf Kompetenz. Irrationale Autorität stützt sich auf Macht und dient zur Ausbeutung

der ihr Unterworfenen. (Ich habe diese Unterscheidung in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a), GA I, S. 313-315] erörtert.)

In den primitivsten Gesellschaften, bei den Jägern und Sammlern, übt derjenige Autorität aus, dessen Kompetenz für die jeweilige Aufgabe allgemein anerkannt ist. Auf welchen Qualitäten diese Kompetenz beruht, hängt weitgehend von den Umständen ab: Im Allgemeinen zählen in erster Linie Erfahrung, Weisheit, Großzügigkeit, Geschicklichkeit, Persönlichkeit und Mut. In vielen dieser Stämme gibt es keine permanente Autorität, sondern nur eine für den Bedarfsfall, oder es gibt verschiedene Autoritäten für verschiedene Anlässe wie Krieg, religiöse Riten, Streitschlichtung. Mit dem Verschwinden oder der Abnahme der Eigenschaften, auf welchen die Autorität beruht, endet diese. Eine sehr ähnliche Form von Autorität ist bei vielen Primaten zu beobachten, bei denen nicht unbedingt physische Kraft, sondern oft Eigenschaften wie Erfahrung und „Weisheit“ Kompetenz verleihen. (J. M. R. Delgado, 1967, hat in einem ausgeklügelten Experiment mit Affen nachgewiesen, dass die Autorität des dominierenden Tieres endet, sobald es, wenn auch nur vorübergehend, die Qualitäten einbüßt, die seine Kompetenz ausmachen.)

Autorität, die im Sein gründet<sup>[11]</sup>, basiert nicht nur auf der Fähigkeit, bestimmte gesellschaftliche Funktionen zu erfüllen, sondern gleichermaßen auf der Persönlichkeit eines Menschen, der ein hohes Maß an Selbstverwirklichung und Integration erreicht hat. Ein solcher Mensch strahlt Autorität aus, ohne drohen, bestechen oder Befehle erteilen zu müssen; es handelt sich einfach um ein hochentwickeltes Individuum, das durch das, was es ist – und nicht nur, was es tut oder sagt – demonstriert, was der Mensch sein kann. Die großen Meister des Lebens waren solche Autoritäten, und in geringerer Vollkommenheit sind sie unter Menschen aller Bildungsgrade und der verschiedensten Kulturen zu finden. Das Problem der Erziehung dreht sich um diese Frage. Wären die Eltern selbst entwickelter und ruhten sie in ihrer eigenen Mitte, gäbe es kaum den Streit um autoritäre oder Laissez-faire-Erziehung. Das Kind reagiert sehr willig auf diese Seinsautorität, da es sie braucht; es rebelliert dagegen, von Leuten gezwungen oder vernachlässigt zu werden, die erkennen lassen, dass

sie selbst nicht geleistet haben, was sie vom heranwachsenden Kind verlangen.

Mit der Entstehung von Gesellschaften, die auf hierarchischer Ordnung basieren und viel größer und komplexer sind als die der Jäger und Sammler, wird die Autorität auf Grund von Kompetenz durch die Autorität auf Grund von sozialem Status abgelöst. [II-300]

Das bedeutet nicht, dass die jetzt gültige Autorität notwendigerweise inkompetent ist, es bedeutet nur, dass Kompetenz kein Wesenselement für sie ist. Ob wir es mit monarchischer Autorität zu tun haben, bei der die Lotterie der Gene über die Kompetenz entscheidet, oder mit einem skrupellosen Verbrecher, der durch Heimtücke oder Mord zu einer Autorität wird, oder, wie so häufig in der modernen Demokratie, mit Autoritäten, die auf Grund ihrer photogenen Erscheinung oder des Geldes, das sie für ihre Wahl ausgeben können, gewählt werden – in allen diesen Fällen dürften Kompetenz und Autorität in keinem oder kaum einem Verhältnis zueinander stehen. Aber selbst in Fällen, in denen sich Autorität auf Grund einer gewissen Kompetenz etabliert, entstehen ernste Probleme. Zunächst einmal kann ein Führer auf einem Gebiet kompetent sein und auf einem anderen nicht, wie zum Beispiel ein Staatsmann bei der Kriegführung kompetent gewesen sein kann, im Frieden jedoch versagt. Oder ein Politiker kann am Anfang seiner Karriere ehrlich und mutig gewesen sein und büßt durch die Versuchung der Macht diese Eigenschaften ein. Alter und körperliche Behinderungen können eine Abnahme seiner Fähigkeiten bewirkt haben. Schließlich muss man sich vor Augen halten, dass es für die Angehörigen eines kleinen Stammes viel leichter war, das Verhalten einer Autoritätsperson zu beurteilen, als für die Millionen von Menschen in unserem System, die ihren Kandidaten nur auf Grund des manipulierten Bildes kennen, das die Public-Relations-Spezialisten von ihm entwerfen.

Was immer die Gründe sind für den Verlust der Kompetenz verleihenden Eigenschaften – es kommt in den meisten größeren und hierarchisch gegliederten Gesellschaften zu einem Prozess der Entfremdung der Autorität. Die reale oder fiktive ursprüngliche Kompetenz geht auf die Uniform oder den Titel über. Wenn die

Autorität die richtige Uniform trägt oder mit dem entsprechenden Titel ausgestattet ist, dann ersetzen diese äußeren Zeichen die reale Kompetenz und die Qualitäten, auf denen diese beruht. Der König – um diesen Titel als Symbol für diese Art von Autorität zu verwenden – kann dumm, heimtückisch, böse, das heißt völlig ungeeignet sein, eine Autorität zu *sein*, dennoch *hat* er Autorität. Solange er den Titel hat, nimmt man an, dass er auch über die Qualitäten verfügt, die ihm Kompetenz verleihen. Selbst wenn der Kaiser nackt ist, glaubt jeder, dass er schöne Kleider anhat. <sup>[12]</sup>

Dass die Menschen Uniformen und Titel für Kompetenz verleihende Qualitäten halten, geschieht nicht ganz von selbst. Die Inhaber der Autorität und jene, die Nutzen daraus ziehen, müssen die Menschen von dieser Fiktion überzeugen und ihr realistisches, das heißt kritisches Denkvermögen einschläfern. Jeder denkende Mensch kennt die Methoden der Propaganda, Methoden, durch die die kritische Urteilskraft zerstört und der Verstand eingelullt wird, bis er sich Klischees unterwirft, die die Menschen verdummen, weil sie sie abhängig machen, und sie der Fähigkeit berauben, ihren Augen und ihrer Urteilskraft zu vertrauen. Diese Fiktion, an die sie glauben, macht sie für die Realität blind. [II-301]

## Wissen

Der Unterschied zwischen den Existenzweisen des Habens und Seins auf dem Gebiet des Wissens drückt sich in den Formulierungen „ich habe Wissen“ und „ich weiß“ aus. Wissen zu haben heißt, verfügbares Wissen (Information) zu erwerben und in seinem Besitz zu halten; Wissen im Sinn von „ich weiß“ ist funktional und Teil des produktiven Denkprozesses.

Unser Verständnis der Eigenart des Wissens bei einem Menschen, der in der Weise des Seins lebt, können wir vertiefen, wenn wir uns vergegenwärtigen, was Denker wie Buddha, die Propheten, Jesus, Meister Eckhart, Sigmund Freud und Karl Marx vertreten haben.



Wissen beginnt in ihren Augen mit der Erkenntnis der Täuschungen durch die Wahrnehmungen unseres sogenannten gesunden Menschenverstandes; nicht nur in dem Sinn, dass unser Bild der physischen Realität nicht der „tatsächlichen Wirklichkeit“ entspricht, sondern insbesondere in dem Sinn, dass die meisten Menschen halb wachen und halb träumen und nicht gewahr sind, dass das meiste dessen, was sie für wahr und selbstverständlich halten, Illusionen sind, die durch den suggestiven Einfluss des gesellschaftlichen Umfelds hervorgerufen werden, in dem sie leben. Wissen beginnt demnach mit der Zerstörung von Täuschungen, mit der „Enttäuschung“. Wissen bedeutet, durch die Oberfläche zu den Wurzeln und damit zu den Ursachen vorzudringen, die Realität in ihrer Nacktheit zu „sehen“. Wissen bedeutet nicht, im Besitz von Wahrheit zu sein, sondern durch die Oberfläche zu dringen und kritisch und tätig nach immer größerer Annäherung an die Wahrheit zu streben.

Diese Qualität des schöpferischen Eindringens ist in dem hebräischen *jadoa* enthalten, das Erkennen und Lieben im Sinne des männlichen sexuellen Eindringens bedeutet. Buddha, der Erwachte, fordert die Menschen auf, zu erwachen und sich von der Illusion zu befreien, der Besitz von Dingen führe zum Glück. Die Propheten appellieren an die Menschen, aufzuwachen und zu erkennen, dass ihre Idole nichts anderes als das Werk ihrer eigenen Hände, Illusionen sind. Jesus sagt: „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ (Joh 8,32). Meister Eckhart hat seine Vorstellung vom Erkennen oftmals ausgedrückt, so etwa wenn er bezüglich der Erkenntnis Gottes sagt: „Das Erkennen legt keinen einzigen Gedanken hinzu, vielmehr löst es ab und trennt sich ab und läuft vor und berührt Gott, wie er nackt ist, und erfasst ihn einzig in seinem Sein“ (J. Quint, 1977, S. 238).<sup>[13]</sup> („Nacktheit“ und „nackt“ sind bevorzugte Formulierungen Meister Eckharts und seines Zeitgenossen, des Verfassers der *Wolke des Nichtwissens*.) Nach Marx gilt: „Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf“ (K. Marx, 1971, S. 208). Freuds Begriff der „Selbsterkenntnis“ basiert auf der Vorstellung, dass Illusionen („Rationalisierungen“) zerstört werden müssen, um der unbewussten Wirklichkeit gewahr zu werden.<sup>[14]</sup>

All diesen Denkern ging es um das Heil des Menschen, sie alle stellten die gesellschaftlich anerkannten Denkschemata in Frage. Für sie ist das Ziel des Wissens nicht die Gewissheit der „absoluten Wahrheit“, deren man sicher ist, sondern der sich selbst bewahrheitende Vollzug der menschlichen Vernunft. Für den *Wissenden* ist Nichtwissen ebenso gut wie Wissen, da beides Teile des Erkenntnisprozesses sind, wenn [II-302] sich auch diese Art von Nichtwissen von der Ignoranz der Denkfaulen unterscheidet. Das höchste Ziel der Existenzweise des Seins ist *tiefere* Wissen, in der Existenzweise des Habens jedoch *mehr Wissen*.

Unser Bildungssystem ist im Allgemeinen bemüht, Menschen mit Wissen als Besitz auszustatten, entsprechend etwa dem Eigentum oder dem sozialen Prestige, über das sie vermutlich im späteren Leben verfügen werden. Das Minimalwissen, das sie erhalten, ist die Informationsmenge, die sie brauchen, um in ihrer Arbeit zu funktionieren. Zusätzlich erhält jeder noch ein größeres oder kleineres Paket „Luxuswissen“ zur Hebung seines Selbstwertgefühls und entsprechend seinem voraussichtlichen sozialen Prestige. Die Schulen sind die Fabriken, in denen diese Wissenspakete produziert werden, wenn sie auch gewöhnlich behaupten, den Schüler mit den höchsten Errungenschaften des menschlichen Geistes in Berührung zu bringen. Viele *Colleges* verstehen es prächtig, diese Illusion zu nähren. Von indischer Philosophie und Kunst bis zum Existentialismus und Surrealismus wird ein riesiges „Smörgåsbord“ angeboten, aus dem sich jeder Student da und dort etwas herauspickt; um seine Spontaneität und Freiheit nicht einzuengen, drängt man ihn nicht, sich auf ein Thema zu konzentrieren, ja nicht einmal, je ein Buch zu Ende zu lesen. (Vgl. die radikale Kritik, die Ivan Illich (1970), an unserem Schulsystem übt.)

## Glauben

Im religiösen, politischen oder persönlichen Sinn kann der Begriff Glaube<sup>[15]</sup> zwei völlig verschiedene Bedeutungen haben, je nachdem,

ob er im Sinne von Haben oder von Sein gebraucht wird.

In der Existenzweise des Habens ist Glaube der Besitz von Antworten, für die man keinen rationalen Beweis hat. Er besteht aus Formulierungen, die von anderen geschaffen wurden und die man akzeptiert, weil man sich diesen anderen – gewöhnlich einer Bürokratie – unterwirft. Er gibt einem ein Gefühl der Gewissheit auf Grund der realen (oder nur eingebildeten) Macht der Bürokratie. Er ist die Eintrittskarte, mit der man sich die Zugehörigkeit zu einer großen Gruppe von Menschen erkaufte, er nimmt einem die schwierige Aufgabe ab, selbst zu denken und Entscheidungen zu treffen. Man zählt nunmehr zu den *beati possidentes*, den glücklichen Besitzern des rechten Glaubens. In der Weise des Habens zu glauben verleiht Gewissheit. Solcher Glaube behauptet, letztes, unerschütterliches Wissen zu verkünden, das glaubwürdig ist, weil die Macht derjenigen, die den Glauben verkünden und schützen, unerschütterlich erscheint. Und wer wollte nicht Gewissheit, wenn es dazu nicht mehr bedarf als des Verzichts auf die eigene Unabhängigkeit?

Gott, ursprünglich ein Symbol für den höchsten Wert, den wir in unserem Innern erfahren können, wird in der Existenzweise des Habens zu einem Idol. Das bedeutet im Sinne der Propheten, ein von Menschen gemachtes *Ding*, auf das der Mensch seine eigenen Kräfte projiziert und sich selbst dadurch schwächt. Er unterwirft sich also seiner eigenen Schöpfung und erfährt sich selbst durch die Unterwerfung in einer entfremdeten Form. Ich kann das Idol *haben*, weil es ein Ding ist, doch auf Grund meiner Unterwerfung hat es gleichzeitig mich. [II-303]

Sobald Gott zum Idol geworden ist, haben seine angeblichen Eigenschaften so wenig mit der persönlichen Erfahrung zu tun wie entfremdete politische Doktrinen. Das Idol mag als Gott der Barmherzigkeit gepriesen werden, dennoch wird jede Grausamkeit in seinem Namen verübt, so wie der entfremdete Glaube an die menschliche Solidarität die unmenschlichsten Taten nicht einmal in Frage stellt. In der Existenzweise des Habens ist der Glaube eine Krücke für alle jene, die Gewissheit wünschen, die einen Sinn im Leben finden wollen, ohne den Mut zu haben, selbst danach zu suchen.

In der Existenzweise des Seins ist Glaube ein völlig anderes Phänomen. Kann der Mensch ohne Glauben leben? Muss der Säugling nicht an die Mutterbrust glauben? Müssen wir nicht alle an unsere Mitmenschen glauben, an unsere Liebsten und an uns selbst? Können wir ohne Glauben an die Gültigkeit von Normen für unser Leben existieren? Ohne Glauben wird der Mensch in der Tat unfruchtbar, hoffnungslos und bis ins Innerste seines Wesens verängstigt.

Glaube in der Existenzweise des Seins ist nicht in erster Linie ein Glaube an bestimmte *Ideen* (obwohl er auch das sein kann), sondern eine innere Orientierung, eine *Einstellung*. Es wäre besser zu sagen, man *sei* im Glauben, als man *habe* Glauben. (Die theologische Unterscheidung zwischen *fides quae creditur* und *fides qua creditur* spiegelt eine ähnliche Unterscheidung zwischen Glaube als *Inhalt* und Glaube als *Akt*.) Man kann an sich selbst und an andere glauben, der religiöse Mensch kann an Gott glauben. Der Gott des Alten Testaments ist zunächst eine Negation von Idolen, von Göttern, die man *haben* kann. Der Begriff Gott, wiewohl in Analogie zu einem orientalischen König konzipiert, transzendiert sich selbst von Anfang an. Gott darf keinen Namen haben, kein Abbild darf von ihm gemacht werden. Im weiteren Verlauf der jüdischen und christlichen Entwicklung wird der Versuch unternommen, die vollständige Entidolisierung Gottes zu erreichen, oder besser gesagt, die Gefahr der Idolisierung durch das Postulat zu bannen, dass nicht einmal eine Aussage über die Eigenschaften Gottes gemacht werden darf. Oder der sehr radikale Versuch in der christlichen Mystik – von Pseudo-Dionysios Areopagita bis hin zum unbekanntem Verfasser der *Wolke des Nichtwissens* und zu Meister Eckhart –, wo der Gottesbegriff auf den des Einen, der „Gottheit“ (des Nichts – *no-thing*) hinausläuft und hiermit Anschauungen folgt, wie sie in den Veden und im neuplatonischen Denken ausgedrückt sind. Dieser Glaube an Gott ist verbürgt durch die innere Erfahrung der göttlichen Eigenschaften des eigenen Selbst, er ist ein ständiger, aktiver Prozess der Selbsterschaffung, oder, wie Meister Eckhart sagt, Christus werde ewig in uns selbst geboren.

Auch der Glaube an mich selbst, an den anderen, an die Menschheit, an die Fähigkeit des Menschen, wahrhaft menschlich zu werden, impliziert Gewissheit – aber eine Gewissheit, die auf meiner eigenen

Erfahrung beruht und nicht auf meiner Unterwerfung unter eine Autorität, die mir einen bestimmten Glauben vorschreibt. Es ist die Gewissheit einer Wahrheit, die nicht durch rational zwingende Evidenz bewiesen werden kann, von der ich aber auf Grund der Evidenz meiner subjektiven Erfahrung überzeugt bin. (Im Hebräischen ist das Wort für Glaube *emuna*, was „Gewissheit“ heißt; unser Amen heißt „gewiss“.) Wenn ich der Integrität eines Menschen gewiss bin, könnte ich [II-304] diese doch nicht bis zu seinem letzten Tag „beweisen“, und strenggenommen schließt selbst die Tatsache, dass er seine Integrität bis zu seinem Tod bewahrte, vom positivistischen Standpunkt nicht aus, dass er sie verletzt hätte, hätte er länger gelebt. Meine Gewissheit beruht auf meiner gründlichen Kenntnis des anderen und darauf, dass ich selbst Liebe und Integrität erlebt habe. Diese Art von Wissen hängt davon ab, wie weit man sein eigenes Ich aus dem Spiel lassen kann und ob man den anderen in *seinem* So-Sein sehen und die Struktur seiner inneren Kräfte erkennen kann, ob man ihn in seiner Individualität und gleichzeitig als Teil der gesamten Menschheit sehen kann. Dann weiß man, was er tun und was er nicht tun kann und wird. Damit meine ich natürlich nicht, dass man das gesamte künftige Verhalten voraussagen kann, wohl aber lassen sich Grundlinien seines Verhaltens erkennen, die in Charakterzügen wurzeln, wie z.B. Integrität und Verantwortungsbewusstsein. Dieses Vertrauen beruht auf Fakten und ist somit rational, doch diese Fakten sind nicht mit den Methoden der konventionellen positivistischen Psychologie feststellbar oder „beweisbar“. Nur ich selbst kann sie, kraft meiner eigenen Lebendigkeit, „registrieren“.

## Lieben

Auch Lieben hat, je nachdem, ob davon in der Weise des Habens oder der des Seins die Rede ist, zwei Bedeutungen.

Kann man Liebe *haben*? Wenn man das könnte, wäre Liebe ein Ding, eine Substanz, mithin etwas, das man haben und besitzen kann. Die

Wahrheit ist, dass es kein solches Ding wie „Liebe“ gibt. „Liebe“ ist eine Abstraktion; vielleicht eine Göttin oder ein fremdes Wesen, obwohl niemand je diese Göttin gesehen hat. In Wirklichkeit gibt es nur den *Akt des Liebens*. Lieben ist ein produktives Tätigsein, es impliziert, für jemanden (oder etwas) zu sorgen, ihn zu kennen, auf ihn einzugehen, ihn zu bestätigen, sich an ihm zu erfreuen – sei es ein Mensch, ein Baum, ein Bild, eine Idee. Es bedeutet, ihn (sie, es) zum Leben zu erwecken, seine (ihre) Lebendigkeit zu steigern. Es ist ein Prozess, der einen erneuert und wachsen lässt.

Wird Liebe aber in der Weise des Habens erlebt, so bedeutet dies, das Objekt, das man „liebt“, einzuschränken, gefangen zu nehmen oder zu kontrollieren. Eine solche Liebe ist erwürgend, lähmend, erstickend, tötend statt belebend. Was als Liebe *bezeichnet* wird, ist meist ein Missbrauch des Wortes, um zu verschleiern, dass in Wirklichkeit nicht geliebt wird. Es ist eine immer noch offene Frage, wie viele Eltern ihre Kinder lieben. Die Berichte über Grausamkeiten gegenüber Kindern, von physischen bis zu psychischen Quälereien, von Vernachlässigung und purer Besitzgier bis hin zum Sadismus, die wir in Bezug auf die letzten zwei Jahrtausende westlicher Geschichte besitzen<sup>[16]</sup>, sind so schockierend, dass man geneigt ist zu glauben, liebevolle Eltern seien die Ausnahme, nicht die Regel.

Für die Ehe gilt das gleiche: Ob sie auf Liebe beruht oder, wie traditionelle Ehen, auf gesellschaftlichen Konventionen und Sitte – Paare, die einander wirklich lieben, scheinen die Ausnahme zu sein. Gesellschaftliche Zweckdienlichkeit, Tradition, beiderseitiges ökonomisches Interesse, gemeinsame Fürsorge für Kinder, gegenseitige [II-305] Abhängigkeit oder Furcht, gegenseitiger Hass werden bewusst als „Liebe“ erlebt – bis zu dem Augenblick, wenn einer oder beide erkennen, dass sie einander nicht lieben und nie liebten. Heute kann man in dieser Hinsicht einen gewissen Fortschritt feststellen: Die Menschen sind nüchterner und realistischer geworden, und viele verwechseln sexuelle Anziehung nicht mehr mit Liebe, noch halten sie eine freundschaftliche, aber distanzierte Teambeziehung für ein Äquivalent von Liebe. Diese neue Einstellung hat zu größerer Ehrlichkeit – und zu häufigerem Partnerwechsel – geführt. Sie hat nicht unbedingt dazu geführt, dass man nun häufiger auf Menschen

trifft, die sich lieben, die neuen Partner lieben sich möglicherweise genauso wenig wie die alten.

Der Wandel vom Beginn des „Verliebtseins“ bis zur Illusion, Liebe zu „haben“, kann oft an konkreten Details anhand der Geschichte von Paaren verfolgt werden, die sich verliebt haben. (In *Die Kunst des Liebens* (1956a), GA IX, S. 441 f.) habe ich darauf hingewiesen, dass der Begriff „*falling in love*“ ein Widerspruch in sich selbst ist. Da Lieben ein produktives Tätigsein ist, kann man nur in Liebe stehen oder gehen, aber nicht „fallen“, da dies Passivität bedeutete.) In der Zeit der Werbung ist sich einer des anderen noch nicht sicher; die Liebenden suchen einander zu gewinnen. Sie sind lebendig, attraktiv, interessant und sogar schön – da Lebendigkeit ein Gesicht immer verschönt. Keiner *hat* den anderen schon, also wendet jeder seine Energie darauf, zu sein, das heißt zu geben und zu stimulieren.

Häufig ändert sich mit der Eheschließung die Situation grundlegend. Der Ehevertrag gibt beiden das exklusive Besitzrecht auf den Körper, die Gefühle, die Zuwendung des anderen. Niemand muss mehr gewonnen werden, denn die Liebe ist zu etwas geworden, das man hat, zu einem Besitz.

Die beiden lassen in ihrem Bemühen nach, liebenswert zu sein und Liebe zu erwecken, sie werden langweilig, und ihre Schönheit schwindet. Sie sind enttäuscht und ratlos. Sind sie nicht mehr dieselben? Haben sie von Anfang an einen Fehler gemacht? Gewöhnlich suchen sie die Ursache der Veränderung beim anderen und fühlen sich betrogen. Was sie nicht begreifen, ist, dass sie beide nicht mehr die Menschen sind, die sie waren, als sie sich ineinander verliebten; dass der Irrtum, man könne Liebe *haben*, sie dazu verleitete, aufzuhören zu lieben. Sie arrangieren sich nun auf dieser Ebene und statt einander zu lieben, besitzen sie gemeinsam, was sie haben: Geld, gesellschaftliche Stellung, ein Zuhause, Kinder. Die mit Liebe beginnende Ehe verwandelt sich so in einigen Fällen in eine freundschaftliche Eigentümergeinschaft, eine Körperschaft, in der zwei Egoismen sich vereinen: die „Familie“. In anderen Fällen sehnen sich die Beteiligten weiterhin nach dem Wiedererwachen ihrer früheren Gefühle, und der eine oder andere gibt sich der Illusion hin, dass ein neuer Partner seine Sehnsucht erfüllen werde. Sie glauben,

nichts weiter als Liebe zu wollen. Aber Liebe ist für sie ein Idol, eine Göttin, der sie sich unterwerfen wollen, nicht ein Ausdruck ihres Seins. Sie scheitern zwangsläufig, denn „Liebe ist ein Kind der Freiheit“ (wie es in einem alten französischen Lied heißt), und die Anbeter der Göttin Liebe versinken schließlich in solche Passivität, dass sie langweilig werden und verlieren, was von früherer Anziehungskraft noch übrig war.

Diese Feststellungen schließen nicht aus, dass die Ehe der beste Weg für [II-306] zwei Menschen sein kann, die einander lieben. Die Problematik liegt nicht in der Ehe als solcher, sondern in der besitzorientierten Charakterstruktur beider Partner und, letzten Endes, der Gesellschaft, in der sie leben. Die Befürworter moderner Formen des Zusammenlebens wie Gruppenehe, Partnertausch, Gruppensex etc. versuchen, soweit ich das sehen kann, nur, ihre Schwierigkeiten in der Liebe zu umgehen, indem sie die Langeweile mit ständig neuen Stimuli bekämpfen und die Zahl der Partner erhöhen, statt einen wirklich zu lieben. <sup>[17]</sup>



# 3 Haben und Sein im Alten und Neuen Testament und in den Schriften Meister Eckharts

## Altes Testament

Eines der Hauptthemen des Alten Testaments ist: Verlasse, was du hast, befreie dich von allen Fesseln, *sei!*

Die Geschichte der hebräischen Stämme beginnt mit der Aufforderung an den ersten hebräischen Helden *Abraham*, sein Land und seine Sippe aufzugeben. „Zieh weg aus deinem Land, aus deiner Heimat und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde!“ (Gen 12,1). Er soll aufgeben, was er hat – Grund und Boden und Familie – und in das Unbekannte hinausziehen. Doch seine Nachkommen besiedeln ein neues Gebiet und ein neuer „Sippengeist“ entwickelt sich. Dieser Prozess führt zu schwerer Knechtschaft. Gerade weil sie in Ägypten reich und mächtig werden, geraten sie in Sklaverei. Sie verlieren die Vision des einen Gottes, des Gottes ihrer nomadischen Vorfahren, und beten Götzen an; die Götter der Reichen werden später zu ihren Herren.

Der zweite Held ist *Moses*. Er erhält von Gott den Auftrag, sein Volk zu befreien, es aus dem Lande zu führen, das seine Heimat geworden war (wenn auch zuletzt eine Heimat für Sklaven) und in die Wüste zu gehen, um „ein Fest zu feiern“. Widerwillig und voll böser Ahnungen folgen die Hebräer ihrem Führer Moses – in die **Wüste**.

Die Wüste ist das Schlüsselsymbol in dieser Befreiung. Sie ist kein Zuhause, sie hat keine Städte, sie hat keine Reichtümer, sie ist das Land der Nomaden, die haben, was sie brauchen, das heißt nur das

Lebensnotwendige, keine Besitztümer. Historisch gesehen ist der Bericht über den Exodus mit nomadischen Traditionen verwoben; es ist gut möglich, dass diese nomadischen Traditionen die Tendenz gegen jedes nichtfunktionale Eigentum und die Entscheidung für das Leben in der Wüste als Vorbereitung für ein Leben in Freiheit beeinflusst haben. Aber diese historischen Faktoren unterstreichen nur die Bedeutung der Wüste als einem Symbol des freien, durch keinen Besitz beschwerten Lebens. In der Wüste haben einige der wichtigsten Symbole jüdischer Feste ihren Ursprung. Das *ungesäuerte Brot* ist das Brot derjenigen, die rasch aufbrechen müssen, es ist das Brot der Wanderer. Die *Suka* (die Laubhütte) ist die Heimstatt des Wanderers; sie entspricht dem Zelt, ist eine schnell errichtete und [II-308] schnell abgebrochene Behausung. Im Talmud wird sie als „provisorische Heimstatt“ definiert, zum Unterschied von der „festen Heimstatt“, die man besitzt.

Die Hebräer sehnen sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurück, nach der festen Bleibe, dem schlechten, aber garantierten Essen, den sichtbaren Götzen. Sie fürchten die Ungewissheit des besitzlosen Wüstenlebens. Sie sagen: „Wären wir doch in Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und genug Brot zu essen hatten. Ihr habt uns nur deshalb in diese Wüste geführt, um alle, die hier versammelt sind, am Hunger sterben zu lassen“ (Ex 16,3). Wie so häufig in der Geschichte der Befreiung erbarmt sich Gott der moralischen Schwäche der Menschen. Er verspricht, sie zu ernähren, am Morgen mit „Brot“ und am Abend mit Wachteln. Er fügt jedoch zwei wichtige Anweisungen hinzu: Jeder solle sich entsprechend seinen Bedürfnissen nehmen: „Die Israeliten taten es und sammelten ein, der eine viel, der andere wenig. Als sie die Gomer zählten, hatte keiner, der viel gesammelt hatte, zu viel, und keiner, der wenig gesammelt hatte, zu wenig. Jeder hatte so viel gesammelt, wie er zum Essen brauchte“ (Ex 16,17 f.).

Hier ist erstmals ein Prinzip formuliert, das durch Marx berühmt wurde: „Jedem nach seinen Bedürfnissen.“ Das Recht auf Nahrung wurde ohne Einschränkung verkündet. Gott ist hier die Nährmutter, die ihre Kinder nährt, ohne dass diese etwas leisten müssen, um ein Recht auf Nahrung zu erwerben. Die zweite Anweisung Gottes warnt

vor dem Horten, der Habgier und dem Besitzstreben. Dem Volk Israel war auferlegt, nichts bis zum nächsten Morgen aufzuheben. „Doch sie hörten nicht auf Moses, sondern einige ließen etwas bis zum Morgen übrig. Da wurde es wurmig und stank, und Moses geriet über sie in Zorn. Sie sammelten es Morgen für Morgen, jeder so viel, wie er zum Essen brauchte. Sobald die Sonnenhitze einsetzte, zerging es“ (Ex 16,20 f.).

Im Zusammenhang mit dem Sammeln von Nahrung wird der „Schabbat“ (Sabbat) eingeführt. Moses fordert die Hebräer auf, am Freitag die doppelte Menge an Nahrung zu beschaffen: „Sechs Tage dürft ihr es sammeln, am siebten Tag ist Sabbat; da ist nichts zu finden“ (Ex 16,26).

Der Sabbat ist die wichtigste Idee innerhalb der Bibel und innerhalb des späteren Judentums. Es ist die einzige strikte religiöse Anweisung der Zehn Gebote, ihre Einhaltung wird sogar von den im Übrigen antiritualistischen Propheten gefordert. Es war das am striktesten befolgte Gebot in den 2000 Jahren des Lebens in der Diaspora, obwohl gerade diese die Einhaltung erschwerte. Es ist kaum zu bezweifeln, dass der Sabbat ein Lebensquell für die in alle Winde zerstreuten, machtlosen und oft verfolgten Juden war, dass sich ihr Stolz und ihre Würde erneuerten, wenn sie wie Könige den Sabbat feierten. Ist der Sabbat nichts weiter als ein Tag der Ruhe im weltlichen Sinn der Befreiung des Menschen von der Last der Arbeit, wenigstens an einem Tag? Natürlich ist er auch das, und diese Funktion macht ihn zu einer der großen Errungenschaften in der Evolution des Menschen. Doch wenn dies alles wäre, hätte der Sabbat wohl kaum die zentrale Rolle gespielt, die ich eben beschrieben habe.

Um diese Rolle zu verstehen, müssen wir zum Kern dieser Institution vordringen. Es handelt sich nicht um Ruhe an sich in dem Sinne, dass man jegliche physische oder geistige Anstrengung meidet; es geht um Ruhe im Sinne *der Wiederherstellung [II-309] vollständiger Harmonie zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur.*<sup>[18]</sup> Nichts darf zerstört und nichts aufgebaut werden; **der Sabbat ist ein Tag des Waffenstillstandes im Kampf des Menschen mit der Natur.** Sogar das Abreißen eines Grashalms wird ebenso als eine Verletzung dieser Harmonie angesehen wie das Entzünden eines Streichholzes.<sup>[19]</sup> Auch

keine gesellschaftlichen Veränderungen dürfen vorgenommen werden. Das ist der Grund, warum es verboten ist, etwas auf der Straße zu tragen, selbst wenn es so wenig wiegt wie ein Taschentuch, während es erlaubt ist, im eigenen Garten eine schwere Last zu tragen. Nicht das Tragen als solches ist verboten, sondern der Transport eines Objekts von einem privaten Grundstück zu einem anderen, da es sich bei einem solchen Transfer ursprünglich um die Veränderung von Eigentumsverhältnissen handelte. Am Sabbat lebt der Mensch als hätte er nichts, als verfolge er kein Ziel außer zu *sein*, das heißt seine wesentlichen Kräfte auszuüben – beten, studieren, essen, trinken, singen, lieben.<sup>[20]</sup>

Der Sabbat ist ein Tag der Freude, weil der Mensch an diesem Tag ganz er selbst ist. Das ist der Grund, warum der Talmud den Sabbat die Vorwegnahme der Messianischen Zeit nennt, und die Messianische Zeit den nie endenden Sabbat: der Tag, an dem Besitz und Geld ebenso tabu sind wie Kummer und Traurigkeit, ein Tag, an dem die Zeit besiegt ist und ausschließlich das Sein herrscht. Sein historischer Vorläufer, der babylonische *Shapatu*, war ein Tag der Trauer und der Furcht. Der moderne Sonntag ist ein Tag des Vergnügens, des Konsums und des Weglaufens von sich selbst. Man könnte fragen, ob es nicht an der Zeit wäre, den Sabbat als universalen Tag der Harmonie und des Friedens einzuführen, als den Tag des Menschen, der die Zukunft der Menschheit vorwegnimmt.

Die Vision der Messianischen Zeit ist der zweite spezifisch jüdische Beitrag zur Weltkultur, ein Beitrag, der im Grunde identisch mit dem des Sabbats ist. Wie der Sabbat war diese Vision die lebenserhaltende Hoffnung der Juden, an der sie trotz schwerer Enttäuschungen durch falsche Messiasse von Bar Kochba im 2. Jahrhundert bis in unsere Zeit festhielten. Wie der Sabbat war es die Vision einer innerhistorischen Zeit, in der Besitz bedeutungslos, Angst und Krieg überwunden und die Ausübung der dem Menschen eigenen Kräfte das Ziel des Lebens sein würde. (Ich habe die Idee der Messianischen Zeit in *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a), GA VI, S. 156-168, und in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a), GA IX, S. 298-302) ausgeführt.)

Die Geschichte des Exodus nimmt ein tragisches Ende. Die Hebräer können es nicht ertragen, zu leben, ohne etwas zu haben. Zwar können

sie ohne festen Wohnsitz auskommen und ohne Nahrung außer jener, die ihnen Gott täglich schickt, doch sie können nicht ohne sichtbaren, gegenwärtigen „Führer“ leben. Als Moses in den Bergen verschwindet, drängen die Hebräer in ihrer Verzweiflung Aaron, ihnen ein sichtbares Idol zu machen, dem sie huldigen können: das Goldene Kalb. Man könnte sagen, sie zahlen für den Irrtum Gottes, der ihnen gestattet hatte, Gold und Juwelen aus Ägypten mitzunehmen. Mit dem Gold brachten sie das Verlangen nach Reichtum mit sich, und als die Stunde der Verzweiflung kam, trat die besitzgierige Struktur ihrer Existenz erneut zutage. Aaron macht ihnen aus ihrem Gold ein Kalb, und das Volk sagt: „Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben“ (Ex 32,4). [II-310]

Eine ganze Generation war gestorben und selbst Moses durfte das neue Land nicht betreten. Doch die neue Generation war ebenso wenig imstande, frei und ohne Bindung an ein Land zu leben, wie die der Väter. Sie erobern neues Gebiet, rotten ihre Feinde aus, besiedeln deren Land und verehren deren Götzen. Ihr demokratisches Stammesleben vertauschen sie mit einem orientalischen Despotismus, zwar von bescheidenen Dimensionen, aber umso beflissener in der Nachahmung der damaligen Großmächte. Die Revolution war gescheitert, die einzige bleibende Errungenschaft, wenn man es so nennen könnte, war, dass die Hebräer nun Herren und nicht mehr Sklaven waren. Vielleicht würde man sich heute gar nicht mehr an sie erinnern, außer in einer gelehrten Fußnote in einer Geschichte des Nahen Ostens, wäre die Botschaft nicht durch revolutionäre Denker und Visionäre verkündet worden, die nicht wie Moses an der Last der Führerschaft zu tragen hatten und insbesondere nicht gezwungen waren, zu diktatorischen Machtmitteln zu greifen (wie beispielsweise die Ausrottung der Rebellen unter Korach). Diese revolutionären Denker, die hebräischen Propheten, erneuerten die Vision menschlicher Freiheit, der Ungebundenheit durch Besitz, und sie protestierten gegen die Unterwerfung unter Götzen, die das Werk von Menschenhand waren. Sie waren kompromisslos und sagten voraus, dass das Volk wieder aus dem Land vertrieben werden würde, wenn es sich inzestuös daran klammere und nicht imstande sei, frei darin zu leben, das heißt es zu lieben, ohne sich darin zu verlieren. Für die Propheten war die Vertreibung aus dem Land eine Tragödie, aber der

einzigem Weg zu endgültiger Befreiung – die neue Wüste, die nicht einer, sondern vielen Generationen eine Bleibe bieten sollte. Sogar während die Propheten die neue Wüste voraussagten, hielten sie den Glauben der Juden und schließlich der ganzen Menschheit aufrecht: durch die messianische Vision, die Friede und Überfluss versprach, ohne dass es nötig sei, die alten Einwohner des Landes zu vertreiben oder auszurotten.

Die echten Nachfahren der Propheten waren die rabbinischen Gelehrten. Allen voran der Gründer der Diaspora: Rabbi Jochanan ben Zakkai. Als die Anführer des Krieges gegen die Römer (70 n. Chr.) entschieden, dass es besser für alle sei, zu sterben, als die Niederlage und den Verlust des Staates in Kauf zu nehmen, beging er „Verrat“. Er verließ heimlich Jerusalem, ergab sich dem römischen General und bat um Erlaubnis, eine jüdische Universität zu gründen. Dies war der Beginn einer reichen jüdischen Tradition und gleichzeitig der Verlust von allem, was die Juden *gehabt* hatten: ihren Staat, ihren Tempel, ihre priesterliche und militärische Bürokratie, ihre Opfertiere und ihre Rituale. Alles war verloren; nichts war ihnen (als Gruppe) geblieben als das Ideal des Seins: Wissen, Lernen, Denken und die Hoffnung auf den Messias.

## Neues Testament

Das Neue Testament setzt den alttestamentlichen Protest gegen ein am Haben orientiertes Leben fort. Dieser Protest ist sogar noch radikaler als der frühere jüdische. Das Alte Testament war nicht das Produkt einer armen und unterdrückten Klasse [II-311] gewesen, sondern stammte von nomadischen Schafzüchtern und unabhängigen Kleinbauern. Die Pharisäer, jene gelehrten Männer, deren literarisches Werk der Talmud war, repräsentierten tausend Jahre später den Mittelstand, dem sowohl sehr arme als auch wohlhabende Bürger angehörten. Beide Quellen, die Bibel und der Talmud, waren erfüllt vom Geist sozialer Gerechtigkeit, des Schutzes für die Armen und der Hilfe für alle Machtlosen wie Witwen und nationale Minderheiten

(*gerim*). Aber im Großen und Ganzen verurteilten sie den Reichtum nicht als böse oder als unvereinbar mit dem Prinzip des Seins. (Vgl. [L. Finkelstein, 1946.](#))

Das Frühchristentum bestand im Gegensatz dazu aus Armen und gesellschaftlich Geächteten, aus Erniedrigten und Ausgestoßenen, die – wie einige Propheten des Alten Testaments – die Reichen und Mächtigen geißelten und die Übel des Reichtums und der weltlichen und priesterlichen Macht kompromisslos verdammt. (Vgl. hierzu E. Fromm, *Die Entwicklung des Christusdogmas* ([1930a](#)), GA VI, S. 11-68.)

Wie Max Weber sagte, war die Bergpredigt tatsächlich das Manifest eines großen Sklavenaufstands. Die frühchristlichen Gemeinden waren vom Geist uneingeschränkter menschlicher Solidarität erfüllt, was sich manchmal in dem spontanen Wunsch äußerte, alle materiellen Güter miteinander zu teilen. (Siehe [A. F. Utz, 1953](#), der frühchristliche gemeinschaftliche Besitzverhältnisse und frühere griechische Beispiele untersuchte, die Lukas vermutlich bekannt waren.)

Dieser revolutionäre Geist des Frühchristentums zeigt sich besonders deutlich in den ältesten Teilen der Evangelien, wie sie in den christlichen Gemeinden bekannt waren, die sich noch nicht vom Judentum losgesagt hatten. Diese ältesten Teile können aus der gemeinsamen Quelle des Matthäus- und Lukas-Evangeliums rekonstruiert werden. Spezialisten auf dem Gebiet der Geschichte des Neuen Testaments bezeichnen sie als Text Q. Das grundlegende Werk auf diesem Gebiet ist jenes von Siegfried Schulz ([1972](#)), das zwischen einer älteren und einer jüngeren Überlieferung von „Q“ unterscheidet.

[\[21\]](#)

Wir finden dort als *zentrales Postulat*, dass der Mensch aller Habgier und allem Verlangen nach Besitztümern entsagen und sich vollständig vom Haben befreien müsse. Alle positiven ethischen Normen wurzeln dementsprechend im Ethos des Seins, des Teilens und der Solidarität. Diese grundlegende ethische Position gilt sowohl für das Verhältnis zum Mitmenschen als auch für das Verhältnis zu Dingen. Der radikale Verzicht auf die eigenen Rechte (Mt 5,39-42; Lk 6,29 f.) sowie die Forderung, seine Feinde zu lieben (Mt 5,44-48; Lk 6,27 f., 32-36)

unterstreicht noch radikaler als das „liebe deinen Nächsten“ des Alten Testaments (Lev 19,18) die vollständige Aufgabe aller Selbstsucht und die volle Verantwortung für den Mitmenschen. Die Forderung, nicht einmal über den Mitmenschen zu urteilen (Mt 7,1-5; Lk 6,37 f. 41 f.) ist eine Erweiterung des Prinzips, sein Ego zu vergessen und sich vollständig dem Verständnis und dem Wohlbefinden des anderen zu widmen.

Auch in Bezug auf Dinge wird der totale Verzicht auf das Haben gefordert. Die Urgemeinde bestand auf radikaler Lossagung von Eigentum; sie warnte vor der [II-312] Ansammlung von Reichtümern. „Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motten und Würmer sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo keine Motten und Würmer sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz“ (Mt 6,19 f.; vgl. Lk 12,33 f.). Im gleichen Geist sagt Jesus: „Wohl euch, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes“ (Lk 6,20; ebenso Mt. 5,3). Das Frühchristentum war in der Tat eine Gemeinschaft von Armen und Leidenden, die von der apokalyptischen Überzeugung erfüllt waren, dass die Zeit reif sei für das endgültige Verschwinden der bestehenden Ordnung, wie Gott es in seinem Heilsplan vorgesehen hatte.

Die apokalyptische Vorstellung vom „Jüngsten Gericht“ war eine Version der damals im Judentum verbreiteten messianischen Idee. Der endgültigen Erlösung und dem Gericht würde eine Zeit des Chaos und der Zerstörung vorausgehen, die so schrecklich sein würde, dass talmudische Rabbinen Gott baten, ihnen zu ersparen, in dieser vormessianischen Zeit zu leben. Das Neue am Christentum war, dass Jesus und seine Anhänger glaubten, diese Zeit sei bereits gekommen (oder stehe unmittelbar bevor) bzw. habe mit dem Erscheinen Jesu begonnen.

In der Tat liegt es nahe, eine Beziehung zwischen der Situation des Frühchristentums und dem herzustellen, was heute in der Welt vor sich geht. Nicht wenige Menschen, darunter mehr Wissenschaftler als religiöse Menschen (mit Ausnahme der „Zeugen Jehovas“) glauben, dass wir uns der endgültigen Weltkatastrophe nähern. Dies ist eine rationale und wissenschaftlich fundierte Vision. Die Lage der ersten



Christen war eine ganz andere. Sie lebten in einem kleinen Teil des Römischen Reiches, das sich auf dem Höhepunkt seiner Macht und seines Ruhmes befand. Es gab keine alarmierenden Anzeichen einer bevorstehenden Katastrophe. Dennoch war diese kleine Schar armer palästinensischer Juden überzeugt, dass diese mächtige Welt bald zusammenbrechen werde. In der realen Welt erwies sich diese Überzeugung freilich als irrig. Da Jesus nicht wieder auf Erden erschien, wurden sein Tod und seine Auferstehung in den Evangelien als Beginn des neuen Zeitalters interpretiert, und nach Konstantin versuchte man, die Mittlerrolle Jesu auf die päpstliche Kirche zu übertragen. Schließlich sah sich die Kirche, zwar nicht in der Theorie, aber faktisch als Ersatz für das neue Zeitalter.

Man muss das Frühchristentum ernster nehmen, als dies gemeinhin getan wird, um den fast unglaublichen Radikalismus dieser kleinen Gemeinschaft ermessen zu können, die, auf „nichts anderes“ als ihre moralische Überzeugung gestützt, den Stab über die bestehende Welt brach. Die Mehrheit der Juden<sup>[22]</sup> wählte jedoch einen anderen Weg. Sie weigerten sich zu glauben, dass eine neue Ära begonnen habe, und warteten weiterhin auf den wahren Messias, der kommen werde, wenn die Menschheit (und nicht nur die Juden) das Stadium erreicht habe, in dem es möglich ist, das Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe in einem historischen statt einem eschatologischen Sinn zu errichten.

Die jüngere Überlieferungsschicht von „Q“ entstand in einem späteren Entwicklungsstadium des Frühchristentums. Auch hier finden wir das gleiche Prinzip. Die Geschichte von Jesu Versuchung durch den Satan drückt es in sehr deutlicher Form [II-313] aus. In dieser Geschichte werden Besitz- und Machtgier als Manifestationen der Orientierung am Haben verurteilt. Auf die erste Versuchung, Steine in Brot zu verwandeln, die das Verlangen nach materiellen Dingen symbolisiert, antwortet Jesus: „Nicht nur von Brot lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“ (Mt 4,4; Lk 4,4). Darauf versucht Satan Jesus mit dem Versprechen, ihm vollständige Macht über die Natur zu verleihen (das Gesetz der Schwerkraft aufzuheben) und schließlich mit uneingeschränkter Macht mit der Herrschaft über alle Königreiche der Erde. Jesus lehnt ab (Mt 4,5-10; Lk 4,5-12).

(Rainer Funk hat mich auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass die Versuchung in der Wüste stattfindet, wodurch das Thema des Exodus erneut aufgegriffen wird.)

Jesus und Satan erscheinen hier als Repräsentanten zweier entgegengesetzter Prinzipien. Satan ist der Vertreter des materiellen Konsums und der Macht über die Natur und den Menschen. Jesus ist die Verkörperung des Seins und der Idee, dass Nichthaben die Voraussetzung des Seins ist. Die Welt ist seit der Zeit der Evangelien den Grundsätzen des Teufels gefolgt; doch selbst der Sieg dieser Prinzipien hat die Sehnsucht nach der Verwirklichung des wahren Seins nicht auslöschen können, die Jesus und viele große Meister vor und nach ihm aussprachen.

Der ethische Rigorismus, der sich in der Ablehnung der Habenorientierung zugunsten der Orientierung am Sein äußert, findet sich auch bei den jüdischen Orden wie dem der Essener und jenem, aus dem die Toten-Meer-Dokumente stammen. Durch die ganze Geschichte des Christentums hat sich diese Tradition in den Mönchsorden fortgesetzt, die auf dem Gelübde von Armut und Eigentumslosigkeit beruhten. andere Bekundungen der radikalen Ansichten des Frühchristentums findet man – in unterschiedlicher Betonung – in den Schriften der Kirchenväter, die dabei auch von den Gedanken der griechischen Philosophie zum Thema Privateigentum oder gemeinsames Eigentum beeinflusst sind. Aus Raumgründen kann ich diese Lehren nicht in Einzelheiten behandeln und noch weniger die theologische und soziologische Literatur hierzu. (Vgl. auch die Beiträge von A. F. Utz (1953) und O. Schilling (1908) und die dort genannte Literatur.)

Obgleich große Unterschiede im Grad der Radikalität und auch ein Nachlassen im Zuge der Wandlung der Kirche zu einer mächtigen Institution festzustellen sind, waren sich die frühen Denker der Kirche unleugbar in der scharfen Verdammung von Luxus und Habgier und der Verachtung des Reichtums einig.

Justin schreibt Mitte des 2. Jahrhunderts: „Wir, die wir Reichtümer (bewegliche Güter) und Besitz (damit sind die unbeweglichen Güter gemeint) über alles liebten, machen jetzt auch das, was wir bereits haben, zum Gemeingut und teilen es mit dem Dürftigen“ (zit. nach [O.](#)

[Schilling, 1908](#), S. 24). Im Diognetbrief (2. Jahrhundert) gibt es eine interessante Passage, die uns an alttestamentliche Gedanken zur Heimatlosigkeit erinnert: „Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland ist ihnen Fremde“ (a.a.O.). Tertullian (3. Jahrhundert) leitete allen Handel von der Habsucht ab und bestritt dessen Notwendigkeit unter Menschen, die von Gier frei sind. Er erklärt, dass der Handel immer mit der Gefahr des Götzendienstes verknüpft sei. Geiz nennt er die Wurzel allen Übels. (Vgl. [O. Schilling, 1908](#); [K. Farner, 1947](#); [T. Sommerlad, 1903](#).) [II-314]

Für Basilius wie für die anderen Kirchenväter ist der Zweck aller materiellen Güter, den Menschen zu dienen; charakteristisch für ihn ist die Frage: „Wer einem ein Kleid wegnimmt, der wird Dieb genannt; wer aber den Nackten nicht kleidet, ob er's gleich könnte, verdient der eine andere Bezeichnung?“ (zit. nach [K. Farner, 1947](#), S. 64). Basilius betont die ursprüngliche Gemeinsamkeit der Güter, und einige Autoren meinen, er vertrete kommunistische Tendenzen. Ich schließe diese kurze Skizze mit der Warnung des Chrysostomus (4. Jahrhundert), überflüssige Güter brauchten weder erzeugt noch verbraucht zu werden: „Sage nicht, ich verzehre das Meinige; du tust es von Fremden; der schwelgerische, egoistische Gebrauch macht, was dein ist, zu fremdem Gut; darum nenne ich es fremdes Gut, weil du es hartherzig verzehrst und behauptest, es sei recht, dass du allein von den Dingen lebest“ (zit. nach [O. Schilling, 1908](#), S. 111).

Ich könnte noch seitenweise die Ansicht der Kirchenväter zitieren, dass privates Eigentum und der egoistische Gebrauch jedes Eigentums unmoralisch sei. Jedoch zeigen schon die vorstehenden Zitate die Fortdauer der Ablehnung einer Habenorientierung vom Alten Testament über das Frühchristentum bis zu späteren Jahrhunderten. Sogar Thomas von Aquin, der die offen kommunistischen Sekten bekämpft, kommt zu dem Schluss, dass die Institution des Privateigentums nur insofern gerechtfertigt ist, als es am besten dem Zweck diene, die Wohlfahrt aller zu ermöglichen. Der klassische Buddhismus betont noch stärker als das Alte und Neue Testament, welche zentrale Bedeutung es habe, dem Begehren zu entsagen, dem Begehren nach Besitz jeder Art, einschließlich des eigenen Ego, nach einer überdauernden Substanz, ja selbst nach der eigenen

Vollkommenheit. (Für ein tieferes Verständnis des Buddhismus verweise ich auf Nyānaponika Mahāthera, [1962](#), [1970](#) und [1971](#).)

## Meister Eckhart (1260-1327)

Eckhart hat den Unterschied zwischen den Existenzweisen des Habens und des Seins mit einer Eindringlichkeit und Klarheit beschrieben und analysiert, wie sie von niemandem je wieder erreicht worden ist. Er war eine der führenden Persönlichkeiten des Dominikanerordens in Deutschland, ein gelehrter Theologe, der bedeutendste Vertreter der deutschen Mystik und ihr tiefster und radikalster Denker. Der größte Einfluss ging von seinen deutschen Predigten aus, nicht nur auf seine Zeitgenossen und Schüler, sondern auch auf deutsche Mystiker nach ihm und heute wieder auf viele Menschen, die einen Wegweiser zu einer nicht-theistischen, vernünftigen und dennoch „religiösen“ Lebensphilosophie suchen.

Meine Quellen für die Eckhart-Zitate in diesem Abschnitt sind Joseph Quints große Eckhart-Ausgabe *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke*. Wenn immer es möglich ist, zitiere ich jedoch aus der Sammlung *Deutsche Predigten und Traktate*, die Josef. Quint im Hanser Verlag herausgegeben hat. Diese Sammlung ([J. Quint, 1977](#)) enthält nur Texte, die als authentisch erwiesen sind. Texte, bei denen noch nicht sichergestellt ist, dass Meister Eckhart ihr Autor ist, zitiere ich nach der Ausgabe von Franz Pfeiffer ([1857](#)). [II-315]

## Eckharts Begriff des Habens

Die klassische Quelle für Eckharts Ansichten über die Existenzweise des Habens ist seine Predigt über die Armut, die vom Text des Matthäus-Evangeliums (5,3) ausgeht: „Selig sind die geistlich Armen; denn ihrer ist das Reich der Himmel.“ Eckhart erörtert in dieser Predigt die Frage, was geistige Armut sei. Er erklärt zu Beginn, dass er nicht von *äußerer*, d. h. materieller Armut spreche, obwohl diese gut und lobenswert sei. Er möchte auf die *innere* Armut eingehen, auf jene

Armut, von der im Evangelium die Rede ist.

Innere Armut definiert er so: „Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*“ (J. Quint, 1977, S. 303). Wer ist dieser Mensch, der nichts *will*? Üblicherweise würden wir dies auf einen Menschen beziehen, der ein asketisches Leben gewählt hat. Aber das meint Eckhart nicht. Er schilt diejenigen, die Bedürfnislosigkeit als Bußübung und äußerlich religiöse Übung begreifen. Von Leuten mit dieser Überzeugung meint er, dass sie an ihrem selbstsüchtigen Ich festhalten. „Diese Menschen heißen heilig auf Grund des äußeren Anscheins; aber von innen sind sie Esel, denn sie erfassen nicht den eigentlichen Sinn göttlicher Wahrheit“ (a.a.O., S. 304).

Eckhart geht es um die Art von Haben-Wollen, die auch eine fundamentale Kategorie des buddhistischen Denkens ist: Gier, Habsucht und Egoismus. Buddha sah das Begehren als Ursache des menschlichen Leidens an; nicht die Lebensfreude als solche. Wenn Eckhart davon spricht, dass man keinen Willen haben soll, so meint er damit nicht, dass man schwach sein sollte. Er redet von jener Art von Willen, der identisch ist mit der Begierde, von der man *getrieben* wird – die also recht betrachtet *kein* Wille ist. Eckhart geht so weit zu fordern, dass man nicht einmal wünschen sollte, Gottes Willen zu tun – da auch das eine Begierde sei. *Der Mensch, der nichts will, ist der Mensch, der keine Begierde nach irgendetwas hat*: dies ist die Quintessenz des Eckhartschen Begriffs der „Abgeschiedenheit“.

Wer ist der Mensch, der nichts *weiß*? Erhebt Eckhart einen dummen, unwissenden Menschen, eine ungebildete, unkultivierte Kreatur zum Ideal? Wie hätte er das gekonnt, da er selbst ein Mann großer Bildung und großen Wissens war, was er nie zu verbergen oder herabzuspielen suchte, und da sein Hauptanliegen darin bestand, die Ungebildeten zu bilden?

Was Eckhart meint, wenn er davon spricht, dass man *nichts wissen solle*, hat zu tun mit dem Unterschied zwischen dem Wissen in der Weise des Habens und dem *Akt der Erkenntnis*, das heißt dem Vordringen zu den Wurzeln und damit zur Ursache einer Sache. Eckhart unterscheidet sehr klar zwischen einem bestimmten Gedanken und dem *Denkprozess*. Er betont, es sei besser, Gott zu erkennen, als ihn zu lieben: „Die Liebe weckt das Begehren, das

Verlangen. Das Erkennen hingegen legt keinen einzigen Gedanken hinzu, vielmehr löst es ab und trennt sich ab und läuft vor und berührt Gott, wie er nackt ist, und erfasst ihn einzig in seinem Sein“ ([J. Quint, 1977](#), S. 238).

Aber auf einer anderen Ebene (und Eckhart spricht durchgehend auf mehreren Ebenen) geht Eckhart noch viel weiter. Er schreibt:

Zum anderen Male ist das ein armer [II-316] Mensch, der nichts *weiß*. Wir haben gelegentlich gesagt, dass der Mensch so leben sollte, dass er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebte. Jetzt aber sagen wir's anders und wollen weitergehend sagen: Der Mensch, der diese Armut haben soll, der muss so leben, dass er nicht [einmal] *weiß*, dass er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe; er muss vielmehr so ledig sein alles Wissens, dass er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, dass Gott in ihm lebt; mehr noch: er soll ledig sein alles Erkennens, das in ihm lebt. Denn, als der Mensch (noch) im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nicht ein anderes; vielmehr, was da lebte, das war er selber. So denn sagen wir, dass der Mensch so ledig sein soll seines eigenen Wissens, wie er's tat, als er (noch) nicht war, und er lasse Gott wirken, was er wolle, und der Mensch stehe ledig. ([J. Quint, 1977](#), S. 305.)

Um Eckharts Standpunkt verstehen zu können, muss man sich über den eigentlichen Sinn dieser Worte klar werden. Wenn er sagt, dass „der Mensch so ledig sein soll seines eigenen Wissens“ ([a.a.O.](#)), so meint er damit nicht, man solle vergessen, was man weiß, sondern *dass* man weiß. Das bedeutet, dass man sein Wissen nicht als einen Besitz ansehen soll, der einem ein Gefühl der Sicherheit und Identität verleiht; man sollte von seinem Wissen nicht „erfüllt“ sein, man sollte sich nicht daran festklammern, nicht danach begehren. Wissen sollte nicht die Eigenart eines Dogmas annehmen, das uns versklavt. All dies gehört der Existenzweise des Habens an.

In der Weise des Seins ist Wissen nichts anderes als der eindringende Denkvorgang als solcher – Denken, das nie den Wunsch verspürt, stillzustehen, um Gewissheit zu erlangen.

Eckhart fährt fort:

Die dritte Armut aber, von der ich nun reden will, die ist die äußerste Armut: es ist die, dass der Mensch nichts *hat*. Nun gebt hier genau acht! Ich habe es (schon) oft gesagt, und große Meister sagen es auch: der Mensch solle aller Dinge und aller Werke, innerer wie äußerer, so ledig sein, dass er eine eigene Stätte Gottes sein könne, darin Gott zu wirken vermöge. Jetzt aber sagen wir anders. Ist es so, dass der Mensch ledig steht aller Kreaturen und Gottes und seiner selbst, steht es aber noch so mit ihm, dass Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch (noch) nicht arm in der äußersten Armut. Denn Gott strebt für sein Wirken nicht danach, dass der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern *das* (nur) ist Armut im Geiste, wenn der Mensch so ledig Gottes und aller seiner Werke steht, dass Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will -, und dies tut er (gewiss) gern.

So denn sagen wir, dass der Mensch so arm dastehen müsse, dass er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er (noch) Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, dass er mich „Gottes“ quitt mache. ([J. Quint, 1977](#), S. 307 f.)

Eckhart hätte seine Auffassung vom Nichthaben nicht radikaler formulieren können. Zunächst sollen wir frei von eigenen Dingen und Handlungen sein. Das heißt nicht, dass wir weder etwas besitzen, noch dass wir nichts tun sollen; es bedeutet, dass wir an das, was wir besitzen und tun, nicht gebunden, gefesselt, gekettet sein sollen – nicht einmal an Gott. [II-317]

Eckhart nähert sich dem Problem des Habens aus anderer Sicht, wenn er den Zusammenhang zwischen Besitz und Freiheit erörtert. Die Freiheit des Menschen ist in dem Maße eingeschränkt, in dem wir an Besitz, Werken und letztlich an unserem eigenen Ich hängen. Durch die Bindung an unser eigenes Ich (Quint übersetzt in seiner Einleitung zum Sammelband das mittelhochdeutsche Wort „eigenschaft“ mit „Ichbindung“ oder „Ichsucht“) stehen wir uns selbst im Wege und können nicht Frucht tragen, uns selbst nicht voll verwirklichen. (Vgl.

J. Quint, 1977, S. 29.) Ich stimme Dietmar Mieth (1971, S. 15) vollkommen zu, wenn er schreibt: „So scheint Freiheit als Bedingung wahrer Fruchtbarkeit für den Meister nichts anderes als Selbstaufgabe zu sein“, so wie Liebe im paulinischen Sinne frei von aller Ichbindung ist. Freiheit im Sinne von Ungebundenheit und Befreitsein von der Sucht, an Dingen und am eigenen Ich festzuhalten, ist die Voraussetzung für Liebe und für produktives Sein. Laut Eckhart ist unser Ziel als Menschen, uns aus den Fesseln der Ichbindung und der Egozentrik, das heißt von der Existenzweise des Habens zu befreien, um zum vollen Sein zu gelangen. Ich bin keinem Autor begegnet, dessen Gedanken über die Natur der Habenorientierung bei Eckhart meinem eigenen Denken so nahe kommen wie die von Dietmar Mieth. Er spricht (1971, S.138 f.) von der „Besitzstruktur des Menschen“ soviel ich sehen kann im gleichen Sinn, in dem ich von der „Existenzweise des Habens“ oder der „Habenstruktur der Existenz“ spreche. Auch bezieht er sich auf den Marxschen Begriff der „Expropriation“, wenn er vom Durchbruch der inneren Besitzstruktur spricht, und fügt hinzu, dass sie die radikalste Form der Expropriation ist.

In der Existenzweise des Habens sind nicht die verschiedenen *Objekte* des Habens das Entscheidende, sondern die ganze Einstellung.

Alles und jedes kann zum Objekt der Begierde werden: Gegenstände des täglichen Lebens, Besitz, Rituale, gute Taten, Wissen und Gedanken. All diese Dinge sind nicht an sich „schlecht“, sie werden schlecht, das heißt, sie blockieren unsere Selbstverwirklichung, wenn wir uns an sie klammern, wenn sie zu Ketten werden, die unsere Freiheit einschränken.

## Eckharts Begriff des Seins

Eckhart verwendet „Sein“ in zwei verschiedenen, wenn auch verwandten Bedeutungen. In einem engeren, psychologischen Sinn bezeichnet er mit Sein die *wirklichen* und oft unbewussten Motivationen, die den Menschen antreiben, im Gegensatz zu seinen Taten und Meinungen für sich genommen, losgelöst von der handelnden, denkenden Person. Quint nennt Eckhart mit Recht einen



„genialen Seelenanalytiker“: „Eckhart wird nicht müde, die geheimsten Bindungen des menschlichen Tuns und Lassens, die verstecktesten Regungen der Ichsucht, der Absichtlichkeit und ‚Meinung‘ aufzudecken, das verzückte Schielen nach Dank und Gegengabe zu brandmarken.“ ([J. Quint, 1977](#), S. 29.)

Diese Einsicht Eckharts in die verborgenen Motive spricht den Leser an, der Freud kennt, der die Naivität der Ansichten vor Freud und der noch immer kursierenden behavioristischen Theorien hinter sich gelassen hat, die vertreten, dass Verhalten und [II-318] Meinung endgültige Daten seien, die man so wenig in ihre Bestandteile zerlegen kann, wie man das am Anfang dieses Jahrhunderts vom Atom gedacht hatte. Eckhart gab seiner Ansicht an vielen Stellen Ausdruck. Charakteristisch ist seine Warnung: „Die Leute brauchten nicht soviel nachzudenken, was sie *tun* sollen; sie sollten vielmehr bedenken, was sie *wären*“ ([a.a.O.](#), S. 57). Gewicht soll darauf liegen, gut zu *sein*, und nicht darauf, wie viel oder was zu tun ist. Wichtig sind die Fundamente, auf denen unser Tun steht. Unser Sein ist die Realität, der Geist, der uns bewegt, der Charakter, der unser Verhalten bestimmt; im Gegensatz dazu sind die Taten und Überzeugungen, die von unserem dynamischen Kern abgetrennt sind, nicht real.

Die zweite Bedeutung von Sein ist umfassender und fundamentaler: Sein ist Leben, Tätigsein, Geburt, Erneuerung, Ausfließen, Verströmen, Produktivität. In diesem Sinn ist es das Gegenteil von Haben, von Ichbindung und Egoismus. Sein im Sinne Eckharts heißt aktiv sein im klassischen Sinn, als produktiver Ausdruck der dem Menschen eigenen Kräfte, es heißt nicht „geschäftig“ sein im modernen Sinn. Aktivität bedeutet bei ihm „aus sich selbst ausgehen“ ([J. Quint, 1977](#), S. 181), was er in vielen Bildern beschreibt: Er nennt Sein einen Vorgang des „Kochens“, des „Sich-selbst-Gebärens“, etwas, das „in sich selbst und über sich selbst verfließt“ ([a.a.O.](#), S. 34 f.). Manchmal benützt er das Symbol des Laufens, um den aktiven Charakter zu beschreiben: „lauf in den Frieden! Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, und zwar in den Frieden, der ist ein himmlischer Mensch. Der Himmel läuft beständig um, und im Laufe sucht er Frieden“ ([a.a.O.](#), S.188). Eine andere Definition von Aktivität ist, wenn Eckhart sagt, dass ein aktiver,

lebendiger Mensch einem Gefäß gleiche, das wächst, wenn es gefüllt und doch nie voll werde.

Das Ausbrechen aus der Existenzweise des Habens ist die Voraussetzung jeder echten Aktivität. In Eckharts ethischem System ist die höchste Tugend der Zustand produktiven inneren Tätigseins, dessen Voraussetzung die Überwindung jeglicher Form von Ichbindung und Gier ist.

Zweiter Teil:

Analyse der grundlegenden  
Unterschiede zwischen den beiden  
Existenzweisen

## 4 Die Existenzweise des Habens

### Die gewinnorientierte Gesellschaft – Basis für die Existenzweise des Habens

Da wir in einer Gesellschaft leben, die auf den drei Säulen Privateigentum, Profit und Macht ruht, ist unser Urteil äußerst voreingenommen. Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen sind die geheiligten und unveräußerlichen Rechte des Individuums in der Industriegesellschaft.<sup>[23]</sup> Dabei spielt weder eine Rolle, woher das Eigentum stammt, noch ist mit seinem Besitz irgendeine Verpflichtung verbunden. Das Prinzip lautet: „Es geht niemanden etwas an, wo und wie mein Eigentum erworben wurde oder was ich damit tue. Mein Recht ist uneingeschränkt und absolut – solange ich nicht gegen die Gesetze verstoße.“

Diese Form des Eigentums wird Privateigentum (von lat. *privare* = berauben) genannt, weil sie andere von dessen Gebrauch und Genuss ausschließt und mich zu seinem Besitzer, seinem einzigen Herrn macht. Diese Form von Eigentum ist angeblich etwas Natürliches und Universales, während sie in Wirklichkeit eher die Ausnahme als die Regel darstellt, wenn wir die gesamte menschliche Geschichte einschließlich der Prähistorie betrachten, insbesondere jene außereuropäischen Kulturen, in welchen die Wirtschaft nicht Vorrang vor allen anderen Lebensbereichen hatte. Neben dem Privateigentum gibt es Begriffe wie *selbstgeschaffenes Eigentum*, das ausschließlich das Ergebnis eigener Arbeit ist, *eingeschränktes Eigentum*, das durch die Verpflichtung eingeschränkt ist, seinen Mitmenschen zu helfen, *funktionales* oder *persönliches Eigentum*, zu dem sowohl Werkzeuge

als auch Gebrauchs- und Genussgegenstände zählen, und *gemeinsames Eigentum* wie beispielsweise im israelischen Kibbuz, wobei die Gruppe die gemeinsamen Güter im Geiste der Brüderlichkeit teilt. [II-321]

Die in der Gesellschaft geltenden Normen prägen auch den Charakter ihrer Mitglieder („Gesellschafts-Charakter“). Sie sind in unserem Fall von dem Wunsch gekennzeichnet, Eigentum zu erwerben, um es zu behalten und zu vermehren, das heißt Profit zu machen. Doch die überwiegende Mehrheit besitzt nichts, und es stellt sich daher die komplizierte Frage, wie Menschen ohne Eigentum die Leidenschaft entwickeln können, dieses zu erwerben und zu behalten. Wie kann man sich als Eigentümer fühlen, ohne Eigentum zu besitzen?

Wie wir alle wissen, ist die Frage nicht schwer zu beantworten. Erstens besitzen selbst die Leute, die fast nichts besitzen, *irgendetwas*, und sie hängen an ihrer bescheidenen Habe ebenso sehr wie der Vermögende an seinem Kapital. Zweitens sind sie von dem Wunsch besessen, ihren Besitz zu behalten und zu mehren, und sei es um noch so winzige Beträge (beispielsweise, indem sie da und dort ein paar Pfennige sparen). Der größte Genuss liegt überdies vielleicht nicht im Besitz von materiellen Dingen, sondern von Lebewesen. In der patriarchalischen Gesellschaft war selbst der ärmste Mann noch Eigentümer seiner Frau, seiner Kinder und seines Viehs, als deren absoluter Herr er sich fühlen durfte. Zumindest für den Mann in der patriarchalischen Gesellschaft gilt: Viele Nachkommen zu haben ist der einzige Weg, Menschen zu besitzen, ohne dafür arbeiten zu müssen und ohne Investition von Kapital. Wenn man bedenkt, dass die Frau die ganze Last zu tragen hat, ist kaum zu leugnen, dass die Erzeugung von Nachkommenschaft in der patriarchalischen Gesellschaft ein Vorgang rücksichtsloser Ausbeutung der Frauen ist. Die Mütter ihrerseits schwingen sich zu Eigentümern ihrer Kinder auf, solange diese klein sind. Das ist ein endloser Teufelskreis: Die Ehemänner beuten ihre Frauen aus, die ausgebeutete Frau beutet die kleinen Kinder aus, die heranwachsenden Männer schließen sich ihren Vätern an, um die Frauen auszubeuten.

Die Vorherrschaft des Mannes in einer patriarchalischen Ordnung hat etwa sechs oder sieben Jahrtausende ange dauert, und wenn sie auch

zu zerbröckeln beginnt, ist sie noch keineswegs verschwunden, besonders in den ärmeren Ländern und in den unteren Klassen der reichen Länder. Die Emanzipation von Frauen, Kindern und Jugendlichen scheint von der Steigerung des Lebensstandards abzuhängen. Wenn sich die patriarchalische Form des Besitzes von Personen allmählich überholt, wie wird der Durchschnittsbürger der voll entwickelten Industriestaaten seine Leidenschaft stillen, Besitz anzuhäufen, zu erhalten und zu vermehren? Die Antwort liegt in der Ausdehnung des Besitzbereiches auf Freunde, Liebespartner, Gesundheit, Reisen, Kunstgegenstände, auf Gott und auf das eigene Ich. Eine hervorragende Darstellung der bürgerlichen Besitzbesessenheit hat Max Stirner (1893) gegeben. Menschen werden in Dinge verwandelt, ihr Verhältnis zueinander nimmt Besitzcharakter an. Der „Individualismus“, der im positiven Sinn Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln bedeutet hatte, läuft im negativen Sinn auf „Selbst-Besitz“ hinaus – das Recht (und die Pflicht), seine Energie in den Dienst des eigenen Erfolges zu stellen.

Das wichtigste Objekt des Besitzgefühls ist das eigene Ich. Das eigene Ich umfasst vieles: unseren Namen, unseren sozialen Status, unsere Besitztümer (unseres Wissens), das Bild, das wir von uns selbst haben (anderen vermitteln wollen). Unser eigenes Ich ist eine ideale Qualität [II-322] wie Wissen und Können und andere fiktiven Qualitäten, die wir um einen realen Kern herum anordnen. Das Wesentliche ist jedoch nicht so sehr der Inhalt, aus dem das eigene Ich besteht, sondern die Tatsache, dass wir unser Ich als Ding empfinden, das wir besitzen, und dass dieses „Ding“ die Basis unserer Identitätserfahrung ist.

Bei dieser Darstellung des Besitzdenkens müssen wir einen wichtigen Umstand berücksichtigen: den Wandel, den das Verhältnis zum Besitz seit dem 19. Jahrhundert durchgemacht hat. Die früher herrschende Bindung an den Besitz scheint in den Jahrzehnten seit Ende des Ersten Weltkrieges fast völlig verschwunden zu sein. Früher hegte und pflegte man alles, was man besaß, und benützte es solange nur irgend möglich. Man kaufte, um zu *behalten*. Das Motto lautete: „Alt ist schön!“ Heute kauft man, um *wegzuwerfen*. Verbrauchen, nicht bewahren, lautet die Devise. Ob es sich um ein Auto, ein

Kleidungsstück oder ein technisches Gerät handelt, man kauft es, und nachdem man es einige Zeit benützt hat, ist man es leid und brennt darauf, sich das neueste Modell zuzulegen. Erwerben – vorübergehend besitzen und benützen – wegwerfen (oder wenn möglich profitabel gegen ein besseres Modell eintauschen) bzw. aufs Neue erwerben: Das ist der Kreislauf; sein Motto lautet: „Neu ist schön!“

Das auffälligste Beispiel der heutigen Konsummentalität ist der Besitz eines Autos. Unsere ganze Wirtschaft ist auf die Produktion von Automobilen ausgerichtet, und unser Leben ist weitgehend durch deren Konsum bestimmt: Unsere Epoche kann mit Recht das „Automobilzeitalter“ genannt werden.

Der Besitz eines Autos erscheint denjenigen, die eines haben, als vitale Notwendigkeit, allen übrigen, die diesen Besitz erst anstreben, als Inbegriff des Glücks, besonders in den sogenannten „sozialistischen Staaten“. Dennoch ist die Zuneigung zum eigenen Wagen nicht tief und dauerhaft, sie ist von kurzer Dauer, denn die Besitzer wechseln ihre Wagen häufig; nach ein, zwei Jahren hat man das alte Auto satt und hält Ausschau nach einem neuen, wobei möglichst ein „gutes Geschäft“ dabei herauspringen soll. Das ganze Unternehmen scheint ein Spiel zu sein, in dem sogar unlautere Mittel ab und zu eine Rolle spielen, und man genießt das „gute Geschäft“ fast ebenso und mehr als das, was man am Ende dabei gewinnt: das brandneue Modell eines Wagens.

Zwischen dem Verhältnis zum Auto als einem Besitzobjekt und der Tatsache, dass das Interesse am jeweiligen Modell so kurzlebig ist, scheint ein eklatanter Widerspruch zu bestehen. Bei der Suche nach der Lösung dieses Rätsels muss man mehrere Faktoren berücksichtigen. Zunächst ist die Beziehung zum Auto entpersönlicht worden. Das Auto ist kein konkretes Objekt, an dem ich hänge, sondern ein Symbol meines Status, meines Ichs, eine Ausdehnung meiner Macht. Mit dem Kauf eines Autos erwerbe ich faktisch ein neues Teil-Ich. Zweitens vervielfacht sich der mit dem Erwerb verbundene Lustgewinn, wenn ich nicht alle sechs, sondern alle zwei Jahre den Wagen wechsele; der Akt des Besitzergreifens ist eine Art Defloration, eine Steigerung des Gefühls, über etwas die Herrschaft zu haben, und je öfter ich das erlebe, desto größer ist mein

Triumphgefühl. Drittens bietet der Autowechsel jedes Mal aufs Neue die Chance, beim Tausch einen Profit zu machen, ein Wunsch, der im heutigen Menschen tief verwurzelt ist. Ein weiteres, viertes Element ist von großer Bedeutung: [II-323] das Bedürfnis nach *neuen* Reizen, da die alten nach kurzer Zeit schal und uninteressant werden. In meiner Untersuchung *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a, GA VII, S. 214-219) habe ich zwischen „aktivierenden“ und „einfachen“ Reizen unterschieden<sup>[24]</sup> und habe folgende Formulierung vorgeschlagen: „Je ‘einfacher’ (reflexhafter) ein Stimulus ist, umso häufiger muss er sich in Bezug auf seine Intensität bzw. Art ändern; je aktivierender er ist, umso länger bleibt seine Stimulierungsfähigkeit erhalten und umso weniger ist es notwendig, ihn nach Intensität und Inhalt zu verändern“ (a.a.O., S. 218).

Der fünfte und wichtigste Faktor liegt in der Veränderung des Gesellschafts-Charakters im Laufe des letzten Jahrhunderts vom „hortenden“ hin zum Marketing-Charakter. Die Habenorientierung verschwindet damit nicht, aber sie verändert sich erheblich. (Diese Entwicklung der Marketing-Orientierung behandle ich in Kapitel 7 dieses Buches (1976a) – GA II, S. 364-388.)

Gegenüber vielen anderen Personen hat man heute ein Besitzgefühl – gegenüber dem Arzt, Zahnarzt, Anwalt, dem Chef, dem Arbeiter. Das geht aus der Tatsache hervor, dass die Menschen dazu neigen, von *ihrem* Arzt, *ihrem* Zahnarzt, *ihren* Arbeitern usw. zu sprechen. Abgesehen von Menschen gibt es eine endlose Reihe von Dingen und sogar Gefühlen, die als Eigentum erlebt werden, zum Beispiel Gesundheit und Krankheit. Leute, die über ihre Gesundheit sprechen, tun es im Gefühl des Besitzens, sie sprechen von *ihren* Krankheiten, *ihren* Operationen, *ihren* Behandlungen, *ihrer* Diät, *ihren* Medikamenten. Es ist eindeutig, dass Gesundheit und Krankheit als Besitz empfunden werden, und selbst mangelhafte Gesundheit zählt ebenso zum Besitzstand wie die Aktien eines Aktionärs, die einen Teil ihres Nominalwertes eingebüßt haben.

Auch Ideen und Überzeugungen können zu einem Teil des persönlichen Eigentums werden, von dem man sich trennen kann. Selbst Gewohnheiten werden als Besitz erlebt, beispielsweise von einem Menschen, der jeden Morgen zur gleichen Zeit das gleiche



Frühstück isst und der sich durch die kleinste Veränderung dieser Routine gestört fühlt, da diese Gewohnheit zu seinem Besitz wurde, dessen Verlust seine Sicherheit bedroht.

Es mag vielen Lesern als zu negativ und einseitig erscheinen, wenn ich die Existenzweise des Habens als allgegenwärtig darstelle – mit Recht. Ich wollte zunächst die in der Gesellschaft vorherrschende Einstellung beschreiben, um ein so klares Bild wie möglich zu zeichnen. Aber dieses Bild muss durch den Hinweis zurechtgerückt werden, dass in der jungen Generation eine Tendenz vorhanden ist, die im Gegensatz zur Einstellung der Mehrheit steht. Wir können hier Konsumgewohnheiten feststellen, die nicht versteckte Formen des Aneignens und Habens sind, sondern Ausdruck echter Freude an Aktivitäten, die man gerne ausübt, ohne einen „dauerhaften“ Gegenwert zu erwarten. Diese jungen Leute unternehmen lange und oft beschwerliche Reisen, um Musik zu hören, die ihnen gefällt, um einen Ort zu sehen, den sie sehen wollen, um Menschen zu treffen, die sie treffen wollen. Ob ihre Ziele tatsächlich so wertvoll sind, wie sie meinen, steht hier nicht zur Debatte; selbst wenn es ihnen an Ernst, gründlicher Vorbereitung oder Konzentrationsfähigkeit fehlt – diese jungen Menschen wagen es zu *sein* und fragen nicht, was sie für ihren Einsatz bekommen [II-324] oder was ihnen bleibt. Sie scheinen auch viel aufrichtiger zu sein als die ältere Generation. Ihre philosophischen und politischen Überzeugungen mögen oft naiv sein, aber sie polieren nicht ständig ihr Ich auf, um ein begehrtes „Objekt“ auf dem Markt zu sein. Sie schützen ihr Image nicht, indem sie ständig bewusst oder unbewusst lügen, sie verschwenden ihre Energie nicht vorwiegend damit, die Wahrheit zu verdrängen, wie die Mehrheit das tut. Nicht selten beeindruckt sie die Älteren, die insgeheim die Fähigkeit bewundern, die Wahrheit zu sehen und zu äußern, durch ihre Ehrlichkeit. Sie gehören politischen und religiösen Gruppen aller Schattierungen an, viele von ihnen vertreten jedoch keine bestimmte Ideologie oder Doktrin und können von sich selbst sagen, dass sie bloß „auf der Suche“ sind. Sie mögen sich noch nicht gefunden haben und auch kein Ziel, das ihrer Lebenspraxis Richtung gibt, aber sie streben, sie selbst zu sein, und nicht nach Besitz und Konsum.

Dieses positive Bild bedarf jedoch der Qualifizierung. Viele dieser

jungen Leute (und ihre Gesamtzahl ist seit dem Ende der sechziger Jahre merklich zurückgegangen) haben den Sprung von der „Freiheit von“ zur „Freiheit zu“ nicht geschafft. Sie rebellierten nur, ohne nach einem Ziel zu suchen, auf das sie sich hinbewegen konnten, außer dem Wunsch, frei von Restriktionen und Abhängigkeiten zu sein. Wie ihre bürgerlichen Eltern folgten sie der Devise, dass nur das Neue schön sei, und entwickelten ein fast phobisches Desinteresse an jeglicher Tradition und dem Denken der bedeutendsten Köpfe, die die Menschheit hervorgebracht hat. In einer Art von naivem Narzissmus glaubten sie, alles Entdeckungswerte selbst entdecken zu können. Im Grunde bestand ihr Ideal darin, wieder kleine Kinder zu werden, und Autoren wie Herbert Marcuse steuerten die willkommene Ideologie bei, Rückkehr zur Kindheit – nicht Entwicklung zur Reife – sei das Endziel des Sozialismus und der Revolution. Sie waren glücklich, solange sie jung waren und ihre Euphorie anhielt. Doch viele sind aus dieser Periode mit einem Gefühl tiefer Enttäuschung hervorgegangen, ohne zu fundierten Überzeugungen gelangt zu sein und ein Zentrum in sich selbst gefunden zu haben. Sie werden schließlich oft zu verbitterten, apathischen Menschen – oder zu unglücklichen Fanatikern der Zerstörung.

Nicht alle, die mit großen Hoffnungen begonnen haben, endeten in Enttäuschung, aber ihre Zahl ist leider nicht abschätzbar. Meines Wissens gibt es weder zuverlässige statistische Angaben noch fundierte Schätzungen, und selbst wenn solche Daten existierten, wäre es äußerst schwierig, die Motive des Einzelnen zu erkennen. Millionen von Menschen in Amerika und Europa suchen heute Kontakt zu Traditionen und Lehrmeistern, die ihnen den richtigen Weg zeigen sollen. Doch ein großer Teil dieser Heilslehren und ihrer Verkünder sind entweder betrügerisch oder disqualifizieren sich selbst durch die ihnen anhaftende Public-Relations-Mentalität, oder sie sind verquickt mit den finanziellen und Prestige-Interessen der sie verbreitenden Gurus. Manche Gläubige mögen trotz des Schwindels einen echten Nutzen aus den angebotenen Methoden ziehen, andere praktizieren sie ohne ernsthafte Bereitschaft zu innerer Veränderung. Doch die Zahl der Anhänger der neuen Heilslehren könnte nur durch eine detaillierte quantitative und qualitative Analyse der verschiedenen Gruppen eruiert werden.

Meiner persönlichen Einschätzung nach handelt es sich bei den jungen (und zum Teil [II-325] auch älteren) Leuten, die ernsthaft bemüht sind, vom Haben zum Sein überzugehen, nicht bloß um einige versprenkte Individuen. Ich glaube, dass sich eine ziemlich große Zahl von Gruppen und Einzelnen in diese Richtung bewegt und dass ihnen historische Bedeutung zukommt. Sie repräsentieren einen neuen Trend, der die Habenorientierung der Mehrheit transzendiert. Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte, dass eine Minorität den Kurs anzeigt, den die historische Entwicklung nehmen wird, und das Vorhandensein dieser Minorität ist einer der Faktoren, die hoffen lassen, dass es zu einer allgemeinen Abkehr von der heute vorherrschenden Einstellung vom Haben zum Sein hin kommen könnte. Diese Hoffnung ist umso realer, als es sich bei einigen der Faktoren, die diese neue Orientierung begünstigten, um historische Veränderungen handelt, die kaum reversibel erscheinen: der Zusammenbruch der patriarchalischen Herrschaft über die Frauen und der Herrschaft der Eltern über die Kinder. Während die politische Revolution des 20. Jahrhunderts, die Russische Revolution, als gescheitert gelten muss (es ist noch zu früh, um ein endgültiges Urteil über die Chinesische Revolution zu fällen), sind die siegreichen Revolutionen unseres Jahrhunderts, obwohl sie sich erst im Anfangsstadium befinden, die der Frauen und der Kinder sowie die sexuelle Revolution. Ihre Forderungen wurden bereits vom Bewusstsein der Mehrheit akzeptiert, und die alten Ideologien werden mit jedem Tag lächerlicher.

## Das Wesen des Habens

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

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

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

In letzter Konsequenz drückt die Aussage: „ich (Subjekt) habe O (Objekt)“, eine Definition meines Ichs durch meinen Besitz des Objekts aus. Das Subjekt bin nicht ich selbst, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität. Der Gedanke, der der Aussage „ich bin ich“ zugrunde liegt, ist *ich bin ich, weil ich X habe*; X sind dabei alle natürlichen Objekte und Personen, zu denen ich kraft meiner Macht, sie zu beherrschen und mir dauerhaft anzueignen, in Beziehung stehe. [II-326]

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

## Haben – Gewalt – Rebellion

Die Tendenz, ihrer eigenen Natur entsprechend zu wachsen, ist allen Lebewesen gemeinsam. Daher leisten wir jedem Versuch Widerstand, der uns daran hindern will, unserer Struktur gemäß zu wachsen. Um diesen Widerstand zu brechen, der bewusst oder unbewusst sein kann, ist physische oder psychische Gewalt nötig. Leblose Objekte widersetzen sich in verschiedenem Maß der Veränderung ihrer physikalischen Zusammensetzung durch die ihrer atomaren bzw. molekularen Struktur innewohnenden Energie. Aber sie wehren sich nicht dagegen, gebraucht zu werden. Die Anwendung heteronomer Gewalt gegen Lebewesen (das heißt der Druck, der auf uns ausgeübt wird, um uns in Richtungen zu zwingen, die unserer Struktur widersprechen und unserem Wachstum schaden) ruft Widerstand aller Art hervor, von offenem, wirksamem, direktem, aktivem Widerstand bis zu indirektem, nicht wirksamem und sehr häufig unbewusstem Widerstand.

Eingeschränkt wird die freie, spontane Willensäußerung des Säuglings, des Kindes, des Jugendlichen und schließlich des Erwachsenen, sein Verlangen nach Wissen und Wahrheit, sein Wunsch nach Zuneigung. Der im Wachstum begriffene Mensch wird gezwungen, die meisten seiner autonomen, echten Wünsche und Interessen und seinen eigenen Willen aufzugeben und einen Willen, Wünsche und Gefühle anzunehmen, die nicht aus ihm selbst kommen, sondern ihm durch die gesellschaftlichen Denk- und Gefühlsmuster aufgenötigt werden. Die Gesellschaft und die Familie als deren psychosoziale „Agentur“ haben ein schwieriges Problem zu lösen: *Wie breche ich den Willen eines Menschen, ohne dass dieser es merkt?*

Durch einen komplizierten Prozess der Indoktrination, durch ein System von Belohnungen, Strafen und entsprechender Ideologie wird diese Aufgabe im Großen und Ganzen jedoch so gut gelöst, dass die meisten Menschen glauben, ihrem eigenen Willen zu folgen, ohne sich bewusst zu sein, dass dieser konditioniert und manipuliert wurde.

Die größte Schwierigkeit bei dieser Unterdrückung des Willens besteht hinsichtlich der Sexualität, da wir es hier mit einem starken natürlichen Streben zu tun haben, das weniger leicht zu manipulieren ist als viele andere Wünsche. Aus diesem Grund wurde die Sexualität heftiger bekämpft als fast jedes andere menschliche Verlangen. Es erübrigt sich, die verschiedenen Formen von Diffamierung der

Geschlechtlichkeit aufzuzählen, von moralischer Verteufelung (Sexualität ist an sich böse) bis zu gesundheitlichen Argumenten (Masturbation ist schädlich). Die Kirche verbietet die [II-327] Geburtenkontrolle im Grunde nicht deshalb, weil sie um die Heiligkeit des Lebens besorgt ist (eine Besorgnis, die zur Ablehnung der Todesstrafe und einer Verdammung des Krieges führen würde), sondern um die Sexualität zu verunglimpfen, sofern sie nicht der Fortpflanzung dient.

Alle Anstrengungen zur Unterdrückung der Sexualität müssten schwer verständlich bleiben, wenn es nur um Sexualität an sich ginge. Aber nicht darum geht es, sondern das Brechen des menschlichen Willens ist der Grund, weshalb die Sexualität so verteufelt wird. Eine große Zahl der sogenannten primitiven Gesellschaften hat keinerlei sexuelle Tabus. Da sie ohne Ausbeutung und Unterdrückung leben; brauchen sie nicht den Willen des Individuums zu brechen. Sie können es sich leisten, die Sexualität nicht zu stigmatisieren und sexuelle Beziehungen ohne Schuldgefühle zu genießen. Das Bemerkenswerte ist, dass die sexuelle Freiheit in diesen Gesellschaften nicht zu sexuellen Exzessen führt, sondern dass sich nach einer Periode relativ kurzfristiger sexueller Beziehungen Paare zusammenschließen, die kein Verlangen nach Partnertausch haben, die aber ungehindert auseinandergehen können, sobald die Liebe erlischt. Freude an der Sexualität ist bei diesen nicht besitzorientierten Gesellschaften ein Ausdruck des Seins, nicht das Resultat sexueller Besitzgier. Ich will damit nicht sagen, dass wir zur Lebensweise dieser primitiven Gesellschaften zurückkehren sollten. Selbst wenn wir das wollten, könnten wir es nicht, aus dem einfachen Grund, weil der Prozess der Individuation und individuellen Differenzierung bzw. Distanzierung, den die Zivilisation mit sich brachte, der Liebe eine andere Qualität verliehen hat, als diese in den primitiven Gesellschaften hatte. Wir können uns nur weiterentwickeln, nicht regredieren.

Worauf es ankommt, ist die Tatsache, dass neue Formen der Besitzlosigkeit die sexuelle Gier beseitigen werden, die für alle am Haben orientierten Gesellschaften charakteristisch ist.<sup>[25]</sup>

Aber das Brechen sexueller Tabus führt nicht an sich zu größerer Freiheit; die Rebellion ertrinkt gewissermaßen in der sexuellen

Befriedigung und den darauffolgenden Schuldgefühlen. Nur die Erreichung innerer Unabhängigkeit öffnet die Tür zur Freiheit und beseitigt den Drang nach fruchtloser Rebellion, die nicht über den sexuellen Bereich hinausgeht. Dasselbe gilt für alle anderen Versuche, die Freiheit wiederzuerlangen, indem man das Verbotene tut. *Tabus erzeugen zwar Sexbesessenheit und Perversionen, aber Sexbesessenheit und Perversionen machen nicht frei.*

Die Rebellion des Kindes manifestiert sich auf viele Arten: indem das Kind die Gebote der Reinlichkeitserziehung missachtet; indem es zuwenig oder zuviel isst; sowie durch Aggressivität, Sadismus und selbstzerstörerisches Verhalten verschiedenster Art. Oft zeigt sich die Rebellion in Form eines allgemeinen „Trägheitsstreiks“ – Abzug des Interesses von der Welt, Faulheit und Passivität bis hin zu sehr pathologischen Varianten langsamer Selbstzerstörung. (Über die Folgen des Machtkampfes zwischen Eltern und Kindern vgl. [David E. Schechter, 1959.](#)) Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass *heteronomes Eingreifen in die Wachstumsprozesse des Kindes und des Erwachsenen die tiefste Ursache geistig-seelischer Störungen, speziell der Destruktivität, ist.*

Es sollte klar sein, dass Freiheit nicht laissez-faire ist oder Willkür. Wie jede andere Spezies hat auch der Mensch seine spezifische Struktur und kann nur in [II-328] Übereinstimmung mit dieser wachsen. Unter Freiheit verstehe ich nicht Freiheit von allen Leitprinzipien, sondern Freiheit, der Struktur der menschlichen Existenz entsprechend zu *wachsen* (autonome Restriktionen). Das bedeutet Gehorsam gegenüber den Gesetzen, die die optimale menschliche Entwicklung gewährleisten. Jede Autorität, die dieses Ziel fördert, ist eine „rationale Autorität“, wenn diese Förderung darin besteht, die Aktivität des Kindes zu mobilisieren und seine Fähigkeit zu kritischem Denken und seinen Glauben an das Leben zu stärken. Um „irrationale Autorität“ handelt es sich hingegen, wenn dem Kind heteronome Normen aufgezwungen werden, die den Interessen der Autorität, nicht jenen des Kindes dienen.

Die Existenzweise des Habens, die auf Eigentum und Profit ausgerichtete Orientierung, gebiert zwangsläufig das Verlangen nach Macht, ja die Abhängigkeit von Macht. Es ist Gewaltanwendung nötig,

um den Widerstand eines Lebewesens zu brechen, das man beherrschen möchte. Der Besitz von Privateigentum erfordert Macht, um es vor jenen zu schützen, die es uns wegnehmen wollen, denn genau wie wir bekommen auch sie nie genug. Der Wunsch, Privateigentum zu haben, erweckt den Wunsch in uns, Gewalt anzuwenden, um andere offen oder heimlich zu berauben. In der Existenzweise des Habens findet der Mensch sein Glück in der Überlegenheit gegenüber anderen, in seinem Machtbewusstsein und in letzter Konsequenz in seiner Fähigkeit, zu erobern, zu rauben und zu töten. In der Existenzweise des Seins liegt es im Lieben, Teilen, Geben.

## Weitere Faktoren, die die Existenzweise des Habens fördern

Die *Sprache* ist ein gewichtiger, die Orientierung am Haben stärkender Faktor. Der Name eines Menschen – und wir alle haben Namen (und vielleicht bald Nummern, wenn sich der gegenwärtige Trend zur Depersonalisierung fortsetzt) – ruft die Illusion hervor, dass es sich um ein unsterbliches Wesen handle. Der Name wird zum Äquivalent des Menschen; er demonstriert, dass der Mensch eine bleibende, unzerstörbare Substanz und nicht ein Prozess ist. Wie schon vorher bemerkt, haben Hauptwörter die gleiche Funktion: Liebe, Stolz, Hass, Freude, erwecken den Anschein, als handle es sich um feste Substanzen; aber hinter solchen Substantiven steht keine Realität, sie vernebeln nur die Einsicht, dass wir es mit Prozessen zu tun haben, die im Menschen ablaufen. Selbst Hauptwörter, die *Dinge* bezeichnen, wie „Tisch“ oder „Lampe“, sind irreführend. Sie zeigen an, dass wir von festen Substanzen sprechen, obwohl Dinge in Wirklichkeit Energieprozesse sind, die in unserem physischen System bestimmte Empfindungen hervorrufen. Aber diese Empfindungen sind nicht *Wahrnehmungen* bestimmter Dinge wie eines Tisches oder einer Lampe; unsere Wahrnehmungen sind das Ergebnis eines



kulturellen Lernprozesses, der bewirkt, dass gewisse Empfindungen die Form bestimmter Wahrnehmungen annehmen. Wir glauben naiverweise, dass Gegenstände wie Tisch und Lampe als solche existieren, und übersehen dabei, dass uns die Gesellschaft lehrt, körperliche Empfindungen in Wahrnehmungen umzuwandeln, die uns gestatten, unsere Umwelt (und uns selbst) zu manipulieren, um in der jeweiligen Kultur überleben zu können. Sobald wir solchen [II-329] Wahrnehmungen einen Namen gegeben haben, scheint dieser deren endgültige und unveränderliche Realität zu garantieren.

Das Bedürfnis, zu besitzen, hat noch eine weitere Grundlage: *den biologisch bedingten Wunsch zu leben*. Ob wir glücklich oder unglücklich sind, unser Körper drängt uns, nach *Unsterblichkeit* zu streben. Aber da wir aus Erfahrung wissen, dass wir sterben werden, suchen wir nach Lösungen, die uns glauben machen, dass wir der empirischen Evidenz zum Trotz unsterblich sind. Dieser Wunsch hat viele Gestalten angenommen: der Glaube der Pharaonen, dass ihre in den Pyramiden bestatteten Leichname unsterblich seien; viele religiöse Phantasien vom Leben nach dem Tode, in den glücklichen Jagdgründen der Järgergesellschaften; das Paradies des Christentums und des Islam. Seit dem 18. Jahrhundert sind in unserer Gesellschaft „Geschichte“ und „Zukunft“ zum Ersatz für den christlichen Himmel geworden. Ruhm, Berühmtheit und selbst Berüchtigtsein – kurz: alles, was eine Fußnote in den Geschichtsbüchern zu garantieren scheint – stellt ein Stück Unsterblichkeit dar. Die Sehnsucht nach Ruhm ist mehr als bloße irdische Eitelkeit – sie hat für alle, die nicht mehr an das traditionelle Jenseits glauben, einen religiösen Aspekt. (Dies fällt besonders bei Politikern auf.) Publicity ebnet den Weg zur Unsterblichkeit; die Manager der Werbung werden die neuen Priester.

Aber mehr als alles andere befriedigt vielleicht der Besitz von Eigentum das Verlangen nach Unsterblichkeit, und aus diesem Grund ist die Orientierung am Haben so mächtig. Wenn sich mein *Selbst* durch die Dinge konstituiert, die ich *habe*, dann bin ich unsterblich, wenn diese unzerstörbar sind. Vom alten Ägypten bis in unsere Zeit – von physischer Unsterblichkeit durch die Mumifizierung des Körpers bis zur rechtlichen Unsterblichkeit durch einen „Letzten Willen“ – sind die Menschen über ihre physische Lebensspanne hinaus

„lebendig“ geblieben. Durch den „Letzten Willen“ lege ich gesetzlich für die kommenden Generationen fest, was mit meinem Eigentum zu geschehen hat und wie es genutzt werden soll. Durch den Mechanismus der Erbschaftsgesetze *bin ich* – sofern ich Kapitaleigner bin – unsterblich geworden.

## Die Existenzweise des Habens und der anale Charakter

Zum besseren Verständnis der Existenzweise des Habens sei auf eine der bedeutsamsten Erkenntnisse Freuds verwiesen. Er entdeckte, dass alle Kinder nach einer Phase rein passiver Rezeptivität, gefolgt von einem Stadium aggressiv einverleibender Rezeptivität, vor dem Erwachsenwerden eine Phase durchmachen, die er als die *analerotische* bezeichnete. Diese Phase bleibt, wie Freud entdeckte, oft für die Entwicklung eines Menschen bestimmend und führt dann zur Entstehung des *analen Charakters*, der dadurch gekennzeichnet ist, dass der Mensch seine Hauptenergie auf den Besitz, das Sparen und Horten von Geld und materiellen Dingen ebenso wie von Gefühlen, Gesten, Worten richtet. Es ist die Charakterstruktur des Geizigen, gewöhnlich in Verbindung mit einem überdurchschnittlichen Maß an Ordnungsliebe, Pünktlichkeit und Trotz. Ein wichtiger Aspekt des Freudschen Konzepts ist der symbolische Zusammenhang zwischen Geld und Kot – Gold und Dreck – wofür er eine [II-330] Reihe von Beispielen anführt. Freuds Auffassung, dass der anale Charakter nicht das Stadium der Reife erreicht habe, ist in der Tat eine scharfe Kritik der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, in der die Wesenszüge des analen Charakters zur Norm des moralischen Verhaltens wurden und als Ausdruck der „menschlichen Natur“ angesehen wurden. Freuds Gleichung: Geld = Kot ist eine implizite, wenn auch unbeabsichtigte Kritik des Funktionierens der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Habgier und kann mit Marx' Erörterungen der Rolle des Geldes in

seinen *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten von 1844* verglichen werden.

Es ist in diesem Zusammenhang unerheblich, dass Freud eine bestimmte Phase der Libidoentwicklung für primär und die Charakterbildung für sekundär hielt (während letztere meines Erachtens das Produkt der zwischenmenschlichen Konstellation in den ersten Lebensjahren und vor allem der auf sie einwirkenden gesellschaftlichen Bedingungen ist). Worauf es ankommt, ist Freuds Auffassung, dass *das Vorherrschen der Besitzorientierung kennzeichnend für die Periode vor dem Erreichen der vollständigen Reife sei und als pathologisch angesehen werden müsse, wenn es im späteren Leben dominierend bleibt.* Mit anderen Worten, für Freud ist der ausschließlich mit Haben und Besitz beschäftigte Mensch psychisch krank und neurotisch; daraus folgt, dass eine Gesellschaft, in der die anale Charakterstruktur überwiegt, krank zu nennen ist.

## Askese und Gleichheit

Ein großer Teil der moralischen und politischen Diskussion kreiste stets um die Frage: Haben oder Nichthaben? Auf moralisch-religiöser Ebene bedeutete das die Alternative zwischen asketischer und nichtasketischer Lebensweise, wobei unter letzterer sowohl schöpferische Freude als auch unbegrenzter Genuss verstanden wurde. Diese Alternative wird weitgehend bedeutungslos, wenn man den Akzent nicht auf ein einzelnes Verhalten, sondern auf die ihm zugrunde liegende Einstellung legt. Die Askese mit ihrem ständigen Kreisen um Verzicht und Entsagen ist möglicherweise nur die Kehrseite eines heftigen Verlangens nach Besitz und Konsum. Der Asket mag diese Wünsche verdrängt haben, aber faktisch beschäftigt er sich gerade durch sein Bestreben, Besitz und Konsum zu unterdrücken, unausgesetzt mit diesen. Solches Leugnen durch Überkompensieren ist, wie die psychoanalytischen Erfahrungen zeigen, sehr häufig. Als Beispiele könnte man fanatische Vegetarier anführen, die destruktive Impulse verdrängen; fanatische

Abtreibungsgegner, die ihre Mordgelüste verdrängen; sowie Tugendfanatiker, die ihre eigenen „sündigen“ Neigungen nicht wahrhaben wollen. Es kommt dabei weniger auf die jeweiligen Überzeugungen an als auf den Fanatismus, mit dem sie vertreten werden. Jeder Fanatismus legt den Verdacht nahe, dass er dazu dient, andere, und gewöhnlich die entgegengesetzten Impulse zu verdecken.

Auf ökonomischem und politischem Gebiet ist die Alternative zwischen schrankenloser Ungleichheit und absoluter Gleichheit des Einkommens ebenso irrig. Wenn es nur funktionalen und zum persönlichen Gebrauch bestimmten Besitz gibt, dann wirft es kein gesellschaftliches Problem auf, ob der eine etwas mehr als der andere hat, [II-331] denn da Besitz unwesentlich ist, gedeiht der Neid nicht. Auf der anderen Seite verraten jene, die Gerechtigkeit im Sinn absolut gleicher Verteilung aller Güter fordern, dass ihre Orientierung am Haben ungebrochen ist und dass sie sie lediglich durch ihre Versessenheit auf völlige Gleichheit verleugnen. Hinter dieser Forderung ist ihre wahre Motivation erkennbar: Neid. Wer darauf besteht, dass niemand mehr haben dürfe als er selbst, schützt sich auf diese Weise vor dem Neid, den er empfindet, wenn irgendjemand auch nur ein Quäntchen mehr besäße als er. Worauf es ankommt, ist, dass Luxus und Armut ausgerottet werden; Gleichheit darf nicht quantitativ gleiche Verteilung von jedem Stückchen materiellen Guts bedeuten, sondern die Abschaffung von Einkommensunterschieden, die so gewaltig sind, dass sie in den verschiedenen sozialen Schichten zu verschiedenen Lebenserfahrungen führen. In den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten von 1844* hat Marx auf diesen Aspekt im sogenannten „rohen Kommunismus“ hingewiesen, der „die Persönlichkeit des Menschen überall negiert“. Diese Art von Kommunismus „ist nur die Vollendung dieses Neides und dieser Nivellierung von dem *vorgestellten* Minimum aus“ ([K. Marx, 1962](#), S. 591 f.).

## Funktionales Haben<sup>[26]</sup>

Um die Existenzweise des Habens besser verstehen zu können, von der hier die Rede ist, erscheint eine weitere Abgrenzung nötig, nämlich gegenüber dem *funktionalen Haben*. Um überleben zu können, ist es erforderlich, dass wir bestimmte Dinge haben, behalten, pflegen und gebrauchen. Dies gilt für unseren Körper, für Nahrung, Wohnung, Kleidung und für die Werkzeuge, die zur Befriedigung unserer Grundbedürfnisse vonnöten sind. Dieses funktionale Haben kann man auch als existentielles Haben bezeichnen, da es in der menschlichen Existenz wurzelt. Es ist ein rational gelenkter Impuls, der dem Überleben dient – im Gegensatz zum *charakterbedingten Haben*, mit dem wir uns bisher befasst haben. Dieser leidenschaftliche Trieb, sich Dinge anzueignen und sie zu behalten, ist nicht angeboren, sondern hat sich durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Bedingungen bei der Spezies Mensch entwickelt, so wie wenn er biologisch gegeben wäre.

Existentielles (funktionales) Haben gerät nicht in Konflikt mit dem Sein, wohl aber charakterbedingtes Haben. Selbst der „Gerechte“ und der „Heilige“ muss, insofern er Mensch ist, im funktionalen Sinn haben wollen – während der Durchschnittsmensch im funktionalen *und* im charakterologischen Sinn haben will. (Vgl. auch die Unterscheidung von existentiellen und historischen Dichotomien in E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (1947a), GA II, S. 30-36.)<sup>[27]</sup>

# 5 Die Existenzweise des Seins

Die meisten von uns wissen mehr über die Existenzweise des Habens als über die Existenzweise des Seins, weil Haben die weit häufiger erlebte Existenzweise in unserer Gesellschaft ist. Aber es gibt einen anderen und noch wichtigeren Grund, warum es so schwierig ist, die Existenzweise des Seins zu definieren; das ist die Natur des Unterschieds zwischen den beiden Existenzweisen.

Haben bezieht sich auf *Dinge*, und Dinge sind konkret und *beschreibbar*. Sein bezieht sich auf *Erlebnisse*, und diese sind im Prinzip nicht beschreibbar. *Durchaus beschreibbar ist die Persona, die Maske, die wir alle tragen, das Ich, das wir vorgeben, denn diese Persona ist selbst ein Ding.* Aber im Gegensatz dazu ist der lebendige Mensch kein totes Bildwerk und kann nicht wie ein Ding beschrieben werden. Eigentlich kann man ihn überhaupt – nicht beschreiben. Freilich kann viel über mich ausgesagt werden, über meinen Charakter, meine ganze Lebenseinstellung. Diese Einsichten können viel zum Verständnis meiner eigenen psychischen Struktur und der anderer beitragen. Aber mein gesamtes Ich, meine Individualität in allen ihren Ausformungen, mein So-Sein, das so einmalig ist wie meine Fingerabdrücke, ist niemals vollkommen erfassbar, nicht einmal auf dem Wege der Einfühlung, denn es gibt keine zwei Menschen, die vollkommen identisch sind.<sup>[28]</sup> Nur durch den Prozess lebendigen Aufeinander-Bezogenseins überwinden der andere und ich die Schranken unseres Getrenntseins, solange wir beide am Tanz des Lebens teilnehmen. Volle gegenseitige Identifikation kann jedoch nie erreicht werden.

Selbst eine einzelne Verhaltensweise ist nicht erschöpfend beschreibbar. Man könnte seitenlang über das Lächeln der Mona Lisa schreiben, ohne das abgebildete Lächeln in Worte eingefangen zu haben, aber nicht, weil es so „geheimnisvoll“ ist. Das Lächeln eines jeden Menschen ist geheimnisvoll (sofern es sich nicht um das angelernte, synthetische, vermarktete Lächeln handelt). Niemand

kann den Ausdruck des Interesses, der Begeisterung, der Liebe zum Leben, des Hasses oder des Narzissmus beschreiben, der sich in den Augen spiegelt, oder in der Vielfalt des Mienenspiels, des Ganges, der Körperhaltung und des Tonfalls eines Menschen. [II-333]

## Tätigsein

Die Voraussetzungen für die Existenzweise des Seins sind Unabhängigkeit, Freiheit und das Vorhandensein kritischer Vernunft. Ihr wesentlichstes Merkmal ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne eines inneren Tätigseins, dem produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte. Tätigsein heißt, seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben.<sup>[29]</sup> Keine dieser Erfahrungen ist jedoch vollständig in Worten wiederzugeben. Worte sind Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf Erleben hin, sie sind nicht mit diesem identisch.

In dem Augenblick, in dem ich ein Erleben vollständig in Gedanken und Worte umsetze, verflüchtigt es sich; es verdorrt, ist tot, wird zum bloßen Gedanken. Daher ist Sein nicht mit Worten beschreibbar und nur durch gemeinsames Erleben kommunikabel. In der Existenzweise des Habens herrscht das tote Wort, in der des Seins die lebendige Erfahrung, für die es keinen Ausdruck gibt. (Natürlich zählt auch das lebendige und produktive Denken zum Sein.)

Vielleicht kann die Existenzweise des Seins am besten durch ein Symbol verdeutlicht werden, das ich Max Hunziker verdanke<sup>[30]</sup>: Ein blaues Glas erscheint blau, weil es alle andern Farben absorbiert und sie so nicht passieren lässt. Das heißt, wir nennen ein Glas blau, weil es das Blau gerade nicht in sich behält. Es ist nicht nach dem benannt,

was es besitzt, sondern nach dem, was es hergibt.

Nur in dem Maße, in dem wir die Existenzweise des Habens bzw. des Nichtseins abbauen (das heißt aufhören, Sicherheit und Identität zu suchen, indem wir uns an das anklammern, was wir haben, indem wir es „be-sitzen“, indem wir an unserem Ich und unserem Besitz festhalten), kann die Existenzweise des Seins durchbrechen. Um zu „sein“, müssen wir unsere Egozentrik und Selbstsucht aufgeben bzw. uns „arm“ und „leer“ machen, wie es die Mystiker oft ausdrücken.

Aber den meisten Menschen fällt es zu schwer, ihre Orientierung am Haben aufzugeben; jeder derartige Versuch erfüllt sie mit tiefer Angst; sie haben das Gefühl, auf jegliche Sicherheit zu verzichten, als würden sie ins Meer geworfen, ohne schwimmen zu können. Sie wissen nicht, dass sie erst dann beginnen können, ihre eigenen Fähigkeiten zu gebrauchen und aus eigener Kraft zu gehen, wenn sie die Krücken des Besitzes weggeworfen haben. Was sie zurückhält, ist die Illusion, dass sie nicht allein gehen könnten und zusammenbrechen würden, wenn ihr Besitz sie nicht stützt. <sup>[31]</sup>

## Aktivität und Passivität

Sein im oben beschriebenen Sinn impliziert die Fähigkeit zur Aktivität (Tätigsein); Passivität schließt Sein aus. Die Worte „aktiv“ und „passiv“ sind jedoch sehr missverständliche Worte, da sich ihre heutige Bedeutung grundlegend von jener [II-334] unterscheidet, die sie von der klassischen Antike und dem Mittelalter bis zu der Zeit, die nach der Renaissance begann, hatten. Wir müssen zunächst die Begriffe Aktivität und Passivität klären, um den Begriff des Seins verstehen zu können.

Im modernen Sprachgebrauch wird Aktivität gewöhnlich als ein Verhalten definiert, bei dem durch Aufwendung von Energie eine sichtbare Wirkung erzielt wird. So werden beispielsweise der Bauer, der sein Land bestellt, der Arbeiter am Fließband, der Vertreter, der den Kunden zum Kauf überredet, der Anleger, der sein eigenes Geld



oder das anderer Leute investiert, der Arzt, der seinen Patienten behandelt, der Postbeamte, der Briefmarken verkauft und der Bürokrat, der Akten ablegt, als „aktiv“ bezeichnet. Einige dieser Tätigkeiten mögen mehr Interesse und Konzentration als andere erfordern; aber das ändert nichts in Bezug auf die „Aktivität“; Aktivität ist allgemein gesprochen *gesellschaftlich anerkanntes, zweckhaftes Verhalten, das entsprechende gesellschaftlich nützliche Veränderungen bewirkt.*

Aktivität im modernen Sinn bezieht sich nur auf Verhalten, nicht auf die Person, die sich in einer bestimmten Weise verhält. Es wird nicht differenziert, ob ein Mensch aktiv ist, weil er wie ein Sklave durch äußere Mächte dazu gezwungen wird, oder weil er wie ein von Angst getriebener Mensch unter innerem Zwang steht. Es ist gleichgültig, ob er an seiner Arbeit interessiert ist wie ein Zimmermann oder ein kreativer Schriftsteller, ein Wissenschaftler oder ein Gärtner, oder ob er keine innere Beziehung zu seiner Tätigkeit hat und keine Befriedigung durch sie erfährt wie der Arbeiter am Fließband und der Postangestellte.

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

dem in der hypnotischen Trance ein bestimmter Befehl erteilt wurde, führt diesen nach dem Erwachen aus, ohne sich bewusst zu sein, dass er nicht aus *eigenem* Entschluss handelt, sondern den Anweisungen des Hypnotiseurs gehorcht.

Bei nicht-entfremdeter Aktivität erlebe ich *mich* als handelndes *Subjekt* meines Tätigseins. Nichtentfremdete Aktivität ist ein Prozess des Gebärens und Hervorbringens, wobei die Beziehung zu meinem Produkt aufrechterhalten bleibt. Dies bedeutet auch, dass meine Aktivität eine Manifestation meiner Kräfte und Fähigkeiten ist, dass [II-335] ich und mein Tätigsein und das Ergebnis meines Tätigseins eins sind. Diese nicht entfremdete Aktivität bezeichne ich als *produktives Tätigsein*. Den Begriff „spontanes Tätigsein“ habe ich in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a, GA I, S. 368), verwendet; in den Schriften danach spreche ich von „produktivem Tätigsein“.

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

Sowohl „Aktivität“ als auch „Passivität“ können zwei völlig verschiedene Bedeutungen haben. Entfremdete Aktivität im Sinne bloßer Geschäftigkeit ist in Wirklichkeit „Passivität“, das heißt

**Unproduktivität.** Hingegen kann Passivität im Sinne von Nichtgeschäftigkeit nichtentfremdete Aktivität sein. Dies ist heute so schwer zu verstehen, weil die meisten Arten von Aktivität entfremdete „Passivität“ sind, während produktive Passivität selten erlebt wird.

## Aktivität und Passivität bei einigen großen Meistern des Denkens

In der philosophischen Tradition der vorindustriellen Gesellschaft wurden die Begriffe Passivität und Aktivität nicht im heutigen Sinn gebraucht. Das wäre auch kaum möglich gewesen, da die Entfremdung der Arbeit noch kein Ausmaß erreicht hatte, das dem heutigen vergleichbar wäre. Das ist der Grund, warum Philosophen wie *Aristoteles* gar nicht klar zwischen „Aktivität“ und bloßer „Geschäftigkeit“ unterscheiden. In Athen scheint der Begriff „Praxis“, welcher nahezu jede Art von Tätigkeit umfasste, die ein *freier* Mann ausübte, körperliche Arbeit ausgeschlossen zu haben. **Entfremdete Arbeit wurde nur von Sklaven verrichtet.** „Praxis“ ist der Terminus, mit dem Aristoteles das freie Tätigsein des Menschen umriss. (Vgl. [N. Lobkowitz, 1967.](#)) Angesichts dieser gesellschaftlichen Bedingungen konnte das Problem subjektiv sinnloser, entfremdeter, aus Routine bestehender Arbeit für die meisten freien Athener kaum existieren. Ihre Freiheit bedeutete ja gerade, dass sie eine produktive und für sie sinnvolle Tätigkeit ausüben konnten, eben weil sie keine Sklaven waren.

Dass Aristoteles unsere heutige Auffassung von Aktivität und Passivität nicht teilte, [II-336] wird unmissverständlich klar, wenn wir uns vor Augen halten, dass für ihn die höchste Form von Praxis, das heißt von Tätigsein – die er sogar noch über die politische Aktivität stellt – das *kontemplative Leben* ist, das sich der Suche nach Wahrheit widmet. Die Vorstellung, dass Kontemplation eine Form von Inaktivität sei, wäre ihm unvorstellbar gewesen. Aristoteles betrachtet die Kontemplation als *Tätigsein* des besten Teils in uns, des *nous*. Der

Sklave kann sinnliche Lust in gleichem Maß genießen wie der Freie. Doch *eudaimonia*, „Wohl-Sein“ (*well-being*), besteht nicht in Vergnügungen, sondern in *Tätigkeiten, die mit der Tugend in Einklang stehen*. (Vgl. [Aristoteles, 1969](#), *Nikomachische Ethik* 1177a.)

Ebenso wie die Position Aristoteles' steht auch die von *Thomas von Aquin* im Gegensatz zu der heutigen Auffassung von Aktivität. Auch für Thomas ist die *vita contemplativa*, ein Leben, das der inneren Stille und geistiger Erkenntnis geweiht ist, die höchste Form menschlichen Tätigseins. Er räumt zwar ein, dass auch die *vita activa*, der Alltag des Durchschnittsmenschen, von Wert sei und zu Wohlsein, zur *beatitudo* führe, falls – und diese Bedingung ist wesentlich – alle Aktivitäten eines Menschen auf das Ziel gerichtet seien, Wohlsein zu erreichen, und er imstande sei, seine Leidenschaften und seinen Körper zu beherrschen. (Vgl. [Thomas von Aquin, 1953](#), *Summa Theologiae* II-II, 182, 183; I-II: 4-6.)<sup>[32]</sup>

Während Thomas von Aquins Standpunkt einen gewissen Kompromiss enthält, argumentiert der Autor von *The Cloud of Unknowing* ([E. Underhill, 1956](#)), der ein Zeitgenosse Meister Eckharts war, sehr entschieden gegen den Wert des aktiven Lebens, Meister Eckhart spricht sich hingegen für dieses aus. Der Widerspruch ist jedoch nicht so krass, wie es auf den ersten Blick scheint, denn alle drei Denker sind sich einig, dass Aktivität nur dann „zutraglich“ sei, wenn sie den höchsten ethischen und geistigen Überzeugungen entspringe und diese zum Ausdruck bringe. Aus diesem Grund lehnen all diese Lehrer Geschäftigkeit, das heißt Aktivität getrennt vom geistig-seelischen „Grund“ des Menschen, ab. (Weitere Erkenntnisse zum Thema *vita activa* und *vita contemplativa* vermitteln u. a. W. Lange ([1969](#)), N. Lobkowicz ([1967](#)) und D. Mieth ([1971](#)).)

Als Mensch und als Denker verkörperte *Spinoza* die gleichen Werte, die zur Zeit Meister Eckharts, etwa vier Jahrhunderte früher, gültig waren; zugleich war er ein scharfer Beobachter der Veränderungen, die sich in der Gesellschaft und den durchschnittlichen Menschen vollzogen. Er war der Begründer der modernen wissenschaftlichen Psychologie und einer der Entdecker der Dimension des Unbewussten, und mit Hilfe dieser vertieften Einsichten gelang ihm eine systematischere und präzisere Analyse des Unterschiedes zwischen

Aktivität und Passivität als allen seinen Vorgängern.

In seiner *Ethik* unterscheidet Spinoza zwischen Aktivität und Passivität (Handeln und Erleiden) als den beiden Grundaspekten des Seelenlebens. Das erste Kriterium der *Aktivität* ist, dass eine Handlung in Einklang mit der menschlichen Natur steht: „Ich sage, wir handeln, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, wovon wir die adäquate Ursache sind, das heißt (nach der vorigen Definition), wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich verstanden werden kann. Dagegen sage ich, wir leiden, wenn in uns etwas geschieht oder aus [II-337] unserer Natur etwas folgt, wovon wir bloß eine Teil-Ursache sind“ ([Spinoza, 1966](#), *Ethik*, Teil III, Definition 2).

Diese Sätze sind für den modernen Leser schwer zu verstehen, der gewohnt ist zu denken, dass dem Begriff „menschliche Natur“ keine demonstrierbaren empirischen Tatsachen entsprechen. Doch ebenso wie Aristoteles sah Spinoza dies anders; dasselbe gilt für einige heutige Neurophysiologen, Biologen und Psychologen. Spinoza war überzeugt, dass die menschliche Natur für den Menschen ebenso kennzeichnend sei wie die Pferdenatur für das Pferd; auch glaubte er, dass Tugend oder Lasterhaftigkeit, Erfolg oder Misserfolg, Wohl-Sein oder Leiden, Aktivität oder Passivität eines Menschen davon abhängen, in welchem Maß es ihm gelingt, seine artspezifische Natur optimal zu verwirklichen.<sup>[33]</sup> Je näher wir dem Modell der menschlichen Natur kommen, desto größer ist unsere Freiheit und unser Wohl-Sein.

In Spinozas Menschenmodell ist das Attribut der Aktivität untrennbar mit einem anderen verbunden: mit der Vernunft. Sofern wir in Einklang mit unseren Existenzbedingungen handeln und uns bewusst sind, dass diese Bedingungen real und notwendig sind, wissen wir die Wahrheit über uns selbst. „Unsere Seele tut einiges, anderes aber leidet sie; nämlich sofern sie adäquate Ideen hat, insofern tut sie notwendig einiges, und sofern sie inadäquate Ideen hat, insofern leidet sie notwendig einiges“ ([Spinoza, 1966](#), *Ethik*, Teil III, 1. Lehrsatz).

Die Affekte teilt er in aktive und passive ein (*actiones* und *passiones*). Erstere wurzeln in den Bedingungen unserer Existenz (den natürlichen, nicht den pathologischen Entstellungen), letztere werden von inneren oder äußeren deformierenden Einflüssen verursacht. Die

ersteren sind in dem Maß vorhanden, in dem wir frei sind; die letzteren sind das Resultat inneren und äußeren Zwanges. Alle „aktiven Affekte“ (*actiones*) sind von Natur aus gut: „Leidenschaften“ (*passiones*) können gut oder schlecht sein. Spinoza zufolge sind Tätigsein, Vernunft, Freiheit, Wohl-Sein, Freude und Selbstvervollkommnung ebenso untrennbar miteinander verbunden wie Passivität, Irrationalität, Knechtschaft, Traurigkeit, Ohnmacht und alle Tendenzen, die den Forderungen der menschlichen Natur zuwiderlaufen. (Spinoza, 1966, *Ethik*, Teil IV, Definitionen 2, 3 und 5 sowie der 40. und 42. Lehrsatz.)

Spinozas Gedankengänge über die Leidenschaften und die Passivität werden erst vollends deutlich, wenn man den letzten – und sehr modernen – Schritt seines Denkens nachvollzieht: dass derjenige, der von irrationalen Leidenschaften getrieben wird, seelisch krank ist. In dem Maße, in dem wir optimales Wachstum erreichen, sind wir nicht nur (relativ) frei, stark, vernünftig und froh, sondern auch psychisch gesund; wenn uns dies nicht gelingt, sind wir unfrei, schwach, irrational und deprimiert. Spinoza war meines Wissens der erste moderne Denker, der postulierte, dass psychische Gesundheit bzw. Krankheit eine Folge richtiger bzw. falscher Lebensweise sind.

Für Spinoza ist psychische Gesundheit in letzter Konsequenz eine Manifestation richtigen Lebens, psychische Krankheit hingegen ein Symptom der Unfähigkeit, in Einklang mit den Erfordernissen der menschlichen Natur zu leben. „Dagegen, wenn der Habgierige an nichts anderes denkt als an Gewinn und Geld, und der Ehrgeizige an Ruhm usw., so gelten diese nicht als wahnsinnig: weil sie lästig zu sein pflegen und für hassenswert erachtet werden. In Wahrheit aber sind Habgier, Ehrgeiz, Wollust [II-338] usw. Arten des Wahnsinns, wenn man sie auch nicht zu den Krankheiten zählt“ (Spinoza, 1966, *Ethik*, Teil IV, Erläuterung zum 44. Lehrsatz). In dieser Äußerung, die dem Denken unserer Zeit so fremd ist, bezeichnet Spinoza Leidenschaften, die den Bedürfnissen der menschlichen Natur widersprechen, als pathologisch; er geht sogar so weit, sie als eine Form von Geisteskrankheit zu klassifizieren.

Spinozas Auffassung von Aktivität und Passivität ist eine überaus radikale Kritik an der Industriegesellschaft. Im Gegensatz zur heute

herrschenden Überzeugung, dass Menschen, die in erster Linie von der Gier nach Geld, Besitz und Ruhm angetrieben werden, normal und angepasst seien, hält Spinoza sie für äußerst passiv und im Grunde krank. Der aktive Menschentyp in Spinozas Sinn, den er selbst verkörperte, ist inzwischen zur Ausnahme geworden und wird häufig verdächtigt, „neurotisch“ zu sein, da er so wenig an sogenannte normale „Aktivität“ angepasst ist.

In den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* schrieb Marx, „die freie, bewusste Tätigkeit“ sei der „Gattungscharakter des Menschen“ ([K. Marx, MEGA I, 3, S. 88](#)). Die Arbeit repräsentiert für ihn menschliches Tätigsein, und menschliches Tätigsein ist Leben.

Das Kapital repräsentiert dagegen für Marx das Anhäufte, das Vergangene und in letzter Konsequenz das Tote (vgl. [K. Marx, 1974](#)). Man kann die affektive Brisanz, die der Kampf zwischen Arbeit und Kapital für Marx hatte, nicht voll verstehen, wenn man sich nicht vor Augen hält, dass es für ihn der Kampf zwischen Lebendigsein und Totsein, Gegenwart und Vergangenheit, Menschen und Dingen, Sein und Haben war. Für Marx lautete die Frage: Wer soll über wen herrschen? Soll das Leben das Tote, oder soll das Tote das Leben beherrschen? Der Sozialismus stellte für ihn eine Gesellschaft dar, in der das Leben über das Tote gesiegt hatte. Marx' ganze Kritik am Kapitalismus und seine Vision vom Sozialismus wurzelt in der Überzeugung, dass menschliche „Selbsttätigkeit“ im kapitalistischen System gelähmt ist, und dass das Ziel darin besteht, dem Menschen seine volle Menschlichkeit wiederzugeben, indem man diese Selbsttätigkeit in allen Bereichen des Lebens wiederherstellt.

Trotz einiger Formulierungen, die nur aus der Zeit heraus verstanden werden können, besonders was den Einfluss der klassischen Ökonomien betrifft, ist das Klischee, dass Marx ein Determinist gewesen sei, der die Menschen zu passiven Objekten der Geschichte und der Wirtschaft stempelte und sie ihrer Aktivität beraubte, das genaue Gegenteil seiner Überzeugungen, wie jeder bestätigen wird, der mehr von Marx gelesen hat als einige aus dem Zusammenhang gerissene Sätze. Marx' Ansichten könnten nicht klarer formuliert werden als in seiner eigenen Feststellung (in *Die heilige Familie*), wenn er schreibt:

*Die Geschichte tut nichts, sie „besitzt keinen ungeheuren Reichtum“, sie „kämpft keine Kämpfe“! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die „Geschichte“, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. (K. Marx, 1962, S. 777.)*

Von den Denkern des 20. Jahrhunderts hat niemand den passiven Charakter der heutigen Aktivität klarer gesehen als Albert Schweitzer, der in seiner Studie über *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (1973a, S. 33-44) den modernen Menschen als [II-339] „unfrei“, „ungesammelt“, „unvollständig“, „pathologisch unselbständig“ und „an die Gesellschaft preisgegeben“ charakterisierte.

## Sein als Wirklichkeit

Ich habe bisher die Bedeutung des Seins beschrieben, indem ich es dem Haben gegenüberstellte. Doch ein zweiter, ebenso wichtiger Sinngehalt des Seins wird deutlich, wenn man es mit dem *Schein* vergleicht. Wenn ich gütig erscheine, meine Güte aber nur eine Maske ist, hinter der ich meine ausbeuterischen Absichten verberge; wenn ich mutig erscheine, in Wirklichkeit aber bloß äußerst eitel oder vielleicht gar lebensmüde bin; wenn ich mein Land zu lieben scheine, de facto aber meine selbstsüchtigen Interessen fördere – dann steht der äußere Anschein, das heißt mein äußeres Verhalten, in krassem Widerspruch zu den tatsächlichen Kräften, die mich motivieren. Mein Verhalten entspricht nicht meinem Charakter. Meine Charakterstruktur, die wirkliche Motivation meines Verhaltens, stellt mein wahres Sein dar. Mein Verhalten kann teilweise mein Sein reflektieren, aber gewöhnlich ist es eine Maske, die ich trage, weil sie zur Erreichung meiner Ziele nützlich ist. Die behavioristische Verhaltenswissenschaft beschäftigt sich mit dieser Maske, als wäre sie eine verlässliche wissenschaftliche Gegebenheit; die wahre Einsicht



konzentriert sich dagegen auf die innere Realität, die gewöhnlich weder bewusst noch direkt beobachtbar ist. Diese Auffassung des Seins als „Demaskierung“, wie Eckhart es nennt, spielt eine zentrale Rolle im Denken von Spinoza und Marx.

Die Enthüllung der Diskrepanz zwischen Verhalten und Charakter, zwischen meiner Maske und der Wirklichkeit, die sich dahinter verbirgt, ist die bedeutendste Leistung der Freudschen Psychoanalyse. Freud entwickelte eine Methode (freie Assoziation, Traumdeutung, Übertragung und Widerstand), die darauf abzielt, die (letztlich sexuellen) Triebwünsche ans Licht zu bringen, die in der frühen Kindheit verdrängt wurden. Auch als auf Grund späterer Entwicklungen in der psychoanalytischen Theorie und Therapie traumatische Ereignisse im Bereich der frühen zwischenmenschlichen Beziehungen stärker betont wurden als solche der Triebspäre, blieb das Prinzip dasselbe: Was verdrängt wird, sind frühkindliche – und, wie ich glaube, auch später entstehende – traumatisierende Wünsche und Ängste; der Weg zur Heilung von Symptomen bzw. einer allgemeineren Lebensunlust (*malaise*) besteht in der Freilegung des verdrängten Materials. Mit anderen Worten: Was verdrängt wird, sind die irrationalen, infantilen und individuellen Erlebnisse.

Andererseits wurden die vom sogenannten gesunden Menschenverstand geprägten Meinungen des normalen, das heißt gesellschaftlich angepassten Bürgers für rational und keiner tiefenpsychologischen Analyse bedürftig gehalten. Diese Annahme ist jedoch falsch. Unsere bewussten Motivationen, Ideen und Überzeugungen sind eine Mischung aus falschen Informationen, Vorurteilen, irrationalen Leidenschaften, Rationalisierungen und Voreingenommenheit, in der einige Brocken Wahrheit schwimmen, die uns die (freilich falsche) Gewissheit geben, dass die ganze Mischung real und wahr sei. Unser Denkprozess ist bestrebt, diesen ganzen Pfuhl voller Illusionen nach den Gesetzen der Logik und Plausibilität zu organisieren. [II-340]

Von dieser Bewusstseinssebene nehmen wir an, dass sie die Realität reflektiere; sie ist die Landkarte, nach der wir uns im Leben orientieren. Diese falsche Landkarte wird nicht verdrängt. Was verdrängt wird, ist das Wissen von der Wirklichkeit, das Wissen von

dem, was wahr ist. Wenn wir also fragen: *Was ist unbewusst?*, muss die Antwort lauten: nicht nur die irrationalen Leidenschaften, sondern fast unser ganzes Wissen von der Wirklichkeit.

Das Unbewusste ist letztlich von der Gesellschaft in zweifacher Weise determiniert: Sie schafft die irrationalen Leidenschaften und versorgt gleichzeitig ihre Mitglieder mit verschiedenen Fiktionen und macht dadurch die Wahrheit zum Gefangenen der angeblichen Rationalität.

Wenn wir behaupten, die Wahrheit werde verdrängt, dann gehen wir natürlich von der Voraussetzung aus, dass wir die Wahrheit wissen und dieses Wissen verdrängen; mit anderen Worten, dass wir über „unbewusstes Wissen“ verfügen. Meine psychoanalytischen Erfahrungen – sowohl in Bezug auf andere als auch auf mich selbst – zeigen mir, dass dies in der Tat zutrifft. Wir nehmen die Realität wahr, ob wir wollen oder nicht. Ebenso wie unsere Sinne so organisiert sind, dass sie mit Seh-, Hör-, Geruchs- und Tastempfindungen reagieren, wenn sie mit der Realität konfrontiert werden, so ist auch unsere Vernunft so organisiert, dass sie die Realität erkennt, das heißt die Dinge so sieht, wie sie wirklich sind, kurz, dass sie die Wahrheit erfasst. Ich spreche natürlich nicht von dem Teil der Realität, der nur mit Hilfe wissenschaftlicher Instrumente und Methoden erkannt werden kann. Ich beziehe mich auf das, was durch konzentriertes „Sehen“ begreifbar ist, speziell die psychische Realität – unsere und die der anderen. Wir wissen es, wenn wir einem gefährlichen Menschen begegnen oder einem Menschen, dem wir voll vertrauen können. Wir wissen es, wenn wir belogen oder ausgebeutet oder zum Narren gehalten werden, wenn wir uns selbst in die Tasche gelogen haben. Wir wissen fast alles Wesentliche über das menschliche Verhalten, so wie unsere Vorfahren erstaunlich viel über die Bahnen der Gestirne wussten. Doch während sie sich ihres Wissens *bewusst* waren und es anwandten, verdrängen wir unser Wissen sofort, denn wenn es bewusst bliebe, würde unser Leben zu schwierig werden und – so reden wir uns ein – zu „gefährlich“ sein.

Beweise für diese Behauptung sind leicht zu finden, in vielen Träumen zum Beispiel, in denen wir eine tiefe Einsicht in das Wesen anderer Menschen (und unser eigenes) zeigen, die uns im Wachzustand völlig zu fehlen scheint. (Beispiele solcher „Einsichtsträume“ habe ich in

*Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 165 f.) angeführt.) Ein weiteres Beispiel sind die Einsichten, die uns einen Menschen plötzlich in völlig anderem Licht erscheinen lassen als bisher, wobei wir das Gefühl haben, als hätten wir dies im Grunde schon längst gewusst. Zeugnisse finden wir auch in den Phänomenen des Widerstandes, wenn die schmerzhaft Wahrheit ans Licht zu kommen droht: in Versprechern, in ungeschickten Formulierungen, im Zustand der Trance oder in Augenblicken, wenn jemand etwas gleichsam nebenbei sagt, das allem widerspricht, was er immer zu glauben behauptete, und diese Bemerkung im nächsten Augenblick vergessen zu haben scheint. In der Tat verwenden wir einen großen Teil unserer Energie darauf, vor uns selbst zu verbergen, was wir wissen; das Ausmaß dieses verdrängten Wissens ist kaum zu überschätzen. Im Talmud gibt es eine Legende, die dieses [II-341] Konzept der Verdrängung der Wahrheit in dichterischer Form ausdrückt: Wenn ein Kind zur Welt kommt, berührt ein Engel seine Stirn, damit es die Wahrheit vergisst, die es im Augenblick der Geburt weiß. Würde das Kind sie nicht vergessen, wäre das spätere Leben unerträglich.

Kehren wir zu unserer Hauptthese zurück: Das Sein bezieht sich auf das wirkliche im Gegensatz zum verfälschenden, illusionären Bild. In diesem Sinn bedeutet jeder Versuch, den Bereich des Seins auszuweiten, vermehrte Einsicht in die Realität des eigenen Selbst, der anderen und unserer Umwelt. Die ethischen Hauptziele der jüdischen und der christlichen Religion – die Überwindung der Gier und des Hasses – können nicht erreicht werden, ohne ein weiteres Moment heranzuziehen, das für den Buddhismus von zentraler Bedeutung ist, obwohl es auch im Judentum und im Christentum eine Rolle spielt: Zum Sein gelangt man, wenn man durch die Oberfläche dringt und die Wirklichkeit erfasst.

### **Der Wille zu geben, zu teilen und zu opfern**

In der modernen Gesellschaft wird davon ausgegangen, dass die Existenzweise des Habens in der menschlichen Natur verwurzelt und daher praktisch unveränderbar sei. Die gleiche Idee liegt dem Dogma zugrunde, der Mensch sei von Natur aus faul und passiv und würde weder arbeiten noch sonst etwas tun, wenn ihn nicht materielle Anreize dazu verlockten bzw. Hunger oder die Angst vor Strafe ihn

dazu antrieben. Dieses Dogma wird allgemein akzeptiert, und es bestimmt unsere Erziehungs- und unsere Arbeitsmethoden. Aber es ist wenig mehr als ein Ausdruck des Wunsches, den Wert unserer gesellschaftlichen Arrangements zu beweisen, indem man ihnen bescheinigt, dass sie den Bedürfnissen der menschlichen Natur entsprechen. Den Angehörigen vieler verschiedener Kulturen der Vergangenheit und der Gegenwart würde die Theorie von der angeborenen menschlichen Selbstsucht und Faulheit ebenso phantastisch erscheinen wie dessen Gegenteil uns.

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

Wir Menschen haben ein angeborenes, tief verwurzeltes Verlangen zu *sein*: unseren Fähigkeiten Ausdruck zu geben, tätig zu sein, auf andere bezogen zu sein, dem Kerker der Selbstsucht zu entfliehen. Für die Wahrheit dieser Behauptung gibt es so viele Beweise, dass man leicht ein ganzes Buch damit füllen könnte. D. O. Hebb (1962, S. 244) hat den Kern dieses Problems auf seinen allgemeinsten Nenner gebracht, als er formulierte, *das einzige Verhaltensproblem sei die Erklärung von Inaktivität, nicht von Aktivität*. Zum Beweis dieser These möchte ich sechs Punkte anführen (vgl. auch E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a), GA VII, S. 212-219):

1. Die Beobachtung tierischen Verhaltens. Experimente und direkte Beobachtungen zeigen, dass viele Tierarten schwierige Aufgaben gerne unternehmen, selbst wenn keine materiellen Belohnungen angeboten werden. [II-342]
2. Neurophysiologische Experimente, welche die den Nervenzellen inhärente Aktivität nachweisen.
3. Das frühkindliche Verhalten. Neuere Untersuchungen zeigen die Fähigkeit und das Bedürfnis kleiner Kinder, aktiv auf komplexe Reize zu reagieren – Befunde, die in Widerspruch zu Freuds Annahme stehen, das Kleinkind erlebe äußere Reize als Bedrohung und mobilisiere seine Aggressivität, um diese

abzuwehren.

4. Das Lernverhalten. Viele Untersuchungen zeigen, dass Kinder und Jugendliche „faul“ sind, weil der Lernstoff auf so trockene und unlebendige Weise an sie herangetragen wird, dass sie kein echtes Interesse dafür aufbringen können; sobald der Druck und die Langeweile wegfallen und das Material auf anregende Weise dargeboten wird, entfalten die gleichen Gruppen erstaunlich viel Aktivität und Initiative.
5. Das Arbeitsverhalten. E. Mayo hat mit seinem klassischen Experiment bewiesen, dass selbst Arbeit, die an sich langweilig ist, interessant wird, wenn die Mitarbeiter wissen, dass sie an einem Experiment teilnehmen, das ein lebensfroher und begabter Mensch durchführt, der ihre Neugier und innere Beteiligung zu erwecken versteht. Das gleiche zeigt sich in einer Reihe von Fabriken in Europa und in den Vereinigten Staaten. Das Stereotyp der Unternehmensleitungen über die Arbeiter lautet: Arbeiter sind an aktiver Mitwirkung gar nicht interessiert, das einzige, was sie wollen, sind höhere Löhne, daher könnte Gewinnbeteiligung ein geeigneter Ansporn zur Hebung der Arbeitsproduktivität sein, aber nicht Mitbestimmung. Die Unternehmensführungen haben zwar in Bezug auf die von ihnen angebotenen Arbeitsbedingungen recht; die Erfahrung hat jedoch bewiesen – und nicht wenige Werkleitungen davon überzeugt –, dass sich viele der vorher desinteressierten Arbeiter in erstaunlichem Maß verändern und erfinderisch, aktiv, einfallsreich und letztlich zufriedener werden, sobald sie Gelegenheit haben, an ihrem Arbeitsplatz Initiative zu entfalten, Verantwortung zu übernehmen und Wissen über den gesamten Arbeitsprozess und ihre Rolle in ihm zu erwerben.<sup>[34]</sup>
6. Die Fülle von Daten, die der gesellschaftliche und politische Alltag bietet. Die Annahme, dass die Menschen nicht zu Opfern bereit seien, ist offenkundig falsch. Als Churchill zu Beginn des Zweiten Weltkriegs von den Engländern „Blut, Schweiß und Tränen“ forderte, hat er sie damit nicht abgeschreckt, sondern im Gegenteil an ihr tief eingewurzelt menschliches Verlangen appelliert, Opfer zu bringen und der Gemeinschaft etwas zu

geben. Die Reaktion der Briten – und auch der Deutschen und der Russen – auf die wahllosen Bombardements der Städte während des Krieges zeigt, dass die Bevölkerung durch gemeinsame Leiden nicht mutlos wurde; diese Leiden stärkten im Gegenteil die Entschlossenheit der Angegriffenen zum Widerstand und widerlegten jene, die glaubten, die Kampfbereitschaft des Feindes könne durch Terrorangriffe gebrochen und der Krieg dadurch rascher beendet werden. [II-343]

Es ist jedoch ein trauriger Kommentar zu unserer Zivilisation, dass Krieg und Leiden eher imstande sind, die menschliche Opferbereitschaft zu mobilisieren als ein friedliches Leben und dass in Friedenszeiten vor allem die Selbstsucht zu gedeihen scheint. Zum Glück gibt es aber auch im Frieden Situationen, in denen sich die menschliche Fähigkeit zu Selbstlosigkeit und Solidarität im individuellen Verhalten ausdrückt. Die Streikbewegung der Arbeiter, speziell vor dem Ersten Weltkrieg, ist ein Beispiel für solches im Wesentlichen gewaltfreies Verhalten. Die Arbeiter forderten höhere Löhne, aber gleichzeitig kämpften sie für ihre eigene Würde und die Befriedigung im Erlebnis menschlicher Solidarität und waren bereit, Not und Mühsal zu riskieren und zu erleiden. Der Streik war sowohl ein „religiöses“ wie ein ökonomisches Phänomen. Solche Streiks kommen auch in unserer Zeit noch vor, hauptsächlich wird heute aber aus rein wirtschaftlichen Gründen gestreikt, obwohl Streiks für bessere Arbeitsbedingungen in letzter Zeit etwas zunehmen.

Das Bedürfnis zu geben und zu teilen, und die Bereitschaft, für andere Opfer zu bringen, sind unter den Angehörigen bestimmter sozialer Berufe, wie Krankenschwestern, Ärzte, Mönche und Nonnen, immer noch zu finden. Zwar leisten viele, wenn nicht die meisten Vertreter dieser Berufe dem Ethos des Helfens und Opfern nur Lippendienste; dennoch steht der Charakter einer nicht unbeträchtlichen Zahl in Einklang mit den Werten, zu denen sie sich bekennen. Viele religiöse bzw. sozialistisch oder humanistisch orientierte Gemeinschaften, die im Laufe der Jahrhunderte entstanden, haben die gleichen Bedürfnisse bekräftigt und zum Ausdruck gebracht. Der Wunsch zu geben motiviert alle jene, die ohne Vergütung ihr Blut spenden; ähnlich selbstlos ist das Verhalten von Menschen, die ihr Leben

riskieren, um das Leben anderer zu retten. Die Bereitschaft zu schenken manifestiert sich in jedem, der wirklich liebt. „Falsche Liebe“, das heißt Egoismus zu zweit, macht die Menschen noch selbstsüchtiger (und das ist oft genug der Fall). Wahre Liebe vermehrt die Fähigkeit zu lieben und anderen etwas zu geben. In der Liebe zu einem bestimmten Menschen liebt der wahre Liebende die ganze Welt.

[35] Es gibt nicht wenige Menschen, hauptsächlich jüngere, die den Luxus und die Selbstsucht nicht ertragen können, die sie in ihren wohlhabenden Familien umgibt. Ganz im Gegensatz zu den Erwartungen ihrer Eltern, die meinen, dass ihre Kinder „alles haben, was sie sich wünschen“, rebellieren diese gegen ihr totes und isoliertes Leben. Denn in Wirklichkeit haben sie „nicht alles, was sie sich wünschen“ und sehnen sich nach dem, was sie nicht haben.

Bemerkenswerte Beispiele solchen Verhaltens lieferten in der Vergangenheit die Söhne und Töchter der Oberschicht des Römischen Reiches, die sich der Religion der Armut und Liebe verschrieben; ein anderes ist der Buddha, der als Prinz aufwuchs und dem jedes Vergnügen und jeder Luxus zur Verfügung standen, die er sich nur wünschen konnte, der aber entdeckte, dass Haben und Konsumieren unglücklich und [II-344] leiden machen. Ein Beispiel aus der neueren Geschichte (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts) sind die Söhne und Töchter der russischen Oberklasse, die Narodniki. Außerstande, das Leben des Müßiggangs und der Ungerechtigkeit zu ertragen, in das sie hineingeboren wurden, verließen diese jungen Menschen ihre Familien und schlossen sich den armen Bauern an, lebten mit ihnen und bereiteten auf diese Weise den Boden für den revolutionären Kampf in Russland.

Ein ähnliches Phänomen ist unter den Söhnen und Töchtern der begüterten Schicht in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik zu beobachten, denen das Leben in ihrer luxuriösen Wohlhabenheit langweilig und sinnlos erscheint. Vor allem aber finden sie die Gleichgültigkeit der Welt gegenüber den Armen ebenso unerträglich wie das allmähliche Zutreiben auf den atomaren Krieg aus egoistischen Motiven. Deshalb lösen sie sich aus ihrer häuslichen Umgebung und suchen nach einem neuen Lebensstil – ohne befriedigendes Resultat, denn konstruktive Bemühungen scheinen

keine Chance zu haben. Viele von ihnen zählten ursprünglich zu den sehr sensiblen und idealistischen ihrer Generation, da es ihnen aber an Tradition, Reife, Erfahrung und politischer Einsicht fehlt, sind viele inzwischen verzweifelt, überschätzen in narzisstischer Verblendung ihre eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten und versuchen mit Hilfe von Gewalt das Unmögliche zu erreichen. Sie haben sich zu sogenannten revolutionären Gruppen zusammengeschlossen und möchten die Welt durch Akte des Terrors und der Zerstörung retten, ohne einzusehen, dass sie lediglich die allgemeine Tendenz zu Gewalt und Inhumanität verstärken. Sie haben ihre Liebesfähigkeit verloren und sie durch den Wunsch ersetzt, ihr Leben zu opfern. Selbstaufopferung erscheint häufig Menschen als Lösung, die ein leidenschaftliches Verlangen haben, zu lieben, denen aber die Fähigkeit zu lieben fehlt oder verloren gegangen ist, und die die Opferung ihres eigenen Lebens als den höchsten Ausdruck ihrer Liebesfähigkeit erfahren. Aber diese zur Selbstaufopferung entschlossenen jungen Menschen unterscheiden sich sehr wesentlich von den *liebenden Märtyrern*, die leben wollen, weil sie das Leben lieben, und die den Tod nur akzeptieren, um sich nicht selbst zu verraten. Unsere zur Zerstörung und Selbstaufopferung bereiten jungen Frauen und Männer sind Angeklagte, aber sie sind auch Ankläger, da sie Beispiele dafür sind, dass in unserer Gesellschaftsordnung manche unserer besten jungen Menschen so in Isolation und Hoffnungslosigkeit geraten, dass kein anderer Weg aus ihrer Verzweiflung herausführt als Fanatismus und Zerstörung.

Das menschliche Verlangen, ein Gefühl des Einsseins mit anderen zu erleben, wurzelt in den Existenzbedingungen der Spezies Mensch und stellt eine der stärksten Antriebskräfte des menschlichen Verhaltens dar. Durch die Kombination von minimaler instinktiver Determinierung und maximaler Entwicklung der geistigen Fähigkeiten haben wir Menschen unsere ursprüngliche Einheit mit der Natur verloren. Um uns nicht vollkommen isoliert zu fühlen und damit dem Wahnsinn preisgegeben zu sein, müssen wir eine neue Einheit – mit unseren Mitmenschen und mit der Natur – entwickeln. Dieses menschliche Bedürfnis nach dem Einswerden mit anderen wird auf vielfache Weise erlebt: in der symbiotischen Bindung an die Mutter, an ein Idol, an den Stamm, die Nation, die (eigene) Klasse, die



Religion, eine Studentenverbindung, die Berufsorganisation. Diese Bindungen überschneiden sich natürlich vielfach und [II-345] nehmen gelegentlich ekstatische Formen an, wie bei den Mitgliedern religiöser Sekten, einem Lynchmob oder den Exzessen nationaler Hysterie im Krieg. Beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges kam es zu einem der dramatischsten Fälle eines irrationalen Ausbruchs des Verlangens nach Einssein. Über Nacht gaben Menschen lebenslange Überzeugungen wie Pazifismus, Antimilitarismus oder Sozialismus auf; Wissenschaftler vergaßen ihre jahrzehntelange Schulung in Objektivität, kritischem Denken und Unparteilichkeit, um an diesem großen Wir-Gefühl teilzuhaben.

Das Verlangen, mit anderen eins zu sein, manifestiert sich sowohl in den niedrigsten Verhaltensweisen, in Akten des Sadismus und der Zerstörung, als auch in den höchsten: in Solidarität auf Grund eines Ideals oder einer Überzeugung. Es ist auch die Hauptantriebsfeder des Bedürfnisses, sich anzupassen: Die Angst, zum Außenseiter zu werden, ist noch größer als die Angst vor dem Tode. Entscheidend für jede Gesellschaft ist die Art von Einheitserlebnis und von Solidarität, die sie fördert bzw. unter den gegebenen Bedingungen ihrer sozio-ökonomischen Struktur fördern kann.

Diese Überlegungen lassen den Schluss zu, dass beide Tendenzen im Menschen vorhanden sind: die eine, zu *haben*, zu besitzen, eine Kraft, die letztlich ihre Stärke dem biologisch gegebenen Wunsch nach Überleben verdankt; die andere, zu *sein*, die Bereitschaft zu teilen, zu geben und zu opfern, die ihre Stärke den spezifischen Bedingungen der menschlichen Existenz verdankt, speziell in dem eingeborenen Bedürfnis durch Einssein mit anderen die eigene Isolierung zu überwinden. Aus der Existenz dieser beiden gegensätzlichen Anlagen in jedem Menschen ergibt sich, dass die Gesellschaftsstruktur und deren Werte und Normen darüber entscheiden, welche von beiden Möglichkeiten dominant wird. Gesellschaften, die das Besitzstreben und damit die Existenzweise des Habens begünstigen, wurzeln in dem einen menschlichen Potential; Gesellschaften, die das Sein und Teilen fördern, wurzeln in dem anderen. Wir müssen uns entscheiden, welches dieser beiden Potentiale wir kultivieren wollen, uns dabei aber bewusst sein, dass unsere Entscheidung weitgehend von der

sozioökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft abhängt, die uns die eine oder die andere Lösung bevorzugen lässt.

Aufgrund meiner Beobachtungen von Gruppenverhalten neige ich zu der Annahme, dass die beiden Extreme, die den tief verwurzelten und kaum noch änderbaren Haben- oder Seinstypus repräsentieren, eine kleine Minderheit bilden, und dass in der überwältigenden Mehrheit aller Menschen beide Möglichkeiten real vorhanden sind; welche dominiert und welche verdrängt wird, hängt von Umweltfaktoren ab.

Diese meine Annahme widerspricht dem verbreiteten psychoanalytischen Dogma, dass die Umwelt zwar im Säuglingsalter und in der frühen Kindheit entscheidenden Einfluss auf die Persönlichkeitsentwicklung habe, dass jedoch nach dieser Periode der Charakter fixiert und durch äußere Einwirkung kaum veränderbar sei. Dieses psychoanalytische Dogma konnte so populär werden, weil die Grundbedingungen der Kindheit bei den meisten Menschen auch in den späteren Lebensjahren fortbestehen, da sich ihre gesellschaftliche Situation ja im Allgemeinen nicht verändert. Es gibt jedoch zahlreiche Fälle, in denen ein drastischer Wechsel der Umwelt tief greifende Veränderungen des Verhaltens bewirkt; das bedeutet: Wenn die negativen Anlagen nicht mehr gefördert werden, wachsen und gedeihen die positiven Kräfte. [II-346]

Fassen wir zusammen: Die Häufigkeit und Intensität des Wunsches, zu geben, zu teilen und zu opfern, ist nicht überraschend, wenn wir uns die Existenzbedingungen der Spezies Mensch vor Augen halten. Überraschend ist vielmehr, dass dieses menschliche Bedürfnis so stark verdrängt werden konnte, dass Akte der Selbstsucht in der Industriegesellschaft (und in vielen anderen Gesellschaften) schließlich zur Regel und Akte der Solidarität zur Ausnahme wurden. Aber paradoxerweise lässt sich gerade dieses Phänomen auf das Bedürfnis nach Einssein zurückführen. Eine Gesellschaft, die auf den Prinzipien Erwerb-Profit-Eigentum basiert, bringt einen am Haben orientierten Gesellschafts-Charakter hervor, und sobald das vorherrschende Verhaltensmuster etabliert ist, will niemand ein Außenseiter oder gar ein Ausgestoßener sein. Um diesem Risiko zu entgehen, passt sich jeder der Mehrheit an, die durch nichts anderes miteinander verbunden ist als durch ihren gegenseitigen

## Antagonismus.

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

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

# 6 Weitere Aspekte von Haben und Sein

## Sicherheit – Unsicherheit

Sich nicht vorwärts zu bewegen, zu bleiben, wo man ist, zu regredieren, kurz, sich auf das zu verlassen, was man hat, ist eine sehr große Versuchung, denn was man *hat*, kennt man; man fühlt sich darin sicher, man kann sich daran festhalten. Wir haben Angst vor dem Schritt ins Ungewisse, ins Unsichere, und vermeiden ihn deshalb; denn obgleich der *Schritt* nicht gefährlich erscheinen mag, *nachdem* man ihn getan hat, so scheint doch vorher, was sich daraus ergibt, riskant und daher Angst erregend zu sein. Nur das Alte, Erprobte ist sicher oder wenigstens scheint es das zu sein. Jeder neue Schritt birgt die Gefahr des Scheiterns, und das ist einer der Gründe, weshalb der Mensch die Freiheit fürchtet. (Vgl. hierzu [E. Fromm, 1941a.](#))

Natürlich ist das „Alte und Gewohnte“ in jedem Lebensstadium etwas anderes. Als Säugling *haben* wir nur unseren Körper und die Brust der Mutter (ohne zunächst zwischen beiden unterscheiden zu können). Dann beginnen wir uns in der Welt zu orientieren, wir beginnen uns einen Platz in der Welt zu schaffen, wir beginnen Dinge *haben zu wollen*. Wir *haben* Mutter, Vater, Geschwister, Spielsachen, später „erwerben“ wir Wissen, haben einen Arbeitsplatz, eine gesellschaftliche Stellung, eine Frau, Kinder und sogar eine Art Leben nach dem Tode durch den Erwerb einer Begräbnisstätte, einer Lebensversicherung und durch einen „Letzten Willen“.

Trotz dieser Sicherheit des Habens bewundern wir aber Menschen mit einer Vision von etwas Neuem, die neue Wege bahnen, die den Mut haben, voranzuschreiten. In der Mythologie verkörpert der *Held*

symbolisch diese Existenzweise. Der Held ist ein Mensch, der den Mut hat, zu verlassen, was er hat – sein Land, seine Familie, sein Eigentum – und in die Fremde hinauszuziehen, nicht ohne Furcht, aber ohne ihr zu erliegen. In der buddhistischen Tradition ist Buddha der Held, der all seinen Besitz aufgibt, jegliche Gewissheit, die ihm die hinduistische Theologie bot, seinen Rang, seine Familie, und einen Weg des Lebens in der Abgeschiedenheit geht. Abraham und Moses sind solche Heldengestalten in der jüdischen Tradition. Der christliche Held ist Jesus, der nichts hat und – in den Augen der Welt – nichts ist, doch aus überquellender Liebe zu allen Menschen handelt. [II-348]

Die Griechen haben weltliche Helden, deren Ziel der Sieg, die Befriedigung ihres Stolzes und Eroberung ist. Doch wie die religiösen Helden wagen Herkules und Odysseus sich hinaus, ohne sich von den Risiken und Gefahren abschrecken zu lassen, die ihrer warten. Auch der Held im Märchen entspricht dem gleichen Ideal: Er verlässt die Heimat, drängt vorwärts und kann die Ungewissheit ertragen.

Wir bewundern diese Helden, weil wir im Tiefsten fühlen, dass ihr Weg auch der unsere sein sollte – wenn wir ihn einschlagen könnten. Aber da wir Angst haben, glauben wir, dass wir es nicht können und dass nur der Held es kann. Der Held wird zu einem Idol; wir übertragen auf ihn unsere Fähigkeit, voranzuschreiten, und dann bleiben wir, wo wir sind, denn wir sind keine Helden.

Diese Überlegungen könnten so verstanden werden, dass es zwar wünschenswert, aber im Grunde verrückt und gegen das eigene Interesse ist, ein Held zu sein. Das stimmt jedoch keinesfalls. Die Vorsichtigen, die Besitzenden wiegen sich in Sicherheit, doch notwendigerweise sind sie alles andere als sicher. Sie sind abhängig von ihrem Besitz, ihrem Geld, ihrem Prestige, ihrem Ego – das heißt von etwas, das sich außerhalb ihrer selbst befindet. Aber was wird aus ihnen, wenn sie verlieren, was sie haben? Und in der Tat gibt es nichts, was man haben und nicht auch verlieren kann. Am offenkundigsten natürlich Besitz, und damit gewöhnlich auch Stellung und Freunde – und man kann jeden Augenblick sein Leben verlieren; irgendwann verliert jeder es unausbleiblich.

*Wer bin ich, wenn ich bin, was ich habe, und dann verliere, was ich habe?* Nichts als ein besiegter, gebrochener, erbarmenswerter Mensch,

Zeugnis einer falschen Lebensweise. Weil ich verlieren kann, was ich habe, mache ich mir natürlich ständig Sorgen, dass ich verlieren werde, was ich habe. Ich fürchte mich vor Dieben, vor wirtschaftlichen Veränderungen, vor Revolutionen, vor Krankheit, vor dem Tod, und ich habe Angst zu lieben, Angst vor der Freiheit, vor dem Wachsen, vor der Veränderung, vor dem Unbekannten. So lebe ich in ständiger Sorge und leide an chronischer Hypochondrie, nicht nur in Bezug auf Krankheiten, sondern hinsichtlich jeglichen Verlusts, der mich treffen könnte; ich werde defensiv, hart, misstrauisch, einsam, von dem Bedürfnis getrieben, mehr zu haben. Ibsen ist mit seinem *Peer Gynt* eine überzeugende Darstellung eines solchen egozentrischen Menschen gelungen. Peer ist nur von sich erfüllt; in seinem extremen Egoismus glaubt er, *er selbst* zu sein, da er ein „Bündel von Begierden“ ist. Am Ende seines Lebens erkennt er, dass er auf Grund dieser Besitzstruktur seiner Existenz nie er selbst gewesen ist, dass er wie eine Zwiebel ohne Kern ist, ein Unfertiger, der nie er selbst war.

Die Angst und Unsicherheit, die durch die Gefahr entsteht, zu verlieren, was man hat, gibt es in der Existenzweise des Seins nicht. Wenn *ich bin*, *der ich bin* und nicht, was ich *habe*, kann mich niemand berauben oder meine Sicherheit und mein Identitätsgefühl bedrohen. Mein Zentrum ist in mir selbst – die Fähigkeit zu sein und meine mir eigenen Kräfte auszudrücken, ist Teil meiner Charakterstruktur und hängt von mir ab. Dies gilt für die normalen Lebensumstände und natürlich nicht für extreme Situationen wie Krankheiten mit unerträglichen Schmerzen, Folter oder andere Fälle, in denen die meisten Menschen ihrer Fähigkeit zu sein beraubt sind.

Während beim Haben das, was man hat, sich durch Gebrauch verringert, nimmt das [II-349] Sein durch die Praxis zu. (Der „brennende Dornbusch“, der sich nicht verzehrt, ist das biblische Symbol für dieses Paradox.) Die Kräfte der Vernunft, der Liebe, des künstlerischen und intellektuellen Schaffens – alle wesenseigenen Kräfte wachsen, indem man sie ausübt. Was man gibt, verliert man nicht, sondern im Gegenteil, man verliert, was man festhält. In der Existenzweise des Seins liegt die einzige Bedrohung meiner Sicherheit in mir selbst: im mangelnden Glauben an das Leben und an meine produktiven Kräfte, in regressiven Tendenzen, in innerer Faulheit, in

der Bereitschaft, andere über mein Leben bestimmen zu lassen. Aber diese Gefahren gehören nicht notwendig zum Sein, wohingegen die Gefahr des Verlustes dem Haben innewohnt.

## Solidarität – Antagonismus

Von dem Erlebnis des Liebens, etwas gern zu haben, sich über etwas zu freuen, ohne dieses *haben* zu wollen, hat Suzuki gesprochen, als er das japanische und das englische Gedicht miteinander verglich [siehe oben, S.II-285]. Für den modernen westlichen Menschen ist es in der Tat nicht leicht, sich zu freuen, ohne zu haben. Doch es ist uns auch nicht ganz fremd. Suzukis Beispiel von der Blume würde nicht zutreffen, wenn der Wanderer stattdessen einen Berg, eine Wiese oder etwas anderes, das man nicht mitnehmen kann, betrachtete. Freilich würden viele oder die meisten Menschen den Berg nicht wirklich *sehen*, außer als Klischee; statt ihn zu *sehen*, würden sie seinen Namen oder seine Höhe wissen oder ihn besteigen wollen (was eine andere Form der Besitzergreifung sein kann). Aber einige können ihn wirklich sehen und sich an ihm freuen. Dasselbe gilt für das Interesse an Musik. Es kann ein Akt des Besitzergreifens sein, wenn ich mir eine Schallplatte kaufe, auf der Musik ist, die ich gern mag, und vielleicht „konsumieren“ die meisten Menschen, denen Kunst gefällt, diese nur; aber es gibt doch wohl noch eine Minderheit, die mit echter Freude, ohne den Impuls zu „haben“ reagiert.

Manchmal kann man die Reaktion am Gesichtsausdruck der Menschen ablesen. Vor kurzem sah ich im Fernsehen einen Film über die hervorragenden Akrobaten und Jongleure des Chinesischen Zirkus. Die Kamera schwenkte häufig zu den Zuschauern, um die Reaktion Einzelner aufzunehmen. Die meisten Gesichter leuchteten auf, wurden lebendig, verschönt durch die anmutigen, lebendigen Darbietungen. Nur eine Minderheit schien unbewegt und kalt zu bleiben.

Das gleiche Entzücken ohne Besitzwunsch ist oft im Verhalten gegenüber kleinen Kindern zu beobachten. Auch hier vermute ich,

dass eine Menge Selbsttäuschung im Spiel ist, denn wir sehen uns gern in der Rolle des Kinderfreunds. Aber obwohl Skepsis am Platz ist, glaube ich doch, dass echte spontane Reaktionen auf Kinder nicht selten sind. Der Grund dafür mag zum Teil sein, dass die meisten Menschen keine Angst vor Kindern haben, wohl aber vor Jugendlichen und Erwachsenen. Diese Angstfreiheit gestattet uns zu lieben, was wir sonst nicht können, wenn uns die Furcht im Wege steht.

Die relevantesten Beispiele für Freude ohne das Verlangen zu *haben* findet man in [II-350] den zwischenmenschlichen Beziehungen. Ein Mann und eine Frau mögen einander aus vielen Gründen anziehen: wegen ihrer Grundhaltung, ihres Geschmacks, ihrer Ideen, ihres Temperaments, ihrer gesamten Persönlichkeit. Doch nur bei jenen, die *haben* müssen, was ihnen gefällt, wird diese Zuneigung gewohnheitsmäßig das Verlangen nach sexuellem Besitz erwecken. Diejenigen, in denen die Existenzweise des Seins dominiert, werden die Gesellschaft eines Mannes oder einer Frau genießen und auch erotisch anziehend finden können, ohne sie oder ihn „pflücken“ zu müssen, wie es in Tennysons Gedicht heißt.

Am Haben orientierte Menschen möchten den Menschen, den sie lieben oder bewundern, *haben*. Dies kann man im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern und unter Freunden beobachten. Beide Partner wollen den anderen zur alleinigen Verfügung haben und begnügen sich nicht damit, die Nähe des anderen zu genießen; deshalb sind sie auf andere eifersüchtig, die den gleichen Menschen „haben“ wollen. Jeder klammert sich an den anderen wie ein Schiffbrüchiger an eine Planke. Beziehungen, die wesentlich besitzorientiert sind, sind bedrückend, belastend, voll von Eifersucht und Konflikten.

Allgemeiner gesprochen: Das Verhältnis zwischen den Menschen ist in der Existenzweise des Habens durch Rivalität, Antagonismus und Furcht gekennzeichnet. Das antagonistische Element bei Beziehungen, die am Haben orientiert sind, liegt in der Eigenart des Habens selbst begründet: Wenn Haben die Basis meines Identitätsgefühls ist, weil „ich bin, was ich habe“, dann muss der Wunsch zu haben zum Verlangen führen, viel, mehr, am meisten zu haben. Mit anderen Worten, *Habgier* ist die natürliche Folge der Orientierung am Haben.





wirtschaftlich schlecht geht, sondern weil das Verlangen, mehr zu haben und zu erobern, tief in der Existenzweise des Habens verwurzelt ist.<sup>[36]</sup>

Natürlich gibt es Zeiten des Friedens. Aber man muss zwischen dauerhaftem Frieden und der Art von Frieden unterscheiden, der eine Zeit des Kräftesammelns und der Aufrüstung ist – mit anderen Worten zwischen Frieden, der ein Zustand von andauernder Harmonie, und Frieden, der im Grunde nichts als ein langer Waffenstillstand ist. Obwohl das 19. und das 20. Jahrhundert Zeiten des Waffenstillstands kannten, sind sie doch geprägt durch einen dauernden Kriegszustand zwischen den Hauptakteuren auf der historischen Bühne. Friede als der Zustand anhaltender harmonischer Beziehungen zwischen Völkern ist nur möglich, wenn die Habenstruktur durch die Struktur des Seins ersetzt wird. Die Vorstellung, man könne Frieden haben, während man das Streben nach Besitz und Gewinn unterstützt, ist eine Illusion, und zwar eine gefährliche, denn sie hindert die Menschen zu erkennen, dass sie sich einer klaren Alternative stellen müssen: entweder eine radikale Veränderung des Charakters oder ewiger Krieg. Tatsächlich ist diese Alternative alt; die Führer haben den Krieg gewählt, und die Menschen sind ihnen gefolgt. Heute und in Zukunft, als Folge der unglaublich anwachsenden Destruktivität der neuen Waffen, ist die Alternative nicht länger Krieg – sondern gegenseitiger Selbstmord.

Was für den Krieg zwischen den Völkern gilt, ist ebenso gültig für den Klassenkampf. Es gab den Kampf zwischen den Klassen, zwischen den Ausbeutern und den Ausgebeuteten, in Gesellschaften, die auf dem Prinzip der Habgier begründet waren, immer schon. Es gab ihn dort nicht, wo es keine Ausbeutung gab, weil sie wirtschaftlich nicht möglich war.<sup>[37]</sup> Aber notwendigerweise gibt es in jeder Gesellschaft, sogar in der reichsten, Klassen, wenn die Orientierung auf das Haben hin vorherrscht. Setzt man grenzenlose Bedürfnisse voraus, kann selbst die ausgedehnteste Produktion nicht Schritt halten mit den Phantasievorstellungen, mehr zu haben als die anderen. Notwendigerweise werden die, die stärker, klüger oder durch irgendwelche Umstände begünstigt sind, versuchen, sich eine Vorrangstellung zu sichern, und sie werden mit Zwang und Gewalt

oder durch Suggestion versuchen, die zu übervorteilen, die weniger Macht haben als sie. Unterdrückte Klassen werden ihre Beherrscher stürzen, um selbst Herrscher zu werden und so endlos weiter. Der Klassenkampf kann mildere Formen annehmen, aber er kann nicht aufhören, solange Habgier das Herz des Menschen beherrscht. Die Vorstellung einer klassenlosen Gesellschaft in einer so genannten sozialistischen Welt, die vom Geist der Habgier voll ist, ist ebenso illusionär – und gefährlich – wie die Idee eines immerwährenden Friedens zwischen habgierigen Völkern.

In der Existenzweise des Seins hat diese Art von privatem Haben (Privateigentum) wenig gefühlsmäßige Betonung, denn ich brauche etwas nicht zu besitzen, um es [II-352] genießen, ja sogar, um es benützen zu können. In der Existenzweise des Seins kann mehr als ein Mensch, können in der Tat Millionen Menschen sich an der gleichen Sache erfreuen, da keiner von ihnen sie *haben* muss, um sie genießen zu können. Diese Tatsache verhindert nicht nur Streit, sie bewirkt eines der tiefsten Erlebnisse menschlichen Glücks, *geteilte Freude*. Nichts vereint Menschen mehr (ohne ihre Individualität einzuengen), als ihre gemeinsame Bewunderung und Liebe für einen Menschen, oder wenn sie durch einen Gedanken, ein Musikstück, ein Gemälde oder ein Ritual verbunden sind oder gar das Leiden teilen. Ein solches Erlebnis macht die Beziehung zwischen zwei Menschen lebendig und erhält sie lebendig, es ist die Grundlage aller großen religiösen, politischen und philosophischen Bewegungen. Dies gilt natürlich nur so lange und in dem Maße, als der Einzelne wirklich liebt und bewundert. Sobald religiöse und politische Bewegungen verknöchern, sobald die Bürokratie den Menschen durch Suggestion und Drohungen gängelt, werden weniger die Erfahrungen geteilt als die materiellen Dinge.

Im sexuellen Akt hat die Natur gleichsam den Prototyp – oder das Symbol – gemeinsam erlebter Lust geschaffen, wenn es sich auch empirisch nicht immer um geteilte Lust handelt. Häufig sind die Partner so narzisstisch, selbstbezogen und possessiv, dass man bestenfalls von *gleichzeitiger*, aber nicht von *geteilter* Lust sprechen kann.

Die Natur liefert jedoch ein noch eindeutigeres Symbol für den

Unterschied zwischen Haben und Sein. Die Erektion des Penis ist vollkommen funktional. Der Mann *hat* nicht eine Erektion wie einen Besitz oder eine dauernde Eigenschaft (obwohl es jedem freisteht, darüber zu spekulieren, wie viele Männer wünschen, sie *hätten* eine) – der Penis *ist* im Zustand der Erektion, solange der Mann erregt ist, solange er die Person begehrt, die seine Erregung hervorgerufen hat. Wird diese Erregung aus irgendeinem Grund gestört, *hat* er – nichts. Und im Gegensatz zu praktisch allen anderen Verhaltensformen kann die Erektion weder vorgetäuscht noch erzwungen werden. Georg Groddeck, einer der bedeutendsten, wiewohl ein relativ wenig bekannter Psychoanalytiker, pflegte zu sagen, dass ein Mann schließlich nur ein paar Minuten lang ein Mann sei. Meistens sei er ein kleiner Junge. Groddeck meinte natürlich nicht, dass der Mann als Gesamtpersönlichkeit zum kleinen Jungen wird, sondern gerade in dem Punkt, der für viele Männer der Beweis ist, dass sie Männer sind. (Vgl. E. Fromm, *Geschlecht und Charakter* ([1943b](#)), GA VIII, S. 365-376.)

## Freude – Vergnügen

Meister Eckhart lehrte, dass Lebendigkeit *Freude* (*joy*) bewirkt. Der moderne Leser schenkt dem Wort „Freude“ vielleicht keine besondere Beachtung und liest darüber hinweg, als ob Eckhart *Vergnügen* (*pleasure*) geschrieben hätte. Doch die Unterscheidung zwischen Freude und Vergnügen ist wesentlich, speziell in Bezug auf die Existenzweise des Habens und des Seins. Der Unterschied ist nicht leicht zu verstehen, da wir in einer Welt „freudlosen Vergnügens“ leben. <sup>[38]</sup>

Was ist Vergnügen? Obwohl das Wort auf verschiedene Weise verwendet wird, könnte man es dem üblichen Sprachgebrauch folgend am besten als Befriedigung [II-353] eines Verlangens definieren, zu der es nicht unbedingt der Aktivität (im Sinne von Lebendigkeit) bedarf. Ein solches Vergnügen kann äußerst intensiv sein: das Vergnügen, gesellschaftlichen Erfolg zu haben, mehr Geld zu verdienen, in der

Lotterie zu gewinnen, das konventionelle sexuelle Vergnügen, nach „Herzenslust“ zu essen, ein Rennen zu gewinnen, der euphorische Zustand, der durch Alkohol, Drogen oder Trance entsteht, das Vergnügen, seinen Sadismus zu befriedigen oder sein Verlangen, zu töten oder Lebendiges zu zerstückeln.

Um reich und berühmt zu werden, ist es freilich notwendig, sehr aktiv im Sinne von geschäftig zu sein, nicht aber im Sinne von „innerer Geburt“. Hat man sein Ziel erreicht, so empfindet man vielleicht Erregung oder „intensive Befriedigung“, man glaubt, am „Gipfel“ zu sein. Am Gipfel wovon? Vielleicht auf einem Gipfel der Erregung, der Befriedigung oder eines tranceähnlichen oder orgiastischen Zustandes. In diesen Zustand wurde man jedoch durch Leidenschaften getrieben, die zwar menschlich, aber dennoch insofern pathologisch sind, als sie nicht zu einer wirklich adäquaten Lösung der menschlichen Problematik führen und den Menschen nicht stärken und wachsen lassen, sondern ihn im Gegenteil früher oder später verkrüppeln. Die Vergnügungen der radikalen Hedonisten, die Befriedigung immer neuer Gelüste und das Vergnügungsgewerbe der heutigen Gesellschaft rufen einen *Nervenkitzel* verschiedenen Grades hervor, aber sie erfüllen den Menschen nicht mit *Freude*. Die Freudlosigkeit seines Lebens zwingt ihn im Gegenteil, immer wieder nach neuen und noch aufregenderen Vergnügungen zu suchen.

Der moderne Mensch ist in dieser Hinsicht in der gleichen Lage wie die Hebräer vor 3000 Jahren. Als Moses zu den Hebräern über eine ihrer schwersten Sünden sprach, sagte er: „Weil du dem Herrn, deinem Gott, nicht gedient hast aus Freude und Dankbarkeit dafür, dass alles in Fülle da war“ (Dtn 28,47). Freude ist eine Begleiterscheinung produktiven Tätigseins. Sie ist kein „Gipfelerlebnis“, das kulminiert und abrupt endet, sondern eher ein Plateau, ein emotionaler Zustand, der die produktive Entfaltung der dem Menschen eigenen Fähigkeiten begleitet. Freude ist nicht die Ekstase, das Feuer des Augenblicks, sondern die Glut, die dem Sein innewohnt.

Vergnügungen und Nervenkitzel hinterlassen ein Gefühl der Traurigkeit, wenn der Höhepunkt überschritten ist. Denn die Erregung wurde ausgekostet, aber das Gefäß ist nicht gewachsen. Die

inneren Kräfte haben nicht zugenommen. Man hat versucht, die Langeweile unproduktiver Beschäftigung zu durchbrechen, es ist einem gelungen, für einen Augenblick alle Energien auf ein Ziel zu konzentrieren – außer Vernunft und Liebe. Man wollte ein Übermensch werden, ohne ein Mensch zu sein. Im Augenblick des Triumphs glaubt man, sein Ziel erreicht zu haben – aber auf den Triumph folgt tiefe Niedergeschlagenheit, weil man erkennen muss, dass sich im eigenen Inneren nichts geändert hat. Der alte Satz: *Omne animal post coitum triste* (Alle Lebewesen sind nach dem Koitus traurig) drückt das gleiche Phänomen in Bezug auf lieblosen Sex aus – ebenfalls ein mit starker Erregung verbundenes Gipfelerlebnis und daher enttäuschend, sobald es vorüber ist. Sexuelle Freude fühlt man nur, wenn physische Intimität gleichzeitig die Intimität des Liebens ist.

Wie zu erwarten, spielt Freude in den religiösen und philosophischen Systemen, die im Sein den Sinn des Lebens sehen, eine zentrale Rolle. Der Buddhismus lehnt [II-354] „Vergnügen“ ab, die letzte Stufe, Nirwana, wird jedoch als Zustand der Freude beschrieben, wie aus den Berichten und Bildern vom Tode Buddhas hervorgeht. (Ich bin dem verstorbenen D. T. Suzuki zu Dank verpflichtet, der mich anhand des berühmten Bildes vom Tode Buddhas auf diese Tatsache aufmerksam machte.)

Das Alte Testament und die spätere jüdische Tradition warnen zwar vor der Lust, die mit der Befriedigung von Begierden verbunden ist, sehen aber in der Freude die Grundstimmung, die das Sein begleitet. Das Buch der Psalmen endet mit der Folge von fünfzehn Gesängen, die ein einziger Hymnus an die Freude sind. Die dynamischen Psalmen, die in Furcht und Trauer beginnen, enden in Freude. (Vgl. meine Ausführungen zu den Psalmen in E. Fromm ([1966a](#)), GA VI, S. 204-218.)

Der Sabbat ist der Tag der Freude, und in der Messianischen Zeit wird in der ganzen Welt Freude herrschen. Die prophetische Literatur ist überreich an Verkündigungen der Freude, etwa in den folgenden Passagen: „Dann freut sich das Mädchen beim Reigentanz, Jung und Alt sind fröhlich. Ich verwandle ihre Trauer in Jubel“ (Jer 31,13) und: „Nun schöpft ihr voll Freude das Wasser“ (Jes 12,3); Jerusalem wird

von Gott „Burg der Freude“ genannt (Jer 49,25). Die gleiche Bedeutung der Freude finden wir im Talmud: „Die Freude, die aus der Erfüllung einer *mitzva* (einer religiösen Pflicht) kommt, ist der einzige Weg zum heiligen Geist“ (Berachot 31, a). Freude wird als so wichtig angesehen, dass nach talmudischem Gesetz die Trauer um einen nahen Verwandten, dessen Tod weniger als eine Woche zurückliegt, durch die Freude des Sabbat unterbrochen werden muss. Die chassidische Bewegung, deren Motto der Vers aus den Psalmen „Dienet dem Herrn mit Freuden“ (Ps 100,2) war, schuf einen Lebensstil, in dem Freude ein wesentliches Element war. Traurigkeit und Niedergeschlagenheit galten als Anzeichen spiritueller Verwirrung, wenn nicht gar als Sünde.

Im Christentum weist schon die Bezeichnung „Evangelium“ – Frohe Botschaft – auf die zentrale Bedeutung von Frohsinn und Freude hin. Im Neuen Testament wird mit Freude belohnt, wer dem Haben entsagt, während Traurigkeit das Los desjenigen ist, der an seinem Besitz festhält. (Vgl. Mt 13,44 und 19,22.) Aus vielen Aussprüchen Jesu erhellt, dass für ihn Freude eine Begleiterscheinung des Lebens war. In seiner letzten Rede an die Apostel spricht Jesus über die Freude in ihrer letzten Bedeutung: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird.“ (Jo 15,11)

Wie bereits erwähnt, spielt Freude eine hervorragende Rolle im Denken Meister Eckharts. Der Gedanke der schöpferischen Kräfte des Lachens und der Freude hat vielleicht seinen schönsten poetischen Ausdruck bei Meister Eckhart gefunden: „Wenn der Vater den Sohn anlacht und dieser lacht zurück, da bringt das Lachen Lust hervor und die Lust schafft Freude und die Freude gebiert Liebe und die Liebe bringt die Person hervor und diese erschafft den Heiligen Geist.“ ([F. Pfeiffer, 1857](#), S. 79.)

Spinoza räumt der Freude in seinem anthropologisch-ethischen System einen beherrschenden Platz ein. „Freude“, sagt er, „ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit. Trauer ist Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit“ ([Spinoza, 1966](#), *Ethik*, Teil III, Definitionen der Affekte 2 und 3). [II-355] Spinozas Äußerung wird erst dann ganz

verständlich, wenn wir sie in den Kontext seines ganzen Denksystems stellen. Um nicht zu verfallen, muss der Mensch versuchen, sich dem „Modell der menschlichen Natur“ zu nähern, das heißt ein optimal freier, vernünftiger, tätiger Mensch zu werden. Er muss das Gute, das seiner Natur als Möglichkeit innewohnt, ausschöpfen. Gut ist für Spinoza das, „wovon wir gewiss wissen, dass es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, näher und näher zu kommen (...) schlecht dagegen das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns hindert, diesem Musterbild zu entsprechen“ (Spinoza, 1966, *Ethik*, Teil IV, Vorwort). Freude ist gut, Trauer (*tristitia*, besser mit Traurigkeit, Schwermut übersetzt) ist schlecht; Freude ist Tugend, Traurigkeit ist Sünde.

Freude also ist es, was wir auf unserem Weg hin zum Ziel der Selbstverwirklichung erleben.

## Sünde und Vergebung

Im jüdischen und christlichen theologischen Denken ist der klassische Begriff der Sünde im Grunde identisch mit *Ungehorsam* gegenüber dem Willen Gottes. Dies ist offenkundig im Ungehorsam Adams, der allgemein als Ursprung der ersten Sünde angesehen wird. Nach jüdischer Tradition galt dieser Akt des Ungehorsams im Gegensatz zur christlichen Auffassung nicht als „Ursünde“, die sich auf alle seine Nachkommen vererbte, sondern nur als *erste* Sünde – nicht automatisch allen seinen Nachfahren anhaftend.

Beiden gemeinsam ist jedoch die Auffassung, dass Ungehorsam gegenüber Gott *Sünde* ist, wie auch immer die Gebote lauten. Das ist nicht verwunderlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass die Vorstellung von Gott in diesem Abschnitt der biblischen Geschichte die einer strengen Autorität war, die der Rolle eines orientalischen „Königs der Könige“ entsprach. Es ist aber auch nicht überraschend, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sich die Kirche fast von Anbeginn einer gesellschaftlichen Ordnung anpasste, die – damals wie heute, im Feudalismus ebenso wie im Kapitalismus – vom Einzelnen



strikte Einhaltung der Gesetze fordern muss, um funktionsfähig zu sein, ob diese nun seinen wahren Interessen dienen oder nicht. Inwieweit diese Gesetze autoritär oder liberal sind und mit welchen Mitteln ihre Befolgung erzwungen wird, ändert wenig am Kernpunkt: Der Mensch muss die Autorität fürchten lernen; und nicht nur die Autorität in Gestalt der „Gesetzeshüter“, die eine Waffe tragen. Diese Furcht ist kein ausreichendes Mittel, um das reibungslose Funktionieren des Staates zu garantieren; der Bürger muss diese Furcht verinnerlichen und dem Ungehorsam eine moralische und religiöse Qualität verleihen: die der Sünde.

Der Mensch respektiert die Gesetze nicht nur aus Angst vor Strafe, sondern auch, weil Ungehorsam in ihm Schuldgefühle auslöst. Von diesen Schuldgefühlen entbindet ihn die Vergebung, die nur von der Autorität gewährt werden kann. Voraussetzung solcher Vergebung ist, dass der Sünder bereut, dass er bestraft wird, und sich erneut unterwirft, indem er die Strafe annimmt. Die Reihenfolge Sünde (Ungehorsam) → Schuldgefühle → neuerliche Unterwerfung (und Bestrafung) → Vergebung ist insofern [II-356] ein Teufelskreis, als jeder Akt des Ungehorsams zu verstärktem Gehorsam führt. Nur wenige lassen sich nicht auf diese Weise einschüchtern. Ihr Held ist Prometheus. Trotz der unerhört grausamen Strafe, die Zeus über ihn verhängt, unterwirft er sich weder noch fühlt er sich schuldig. Er wusste, dass es ein Akt der Solidarität war, den Göttern das Feuer zu stehlen und es den Menschen zu geben; dass er ungehorsam gewesen war, aber nicht gesündigt hatte. Wie viele andere liebende Helden (Märtyrer) der Menschheit hatte er die Gleichsetzung von Ungehorsam und Sünde durchbrochen.

Die Gesellschaft besteht jedoch nicht aus Helden. Solange die Tafel nur für eine Minderheit gedeckt war, während die Mehrheit den Zwecken dieser Minderheit zu dienen hatte und sich mit den Überresten zufrieden geben musste, war es notwendig, das Gefühl zu kultivieren, dass Ungehorsam Sünde sei. Staat und Kirche taten dies mit vereinten Kräften. Sie arbeiteten zusammen, da sie beide ihre eigenen Hierarchien zu schützen hatten. Der Staat brauchte die Religion, um eine Ideologie zu haben, die Ungehorsam zur Sünde erklärte, – die Kirche brauchte Gläubige, die der Staat in der Tugend

des Gehorsams geschult hatte. Beide bedienten sich der Institution der Familie, die die Funktion hatte, das Kind von dem Augenblick an, in dem es zum ersten Mal einen eigenen Willen bekundete, zum Gehorsam zu erziehen (gewöhnlich spätestens mit dem Beginn der Reinlichkeitserziehung). Der „Eigenwille“ des Kindes musste gebrochen werden, um sicherzustellen, dass es später als Bürger wunschgemäß funktionieren würde.

Im üblichen theologischen und säkularen Sprachgebrauch ist Sünde ein an autoritäre Strukturen gebundener Begriff, und diese Strukturen entsprechen der Existenzweise des Habens, in welcher die Mitte des Menschen nicht in ihm selbst liegt, sondern in der Autorität, der er sich unterwirft. Wir verdanken unser Wohl-Sein nicht unserem eigenen produktiven Tätigsein, sondern unserem passiven Gehorsam und dem dadurch erkaufte Wohlwollen der Autorität. Wir haben ein (säkulares oder religiöses) Oberhaupt (König/Königin oder Gott), in das wir Vertrauen haben, wir haben Sicherheit, solange wir niemand sind. Man darf sich nicht durch die Tatsache täuschen lassen, dass die Unterwerfung nicht unbedingt als solche bewusst wird; dass sie auch milde Formen annehmen kann, dass die psychische und die gesellschaftliche Struktur nicht absolut, sondern nur teilweise autoritär sein mag. Tatsache ist, dass wir in dem Maße, in welchem wir die autoritäre Struktur unserer Gesellschaft internalisiert haben, in der Existenzweise des Habens leben.

Thomas von Aquins Auffassung von Autorität, Ungehorsam und Sünde ist eine humanistische, wie Alfons Auer (1975) sehr eingehend dargelegt hat. Thomas' Begriff der Sünde ist nicht der des Ungehorsams gegenüber irrationaler Autorität, sondern der der Verletzung des menschlichen Wohl-Seins.<sup>[39]</sup> So kann Thomas erklären: „Gott wird von uns ausschließlich dadurch beleidigt, dass wir gegen unser eigenes Gut handeln“ (Thomas von Aquin, 1937, *Summa contra gentiles* 3, 122). Um diesen Standpunkt [II-357] verstehen zu können, müssen wir uns klarmachen, dass für Thomas das menschliche Glück (*bonum humanum*) weder willkürlich durch die Erfüllung rein subjektiver Wünsche noch durch triebhafte Begierden (das, was bei den Stoikern mit „natürlich“ gemeint ist) noch durch göttliche Willkür bestimmt ist. Es ist für ihn determiniert durch unser

vernünftiges Verständnis der menschlichen Natur und der darauf aufbauenden Normen, die optimales Wachstum und Wohl-Sein gewährleisten. (Als gehorsamer Sohn der Kirche und gehorsames Mitglied seines Ordens und als Verteidiger der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung gegen die revolutionären Sekten war Thomas kein reiner Repräsentant einer nicht-autoritären Ethik; die Verwendung des Wortes Ungehorsam für beide Arten des Ungehorsams trug dazu bei, die innere Widersprüchlichkeit seines Standpunkts zu verschleiern.)

Während Sünde im Sinne von Ungehorsam Bestandteil der autoritären, das heißt einer am *Haben* orientierten Struktur ist, hat dieser Begriff in einer nicht-autoritären Struktur, die am *Sein* orientiert ist, eine völlig andere Bedeutung. Auch diese andere Bedeutung ist in der biblischen Geschichte des Sündenfalls enthalten und wird verständlich, wenn man diese Geschichte anders als üblich interpretiert. Gott hatte den Menschen im Garten Eden ausgesetzt und ihn davor gewarnt, vom Baum des Lebens und vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Da er sah, dass „es nicht gut ist, dass der Mensch allein bleibe“ (Gen 2,18), schuf er die Frau. Mann und Frau sollten eins werden. Sie waren beide nackt, „aber sie schämten sich nicht voreinander“ (Gen 2,24). Diese Feststellung wird gewöhnlich vom Standpunkt der konventionellen Sexualmoral her interpretiert, die annimmt, dass sie sich natürlich schämen würden, wenn ihre Genitalien nicht bedeckt sind. Aber es ist zu bezweifeln, ob dies alles ist, was der Text zu sagen hat. In einer tieferen Schicht könnte der Satz implizieren: Obwohl Mann und Frau einander unverhüllt gegenübertraten, schämten sie sich nicht, ja konnten sie sich nicht schämen, weil sie sich nicht als Fremde erfuhren, als voneinander getrennte Individuen, sondern als „eins“.

Diese vormenschliche Situation ändert sich radikal nach dem Sündenfall, als sie im vollen Sinne Menschen werden, also mit Vernunft begabt, mit dem Gewahrwerden von Gut und Böse, mit dem Gewahrwerden ihrer selbst als getrennte Wesen, mit dem Gewahrwerden, dass das ursprüngliche Einssein zerbrochen ist und dass jeder dem anderen fremd geworden ist. Sie sind sich nahe und dennoch fühlen sie sich getrennt und fern voneinander. Sie empfinden die tiefste Scham, die es gibt: einem Mitmenschen „nackt“

gegenüberzutreten und sich dabei der gegenseitigen Entfremdung, der tiefen Kluft bewusst zu sein, die sie voneinander trennt. „Sie machten sich einen Schurz“ (Gen 3,7) und versuchten auf diese Weise, die volle menschliche Begegnung zu vermeiden, die Nacktheit, in der sie einander sehen. Aber weder Scham noch Schuld lassen sich beseitigen, indem man sie verbirgt. Sie suchten nicht, sich in Liebe zu nähern; vielleicht begehrten sie einander körperlich, aber körperliche Vereinigung kann die menschliche Entfremdung nicht heilen. Dass sie einander nicht lieben, geht aus ihrer gegenseitigen Einstellung hervor: Eva versucht nicht, Adam zu beschützen, und Adam will der Bestrafung entgehen, indem er Eva als die Schuldige bezichtigt, statt sie zu verteidigen.

Welcher Sünde haben sie sich schuldig gemacht? Einander als getrennte, isolierte, [II-358] egoistische Menschen gegenüberzutreten, die ihre Trennung nicht durch den Akt liebender Vereinigung überwinden können. Diese Sünde ist in der menschlichen Existenz selbst verwurzelt. Da die ursprüngliche Harmonie mit der Natur verloren gegangen ist, die das Tier kennzeichnet, dessen Leben durch angeborene Instinkte bestimmt wird, und der Mensch mit Vernunft begabt ist und sich seiner selbst bewusst ist, kann er dem Bewusstsein seiner totalen Trennung von jedem anderen Menschen nicht entrinnen. In der katholischen Theologie ist diese Form der Existenz – völlige Trennung und Entfremdung voneinander ohne die Brücke der Liebe – die Definition von „Hölle“. Dieser Zustand ist unerträglich. Wir müssen diese Qual der absoluten Isolierung auf irgendeine Weise überwinden: durch Unterwerfung oder durch Beherrschung oder durch den Versuch, Vernunft und Bewusstsein zum Schweigen zu bringen. Doch alle diese Bemühungen versprechen nur kurzfristigen Erfolg und blockieren den Weg, der zu einer wirklichen Lösung führt. Es gibt nur eine Möglichkeit, sich vor dieser Hölle zu retten: aus dem Gefängnis seiner Egozentrik auszubrechen, die Hand auszustrecken und „eins mit der Welt“ zu werden. Wenn egozentrisches Getrenntsein eine Todsünde ist, dann wird diese Sünde durch den Akt des Liebens gesühnt (*atoned*). Das englische Wort *atonement* (Sühne, Versöhnung) drückt diese Auffassung aus, denn es kommt etymologisch von *at-one-ment* (zu einem werden), dem mittelenglischen Wort für Vereinigung. Die Sünde des Getrenntseins

braucht nicht *vergeben* zu werden, da es sich nicht um einen Akt des Ungehorsams handelt, aber sie muss *geheilt* werden, und Liebe, nicht Aufsichnehmen von Strafe ist das Mittel zu ihrer Heilung.

Rainer Funk hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass diese Definition von Sünde als Getrenntsein auch von einigen Kirchenvätern geäußert wurde, die sich dem nicht-autoritären Sündenbegriff Jesu anschlossen. So sagt Origines (Ezechiel-Kommentar 9,1): „Wo Sünden sind, da ist Vielheit, da sind Spaltungen (...), wo aber Tugend herrscht, da ist Einzigkeit, da ist Einigung“ (zit. nach [H. de Lubac 1943](#), S. 30, Anm. 25). Maximus Confessor erklärt, durch Adams Sünde habe sich „die Menschheit, die ein harmonisches Ganzes darstellen sollte, worin Mein und Dein nicht Gegensätze sind, zu einer Staubwolke von Individuen“ zerschlagen (zit. nach [H. de Lubac, 1943](#), S. 30). Ähnliche Vorstellungen in Bezug auf die Zerstörung der ursprünglichen Einheit in Adam tauchen auch in den Schriften des Hl. Augustinus und, worauf Professor Auer hinweist, auch in den Lehren Thomas von Aquins auf. Zusammenfassend stellt H. de Lubac ([a.a.O.](#), S. 32) fest: „als Werk der ‘Wiederherstellung’ erscheint dann die Tatsache der Erlösung notwendig als die Zurückgewinnung der verlorenen Einheit, als die Wiederherstellung der übernatürlichen Einheit des Menschen mit Gott, zugleich aber auch der Einheit der Menschen untereinander“. (Vgl. auch E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a), GA VI, S. 179-190.)

Fassen wir also zusammen: In der Existenzweise des Habens und somit in der autoritären Struktur ist Sünde Ungehorsam und wird durch Reue, Bestrafung und erneute Unterwerfung getilgt. In der Existenzweise des Seins, der nicht-autoritären Struktur, ist Sünde ungelöste Entfremdung und wird durch volle Entfaltung von Vernunft und Liebe, durch *Eins-werdung* überwunden.

Man kann die Geschichte des Sündenfalls in der Tat sowohl in der einen als auch in [II-359] der anderen Weise interpretieren, da die Geschichte selbst autoritäre und befreiende Elemente enthält. Aber für sich genommen sind die Auffassungen von Sünde einerseits als Ungehorsam und andererseits als Entfremdung diametral entgegengesetzt.

Die alttestamentliche Geschichte des Turmbaus zu Babel scheint den

gleichen Gedanken zu enthalten: Der Mensch hat hier einen Zustand der Harmonie erreicht, symbolisiert durch die Tatsache, dass die ganze Menschheit die gleiche Sprache spricht. Durch ihren eigenen Machthunger, durch das Verlangen, den großen Turm zu haben, zerstören die Menschen ihre Einigkeit und werden uneins. In gewissem Sinn ist der Turmbau zu Babel der zweite „Sündenfall“, die Sünde des historischen Menschen. Die Geschichte wird durch die Tatsache, dass Gott sich vor ihrer Einigkeit und der damit verbundenen Macht fürchtet, weiter kompliziert. „Und der Herr sprach: Seht nur, *ein* Volk sind sie und *eine* Sprache haben sie alle. Und das ist erst der Anfang ihres Tuns! Jetzt wird ihnen auch nichts mehr unerreichbar sein, was sie sich auch vornehmen. Auf, steigen wir hinab und verwirren wir dort ihre Sprache, dass keiner mehr die Sprache des anderen verstehe.“ (Gen 11,6 f.) Das gleiche Problem besteht natürlich auch schon in der Geschichte des ersten Sündenfalls, wo Gott ebenfalls die Macht fürchtet, die der Mensch erhalten würde, wenn er von den Früchten der beiden Bäume äße, dem Baum der Erkenntnis und dem Baum des Lebens.

## Angst vor dem Sterben – Bejahung des Lebens

Es ist vorhin schon gesagt worden: Wenn das Gefühl der Sicherheit auf dem beruht, was man hat, dann ist Angst vor dem Verlust des Besitzes die unausbleibliche Folge. An dieser Stelle möchte ich diesen Gedanken einen Schritt weiter verfolgen.

Es mag einem vielleicht möglich erscheinen, sich nicht an Besitztümer zu hängen und daher auch keine Angst vor ihrem Verlust zu haben. Aber gilt das auch in Bezug auf die Angst, das Leben zu verlieren, die Angst vor dem Sterben? Haben alle Menschen Angst vor dem Sterben? Oder nur Alte und Kranke? Oder belastet das Wissen, dass wir sterben müssen, unser ganzes Leben und wird die Angst vor dem Sterben nur intensiver und bewusster, je näher wir durch Alter und Krankheit an

## die Grenzen des Lebens gelangen?

Wir bräuchten groß angelegte, systematische psychoanalytische Untersuchungen mit dem Ziel, dieses Phänomen von der Kindheit bis ins hohe Alter zu studieren und dabei sowohl bewusste als auch unbewusste Manifestationen der Angst vor dem Sterben einzubeziehen. Solche Studien müssten sich nicht auf Individuen beschränken, sondern könnten große Gruppen mit Hilfe vorhandener Methoden der Soziopsychanalyse untersuchen. Da es keine solchen Studien gibt, müssen wir aus vielen verstreuten Einzeldaten vorläufige Schlussfolgerungen ziehen.

Das bemerkenswerteste Faktum ist vielleicht der eingefleischte Wunsch nach Unsterblichkeit, der sich wie bereits erwähnt in den vielen Riten und Glaubensinhalten manifestiert, die die Erhaltung des menschlichen Körpers zum Ziel haben. Auf der anderen Seite spricht die heute übliche, besonders die amerikanische Leugnung des Todes durch die „Verschönerung“ der Leiche für die Verdrängung der Angst vor dem Tode, indem man den Tod verschleiert. [II-360]

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

Die Angst vor dem Tod und dem Sterben ist eigentlich nicht das, als was sie erscheint: Angst, nicht weiterzuleben. Wie Epikur sagte: Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir sind, ist der Tod noch nicht da; aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr (nach [Diogenes Laertius, 1956](#), X, 125). Freilich kann man sich vor dem Leiden und den Schmerzen fürchten, die dem Sterben vorausgehen können – aber das ist etwas anderes als die Angst vor dem Sterben. Aber während es somit scheinen könnte, dass die Angst vor dem Sterben irrational sei, trifft das nicht zu, wenn das Leben als ein Besitz erlebt wird. Man hat dann nicht vor dem Sterben Angst, sondern davor, zu *verlieren, was man hat*: seinen Körper, sein Ego, seine Besitztümer und seine Identität, die Angst, in den Abgrund der Nichtidentität zu blicken, „verloren“ zu sein.

In dem Maße, in dem wir in der Existenzweise des Habens leben, müssen wir das Sterben fürchten, und keine rationale Erklärung wird uns von dieser Angst befreien. Aber sie kann selbst noch in der Stunde

des Todes gemildert werden – durch Bekräftigung der Liebe zum Leben, durch Erwidern der Liebe anderer, die unsere eigene Liebe entfachen kann. Aber die Bekämpfung der Angst vor dem Sterben sollte nicht als Vorbereitung auf den Tod beginnen, sondern ein Teil des ständigen Bemühens sein, *das Haben zu verringern und im Sein zu wachsen*. „Über den Tod denkt der freie Mensch am wenigsten nach; seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben“, sagt Spinoza (1966, *Ethik*, Teil IV, 67. Lehrsatz).

Die Anleitung zum Sterben ist in der Tat dieselbe wie die Anleitung zum Leben. Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ichgebundenheit entledigt, umso geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat.

[40]

## Hier und Jetzt – Vergangenheit und Zukunft

Die Existenzweise des Seins gibt es nur im *hic et nunc*, dem „Hier und Jetzt“, die Existenzweise des Habens gibt es hingegen nur innerhalb der Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft.

In der Existenzweise des Habens ist der Mensch an das gebunden, was er in der *Vergangenheit* angehäuft hat: Geld, Land, Ruhm, sozialen Status, Wissen, Kinder, Erinnerungen. Er denkt über die Vergangenheit nach und versucht zu fühlen, indem er sich an vergangene Gefühle (oder was er dafür hält) *erinnert* (das ist das Wesen der Sentimentalität). Er *ist* die Vergangenheit. Er kann sagen: „Ich bin, was ich war.“

*Zukunft* ist die Vorwegnahme dessen, was Vergangenheit werden wird; ebenso wie die Vergangenheit wird sie in der Existenzweise des Habens erlebt. Das kommt in [II-361] der Redewendung „das ist ein Mann, der eine Zukunft hat“ zum Ausdruck. Damit meint man, dass er viele Dinge *haben* wird, obwohl er sie jetzt noch nicht hat. Der Werbespruch von Ford: „Sie haben einen Ford in Ihrer Zukunft“



betont das *Haben* in der Zukunft, so wie man bei vielen Termingeschäften Waren in der Zukunft kauft oder verkauft. Das fundamentale Erlebnis des Habens ist dasselbe, ob es sich um Vergangenheit oder Zukunft handelt.

Die *Gegenwart* ist der Punkt, an dem Vergangenheit und Zukunft aufeinandertreffen, eine Grenzstation in der Zeit, aber qualitativ nicht anders als die beiden Bereiche, die sie miteinander verbindet.

Das Sein steht nicht notwendigerweise außerhalb der Zeit, aber die Zeit ist nicht die Dimension, die das Sein beherrscht. Der Maler ringt mit Farbe, Leinwand und Pinsel, der Bildhauer mit Stein und Meißel, doch der schöpferische Akt, ihre „Vision“ des Werkes, das sie erschaffen, transzendiert die Zeit. Diese Vision ist das Werk eines Augenblicks, oder vieler Augenblicke, aber „Zeit“ wird in der Vision nicht erlebt. Das gleiche gilt für den Denker. Die Niederschrift seiner Gedanken erfolgt in der Zeit, aber ihre Konzeption ist ein schöpferisches Ereignis außerhalb der Zeit. Und dasselbe trifft für jede Manifestation des Seins zu. Das Erlebnis des Liebens, der Freude, des Erfassens einer Wahrheit geschieht nicht in der Zeit, sondern im Hier und Jetzt. Das *Hier und Jetzt ist Ewigkeit*, das heißt Zeitlosigkeit; Ewigkeit ist nicht, wie oft fälschlich angenommen wird, die ins Unendliche verlängerte Zeit.

Eine wichtige Einschränkung muss jedoch hinsichtlich dessen, was über das Verhältnis zur Vergangenheit gesagt wurde, gemacht werden: Meine Bemerkungen bezogen sich auf das Erinnern, das Nachdenken und Grübeln über die Vergangenheit; wer auf diese Weise Vergangenheit hat, für den ist die Vergangenheit tot. Aber man kann die Vergangenheit auch zum Leben erwecken. Man kann eine Situation der Vergangenheit mit der gleichen Frische erleben, als geschehe sie im Hier und Jetzt; das heißt, man kann die Vergangenheit wiedererschaffen, ins Leben zurückrufen (die Toten auferstehen lassen, symbolisch gesprochen). Soweit einem dies gelingt, hört die Vergangenheit auf, vergangen zu sein, sie ist das Hier und Jetzt. Auch die Zukunft kann man erleben, als sei sie das Hier und Jetzt. Dies geschieht, wenn ein künftiger Zustand im eigenen Bewusstsein so vollkommen vorweggenommen wird, dass es sich nur noch „objektiv“, das heißt als äußeres Faktum, um Zukunft handelt,

nicht aber im subjektiven Erleben. Solcherart ist die Natur des genuin utopischen Denkens (im Gegensatz zum utopischen Tagträumen); dies ist aber auch die Basis echten Glaubens, der nicht der äußeren Realisierung in der „Zukunft“ bedarf, um als real erfahren zu werden.

Die gesamte Auffassung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das heißt der Zeit, ist wegen unserer körperlichen Existenz unvermeidbar: die begrenzte Lebensdauer, die konstanten Bedürfnisse des Körpers, der versorgt werden muss, die physische Welt, die wir in ihrem So-Sein gebrauchen müssen, um uns zu erhalten. Natürlich kann der Mensch nicht in der Ewigkeit leben; da er sterblich ist, kann er der Zeit nicht entfliehen. Der Rhythmus von Nacht und Tag, Schlafen und Wachen, von Wachsen und Altern, die Notwendigkeit, uns durch Arbeit am Leben zu erhalten und uns zu verteidigen – alle diese Faktoren zwingen uns, die Zeit zu *respektieren*, wenn wir leben wollen – und unser Körper will, dass wir leben. Die Zeit zu respektieren, ist eine [II-362] Sache; sich ihr zu unterwerfen, ist eine andere. In der Existenzweise des Seins respektieren wir die Zeit, aber wir unterwerfen uns ihr nicht. Aber der Respekt wird zur *Unterwerfung* unter die Zeit, wenn die Existenzweise des Habens vorherrscht. In dieser Existenzweise sind nicht nur die Dinge „Dinge“, sondern alles Lebendige wird zum Ding. In der Existenzweise des Habens wird die Zeit zu unserem Beherrscher. In der Existenzweise des Seins ist die Zeit entthront; sie ist nicht länger der Tyrann, der unser Leben beherrscht.

In der industriellen Gesellschaft ist alles dem Diktat der Zeit unterworfen. Die heutige Produktionsweise erfordert, für jeden Handgriff eine bestimmte Zeitspanne vorzusehen. Nicht nur für die Arbeit am Fließband, sondern ganz allgemein gilt, dass die meisten unserer Tätigkeiten von der Uhr geregelt werden. Zeit ist nicht nur Zeit, sondern Zeit ist Geld. Die Maschine muss maximal genutzt werden und zwingt daher den Arbeitern ihren eigenen Rhythmus auf.

Durch die Maschine ist die Zeit zur Beherrscherin des Menschen geworden. Nur in seiner Freizeit scheint der Mensch eine gewisse Wahl zu haben. Doch gewöhnlich organisiert er seine Freizeit genauso wie seine Arbeit; oder er rebelliert gegen den Tyrannen Zeit durch völlige Faulheit, indem er nichts anderes tut als die Forderungen der

Zeit zu missachten und die Illusion von Freiheit zu nähren, während er in Wirklichkeit nur für einen Sonntag dem Zeitgefängnis entronnen ist.

Dritter Teil:  
Der neue Mensch und die neue  
Gesellschaft

# 7 Religion, Charakter und Gesellschaft

In diesem Kapitel **versuche** ich zu zeigen, dass eine Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Veränderungen und Wandlungen des Gesellschafts-Charakters besteht; **fernerhin, dass „religiöse“ Impulse die nötige Energie beisteuern, die Männer und Frauen brauchen, um tief greifende gesellschaftliche Umwälzungen zu bewirken; und schließlich, dass nur durch einen tief greifenden Wandel des menschlichen Herzens eine neue Gesellschaft entstehen kann, dass ein neues Objekt der Hingabe an die Stelle des gegenwärtigen treten muss.**<sup>[41]</sup>

## Die Grundlagen des Gesellschafts-Charakters

Ausgangspunkt dieser Reflexionen ist die Feststellung, dass die Charakterstruktur des durchschnittlichen Individuums und die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft, der dieses angehört, miteinander in Wechselbeziehung stehen. Das Ergebnis der Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozio-ökonomischer Struktur bezeichne ich als *Gesellschafts-Charakter*.<sup>[42]</sup>

Die **sozio-ökonomische Struktur einer Gesellschaft formt den Gesellschafts-Charakter ihrer Mitglieder dergestalt, dass sie tun wollen, was sie tun sollen.** Gleichzeitig beeinflusst der Gesellschafts-Charakter die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft: In der Regel wirkt er als Zement, der der Gesellschaftsordnung zusätzliche Stabilität verleiht; unter besonderen Umständen liefert er den Sprengstoff zu ihrem Umbruch.<sup>[43]</sup>

Das Verhältnis zwischen Gesellschafts-Charakter und Gesellschaftsstruktur ist niemals statisch, da beide Elemente nie endende Prozesse darstellen. Eine Veränderung eines der beiden Faktoren hat eine Veränderung beider zur Folge. Viele politische Revolutionäre meinen, zuerst müssten die politische und die ökonomische Struktur radikal verändert werden, dann werde als zweiter und fast zwangsläufiger Schritt ein [II-365] Wandel der menschlichen Psyche erfolgen. Mit anderen Worten, die neue Gesellschaft werde, sobald sie erst verwirklicht sei, quasi automatisch den neuen Menschen hervorbringen. Sie übersehen dabei, dass die neue Elite, die vom gleichen Charakter motiviert wird wie die alte, dazu neigt, innerhalb der neuen sozio-politischen Institutionen, welche die Revolution geschaffen hat, die Bedingungen der alten Gesellschaft wiederherzustellen; dass der Sieg der Revolution ihre Niederlage als Revolution bedeutet – wenn auch nicht als historische Phase – die den Weg für die sozio-ökonomische Entwicklung ebnete, welche schließlich versackte, ohne ihre Ziele zu erreichen. Die Französische und Russische Revolution sind deutliche Beispiele. Es ist bemerkenswert, dass Lenin, der zunächst geglaubt hatte, charakterliche Qualitäten seien für die Eignung eines Menschen zum Revolutionär nicht entscheidend, seine Ansicht im letzten Jahr seines Lebens grundlegend änderte, als er Stalins charakterliche Mängel klar erkannte. In seinem Testament forderte er deshalb, Stalin dürfe wegen dieser Mängel nicht zu seinem Nachfolger bestellt werden.

Das andere Extrem stellen jene dar, die behaupten, zunächst gelte es, die Natur des Menschen zu verändern – sein Bewusstsein, seine Wertvorstellungen, seinen Charakter – erst dann könne eine wahrhaft humane Gesellschaft errichtet werden. Die Geschichte der Menschheit hat bewiesen, dass sie unrecht haben. Rein psychische Veränderungen sind stets auf die Privatsphäre bzw. auf kleine Gruppen beschränkt geblieben oder haben sich als völlig unwirksam erwiesen, wenn geistige Werte gepredigt, aber ganz andere praktiziert wurden.

## Gesellschafts-Charakter und

# „religiöse“ Bedürfnisse

Der Gesellschafts-Charakter hat eine weitere wichtige Funktion neben derjenigen, den Bedarf der Gesellschaft an einem bestimmten Charaktertypus zu decken und die im Charakter wurzelnden Bedürfnisse des Einzelnen zu befriedigen. Darüber hinaus muss der Gesellschafts-Charakter das allen Menschen eigene religiöse Bedürfnis erfüllen. Zur Klarstellung: So wie ich den Begriff „Religion“ hier verwende, bezeichnet er nicht nur ein System, das notwendigerweise mit einem Gottesbegriff oder mit Idolen operiert, und nicht nur ein System, das als Religion anerkannt ist, sondern *jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem Einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet*. In diesem weit gefassten Sinn ist in der Tat keine Gesellschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und selbst der Zukunft vorstellbar, die keine „Religion“ hat.

Diese Definition von „Religion“ sagt nichts über ihren spezifischen Inhalt aus. Objekt der Hingabe können Tiere oder Bäume sein, Idole aus Gold oder Holz, ein unsichtbarer Gott, ein Heiliger oder ein diabolischer Führer; die Vorfahren, die Nation, die Klasse oder Partei, Geld oder Erfolg. Die jeweilige Religion kann den Hang zur Destruktivität fördern oder die Bereitschaft zur Liebe, die Herrschsucht oder die Solidarität; sie kann die Entfaltung der seelischen Kräfte begünstigen oder lähmen. Die Anhänger einer bestimmten Überzeugung mögen ihr System als ein religiöses ansehen, das sich grundsätzlich vom säkularen Bereich unterscheidet, oder sie mögen [II-366] glauben, keine Religion zu haben und ihre Hingabe an bestimmte angeblich diesseitige Ziele wie Macht, Geld oder Erfolg einzig und allein mit praktischen Notwendigkeiten erklären. Die Frage ist jedoch nicht: *Religion oder nicht?*, sondern vielmehr: *Welche Art von Religion?* Fördert sie die menschliche Entwicklung, die Entfaltung spezifisch menschlicher Kräfte, oder lähmt sie das menschliche Wachstum?

Eine bestimmte Religion ist, sofern es ihr gelingt, das menschliche Verhalten zu motivieren, mehr als die Summe ihrer Doktrinen und Überzeugungen; sie ist in einer spezifischen Charakterstruktur des

Individuums und, falls sie von einer Gruppe geteilt wird, in deren Gesellschafts-Charakter verwurzelt. Unsere religiöse Haltung ist somit als Aspekt unserer Charakterstruktur anzusehen, denn *wir sind, wofür wir uns hingeben, und an was wir uns hingeben, das motiviert unser Verhalten*. Häufig ist sich der Einzelne jedoch des wirklichen Gegenstands seiner persönlichen Hingabe gar nicht bewusst und verwechselt seine „offizielle“ Religion mit seiner wahren, wenn auch *geheimen Religion*. Wenn ein Mann beispielsweise die Macht verehrt, sich aber offiziell zu einer Religion der Liebe bekennt, dann ist die Religion der Macht sein geheimer Glaube, während seine so genannte offizielle Religion, beispielsweise das Christentum, nichts weiter als eine Ideologie für ihn ist.

Das religiöse Bedürfnis wurzelt in den Existenzbedingungen der *Spezies Mensch*. Der Mensch ist ebenso eine eigene Spezies wie der Schimpanse, das Pferd oder die Schwalbe. Jede Spezies ist anatomisch und physiologisch durch bestimmte Eigenschaften definiert. Biologisch gesehen besteht Übereinstimmung darüber, was den Menschen als Spezies charakterisiert. Ich habe vorgeschlagen, die Spezies Mensch, das heißt die menschliche Natur, auch *psychisch* zu definieren. In der biologischen Evolution tritt die Spezies Mensch in dem Augenblick auf, als zwei Tendenzen der tierischen Evolution zusammentreffen. Die eine Tendenz ist die *ständig abnehmende Determinierung des Verhaltens durch Instinkte* („Instinkt“ wird hier nicht in dem früher gebräuchlichen Sinn eines Lernerfahrungen ausschließenden Verhaltensimpulses verwendet, sondern im Sinne „organischer Triebe“). Selbst wenn man die vielen kontroversen Auffassungen in Bezug auf die Natur der Instinkte in Betracht zieht, besteht doch Einigkeit darüber, dass das tierische Verhalten umso weniger durch phylogenetisch programmierte Instinkte determiniert ist, je höher das Tier auf der Stufenleiter der Evolution steht.

Der Prozess abnehmender Determinierung des Verhaltens durch Instinkte kann als Kontinuum gesehen werden, an dessen Nullende die niedrigsten Formen tierischer Evolution mit dem höchsten Grad an instinktiver Determinierung rangieren; mit fortschreitender Evolution verringert sich diese und erreicht mit den Säugetieren eine bestimmte Ebene; bei den Primaten ist diese Determinierung noch geringer, aber selbst hier besteht noch eine große Kluft zwischen den



kleineren, langschwänzigen Affen und den Menschenaffen (wie R. M. Yerkes und A. V. Yerkes (1929) in ihrer klassischen Untersuchung nachgewiesen haben). Bei der Spezies *Homo sapiens* ist die instinktive Determinierung auf ein Minimum reduziert.

Die zweite in der tierischen Evolution auffallende Tendenz ist das Wachstum des Gehirns, speziell des Neocortex. Auch in dieser Hinsicht ist die Evolution als Kontinuum aufzufassen: An einem Ende rangieren die niedrigsten Tierarten mit der primitivsten [II-367] Nervenstruktur und einer relativ kleinen Zahl von Neuronen; am anderen der *Homo sapiens* mit einer größeren und komplexeren Hirnstruktur, insbesondere mit einem Neocortex, der dreimal so groß ist wie der unserer Primaten-Vorfahren, und einer immensen Zahl interneuronaler Verbindungen.

*Angesichts dieser Fakten kann die Spezies Mensch als jener Primat definiert werden, welcher an dem Punkt der Evolution auftrat, als die instinktive Determinierung ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte.* Diese Verbindung von minimaler instinktiver Determinierung und maximaler Gehirnentwicklung war in der tierischen Evolution nie zuvor aufgetreten und stellt biologisch gesehen ein völlig neues Phänomen dar.

Da die Spezies Mensch kaum von Instinkten motiviert ist, die ihr sagen, wie sie zu handeln hat, und sie andererseits über Selbstbewusstsein, Vernunft und Vorstellungsvermögen verfügt – neue Qualitäten, die über die Fähigkeit selbst der klügsten Primaten zu instrumentellem Denken hinausgehen – brauchte sie einen *Rahmen der Orientierung* und ein *Objekt der Hingabe*, um überleben zu können.

Ohne eine „Landkarte“ unserer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt, ohne ein strukturiertes und kohärentes Bild der Welt und des Platzes, den wir darin einnehmen, wäre der Mensch verwirrt und unfähig, zielgerichtet und konsequent zu handeln, denn er hätte keine Orientierungsmöglichkeit und fände keinen festen Punkt, der es ihm gestattet, alle die Eindrücke zu ordnen, die auf ihn einströmen. Unsere Welt erscheint uns sinnvoll, und der Konsens mit unseren Mitmenschen gibt uns die Gewissheit, dass unsere Ideen richtig sind.

Selbst wenn unser Weltbild falsch ist, erfüllt es seine psychologische Funktion. Aber es war nie völlig falsch oder vollkommen richtig, sondern stets eine annähernde Erklärung der Phänomene, die ausreichte, um dem Menschen das Leben zu ermöglichen. Unser Weltbild entspricht nur in dem Maße der Wirklichkeit, wie unsere *Lebenspraxis* frei von Widersprüchen und Irrationalität ist.

Das Bemerkenswerteste ist, dass es keine Kultur gibt, die ohne einen solchen Orientierungsrahmen auskäme. Das gleiche gilt für jedes Individuum. Oft leugnet der Einzelne, ein solches Weltbild zu besitzen, und bildet sich ein, auf die verschiedenen Phänomene und Ereignisse seines Lebens von Fall zu Fall und gestützt auf sein eigenes Urteil zu reagieren. Aber es ist leicht nachzuweisen, dass der Betreffende lediglich seine eigene Weltanschauung für selbstverständlich hält, weil sie ihm als die einzig vernünftige erscheint und ihm überhaupt nicht bewusst ist, dass alle seine Vorstellungen von einem allgemein akzeptierten Bezugsrahmen ausgehen. Wenn ein solcher Mensch mit einer fundamental anders gearteten Lebensanschauung konfrontiert wird, bezeichnet er diese als „verrückt“, „irrational“ oder „kindisch“, während ihm nur seine Ansichten als „logisch“ erscheinen. Das tief sitzende Bedürfnis nach einem Bezugsrahmen springt besonders bei Kindern ins Auge. In einem bestimmten Alter neigen Kinder dazu, sich unter Verwendung der wenigen Daten, über die sie verfügen, in scharfsinniger Weise ihren eigenen Orientierungsrahmen zu basteln.

Aber ein Weltbild allein reicht als Richtschnur des Handelns nicht aus; wir brauchen auch ein Ziel, an dem wir uns orientieren können. Tiere haben keine derartigen Probleme. Ihre Instinkte versehen sie sowohl mit einem „Weltbild“ als auch mit Zielen. [II-368] Aber da uns die Determinierung durch den Instinkt fehlt und wir andererseits ein Gehirn haben, das es uns gestattet, uns viele Richtungen vorzustellen, in die wir gehen können, brauchen wir ein Objekt totaler Hingabe, einen Brennpunkt für all unser Streben und zugleich eine Grundlage für unsere tatsächlichen – nicht nur die proklamierten – Werte. Wir brauchen ein solches Objekt der Hingabe, um unsere Energien in eine Richtung zu lenken, um unsere isolierte Existenz mit all ihren Zweifeln und Unsicherheiten zu transzendieren und um unser Bedürfnis, dem

Leben einen Sinn zu geben, erfüllen zu können.

Die sozio-ökonomische Struktur, die Charakterstruktur und die religiöse Struktur sind voneinander untrennbar. Wenn das religiöse System nicht dem vorherrschenden Gesellschafts-Charakter entspricht, wenn es in Widerspruch zur gesellschaftlichen Praxis steht, ist es nur eine Ideologie. Die eigentlich wirksame religiöse Struktur verbirgt sich dahinter, auch wenn sie uns nicht als solche bewusst wird – es sei denn, die der religiösen Charakterstruktur eigenen menschlichen Energien wirken als Sprengstoff und tendieren dazu, die gegebenen sozio-ökonomischen Bedingungen zu unterminieren. Wie es jedoch immer Ausnahmen von dem vorherrschenden Gesellschafts-Charakter gibt, so gibt es auch Ausnahmen von dem dominanten religiösen Charakter. Diese Menschen sind oft die Führer religiöser Revolutionen oder begründen neue Religionen.

Eine spezifisch „religiöse“ Orientierung ist der erlebnismäßige Kern aller „Hochreligionen“, doch im Laufe ihrer Entwicklung wurde sie weitgehend pervertiert. Wie der Einzelne seine persönliche Orientierung bewusst einschätzt, ist nicht maßgebend; er kann „religiös“ sein, ohne sich dafür zu halten, und er kann ebenso gut nicht religiös sein, obwohl er sich als Christ fühlt. Wir haben keine Bezeichnung für den *erfahrungsmäßigen Inhalt* einer Religion, abgesehen von ihren begrifflichen und institutionellen Aspekten. Ich gebrauche daher Anführungszeichen, wenn ich „religiös“ im Sinne einer *erlebten* subjektiven Orientierung verwende, ungeachtet des Vorstellungsrahmens, innerhalb dessen sich die „Religiosität“ eines Menschen äußert. (Niemand hat die Frage atheistischer Religion tiefer und kühner behandelt als [Ernst Bloch, 1968.](#))

## Ist die westliche Welt christlich?

Den Geschichtsbüchern und der allgemeinen Meinung zufolge ging die Christianisierung Europas in zwei Etappen vor sich: Zunächst nahm das Römische Reich unter Konstantin den neuen Glauben an, und dann folgte im 8. Jahrhundert die Bekehrung der Heiden Nordeuropas

durch Bonifatius, den „Apostel der Deutschen“, und andere. *Aber wurde Europa denn je wirklich christianisiert?*

Obwohl diese Frage üblicherweise bejaht wird, zeigt eine gründlichere Analyse, dass die Bekehrung Europas zum Christentum weitgehend an der Oberfläche blieb; dass man höchstens von einer begrenzten Bekehrung zum Christentum zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert sprechen könnte und dass in den Jahrhunderten davor und danach die Bekehrung im Großen und Ganzen eine Bekehrung zu einer Ideologie [II-369] blieb, begleitet von einer mehr oder weniger weitgehenden Unterwerfung unter die Kirche; und dass sie nicht mit einem Wandel des Herzens, das heißt einer Veränderung der Charakterstruktur einherging. Ausnahmen sind allerdings die zahlreichen echt christlichen Bewegungen.

In diesen vier Jahrhunderten begann die eigentliche Christianisierung Europas. Die Kirche versuchte, in Fragen des Eigentums, der Preise und der Unterstützung der Armen die Anwendung christlicher Grundsätze durchzusetzen. Viele, zum Teil ketzerische Prediger und Sekten traten – häufig unter dem Einfluss der Mystik – auf, die die Rückkehr zu den Prinzipien Christi einschließlich der Verurteilung von Eigentum forderten. Die Mystik, die mit Meister Eckhart ihren Höhepunkt erreichte, spielte in dieser antiautoritär-humanistischen Bewegung eine entscheidende Rolle, und nicht zufällig wurden in dieser Bewegung viele Frauen als mystische Lehrer und Schüler bekannt. Die Idee einer Weltreligion bzw. eines einfachen, undogmatischen Christentums wurde von vielen christlichen Denkern geäußert. Selbst der Gottesbegriff der Bibel wurde in Frage gestellt. In ihrer Philosophie und ihren Utopien setzten die theologischen und nichttheologischen Humanisten der Renaissance die Linie des 13. Jahrhunderts fort; in der Tat existiert zwischen dem späten Mittelalter (der „mittelalterlichen Renaissance“) und der eigentlichen Renaissance keine scharfe Trennungslinie. Zur Charakterisierung des Geistes, der in der Blüte- und Spätzeit der Renaissance herrschte, zitiere ich aus der Zusammenfassung von Frederick B. Artz (1959, S. 455):

In Bezug auf die Gesellschaft vertraten die großen Denker des Mittelalters die Ansicht, dass vor Gottes Angesicht alle Menschen

gleich seien und selbst der geringste unendlich wertvoll sei. In wirtschaftlicher Hinsicht lehrten sie, dass Arbeit eine Quelle der Menschenwürde, nicht der Degradierung sei, dass kein Mensch für einen Zweck benutzt werden solle, der nicht seinem Wohl diene, und dass Löhne und Preise von Gerechtigkeit diktiert sein müssten. In Bezug auf die Politik lehrten sie, dass der Staat eine moralische Funktion zu erfüllen habe, dass die Gesetze und ihre Anwendung vom christlichen Geist der Gerechtigkeit getragen sein sollten, und dass das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten stets auf gegenseitige Verpflichtung begründet sein solle. Staat, Eigentum und Familie sind von Gott denjenigen anvertraut, die diesen vorstehen, und müssen dem göttlichen Willen entsprechend geleitet und verwaltet werden. Zu den mittelalterlichen Idealen zählte schließlich auch die feste Überzeugung, dass alle Nationen und Völker eine große Gemeinschaft bilden. Wie Goethe sagte: „Über den Nationen steht die Menschheit“, oder wie Edith Cavell 1914 am Abend vor ihrer Hinrichtung an den Rand ihres Exemplars der *Imitatio Christi* schrieb: „Patriotismus ist nicht genug“.

Hätte sich die europäische Geschichte im Geiste des 13. Jahrhunderts weiterentwickelt, hätte sich das wissenschaftliche Denken langsam und ohne Bruch mit dem Geist des 13. Jahrhunderts entfaltet, so wären wir heute vielleicht in einer günstigeren Position. Doch stattdessen begannen die Vernunft zu manipulativer Intelligenz und der Individualismus zur Selbstsucht abzusinken. Die kurze Periode der Christianisierung endete, und Europa kehrte zu seinem ursprünglichen Heidentum zurück.

Sosehr die Auffassungen auch sonst auseinandergehen mögen, eine Überzeugung [II-370] haben alle Zweige des Christentums miteinander gemein: den Glauben an Jesus als Retter, der aus Liebe zu seinen Mitmenschen sein Leben gab. Er war der Held der Liebe, ein Held ohne Macht, der keine Gewalt anwandte, der nicht herrschen wollte, der nichts *haben* wollte. Er war ein Held des Seins, des Gebens, des Teilens. Diese Eigenschaften beeindruckten die Armen Roms zutiefst, und auch einige der Reichen, die an ihrer Selbstsucht zu ersticken drohten. Jesus appellierte an die Herzen der Menschen. Vom

intellektuellen Standpunkt aus wurde er bestenfalls für naiv gehalten. Dieser Glaube an den Helden der Liebe gewann Hunderttausende von Anhängern, von denen viele ihre Lebenspraxis änderten oder selbst zu Märtyrern wurden.

*Der christliche Held war der Märtyrer*, denn wie in der jüdischen Tradition bestand das höchste Ziel darin, sein Leben für Gott oder seine Mitmenschen zu opfern. Der Märtyrer ist das genaue Gegenteil des heidnischen Helden, wie ihn die griechischen und germanischen Heldenfiguren darstellen.<sup>[44]</sup> Das Ziel des heidnischen Helden war es, zu erobern, zu besiegen, zu zerstören und zu rauben. Die Erfüllung seines Lebens waren Ehre, Macht, Ruhm und die Gewissheit, der Beste im Töten zu sein. (Augustinus verglich die römische Geschichte mit den Untertanen einer Räuberbande.) Für den heidnischen Helden bestand der Wert eines Mannes in seiner Körperkraft und seiner Fähigkeit, Macht zu erringen und zu behalten, und er starb leichten Herzens im Augenblick des Sieges auf dem Schlachtfeld. Homers *Ilias* ist die dichterisch großartige Geschichte glorifizierter Eroberer und Räuber. Wird der Märtyrer durch die Kategorien *Sein*, Geben, Teilen charakterisiert, dann der heidnische Held durch die Kategorien *Haben*, Ausbeuten, gewaltsam Erzwingen. (Dazu ist anzumerken, dass das Auftreten des heidnischen Helden mit dem Sieg des Patriarchats über die matrizenrische Gesellschaft in Zusammenhang steht. Die Herrschaft des Mannes über die Frau ist der erste Akt der Unterjochung und die erste ausbeuterische Anwendung von Gewalt; in allen patriarchalischen Gesellschaften sind diese Prinzipien nach dem Sieg der Männer zum Fundament des männlichen Charakters geworden.)

Welches dieser beiden gegensätzlichen, miteinander nicht zu vereinbarenden Modelle für unsere eigene Entwicklung ist bis zum heutigen Tag in Europa bestimmend? Wenn wir in unser Inneres schauen und uns das Verhalten fast aller Mitmenschen und unserer politischen Führer betrachten, ist nicht zu leugnen, dass unser Vorbild, unser Maßstab für das Gute und Wertvolle immer noch der heidnische Held ist. Die Geschichte Europas und Nordamerikas ist trotz der Bekehrung zum Christentum eine Geschichte der Eroberungen, der Eitelkeit und der Habgier; unsere höchsten Werte

sind: stärker als andere zu sein, zu siegen, andere zu unterjochen und auszubeuten. Diese Wertvorstellungen decken sich mit unserem Ideal von „Männlichkeit“: nur wer kämpfen und erobern kann, gilt als Mann, wer keine Gewalt anwendet, ist schwach und damit „unmännlich“.

Der Nachweis erübrigt sich, dass die westliche Geschichte eine Geschichte der Eroberung, Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung ist. Kaum eine Epoche, die nicht davon gekennzeichnet ist, keine Rasse oder Klasse, die frei davon wäre; oft ging die Gewaltanwendung bis zum Völkermord wie bei den Indianern Amerikas, und selbst solche religiösen Unternehmungen wie die Kreuzzüge bilden keine Ausnahme. War dieses Verhalten nur an der Oberfläche ökonomisch und politisch motiviert, und [II-371] waren die Sklavenhändler, die Herrscher Indiens, die Vernichter der Indianer, die Engländer, die die Chinesen zwangen, Opium in ihr Land zu lassen, die Verantwortlichen für zwei Weltkriege und diejenigen, die für den nächsten Krieg rüsten – waren und sind alle diese in ihrem Innersten Christen? Oder waren vielleicht nur die Anführer raubgierige Heiden, während die breiten Massen der Bevölkerung Christen blieben? Wenn dem so wäre, dann wäre uns wohl leichter ums Herz. Leider ist es nicht so. Zwar stimmt es, dass die Anführer oft beutegieriger waren als ihre Gefolgschaft, weil sie mehr zu gewinnen hatten, aber sie hätten ihre Pläne nicht verwirklichen können, wenn der Wunsch, zu erobern und über andere zu siegen, nicht im Gesellschafts-Charakter verwurzelt gewesen wäre und es noch immer ist.

Man braucht sich nur an den Begeisterungstaumel zu erinnern, mit dem sich die Menschen in die verschiedenen Kriege der letzten hundert Jahre stürzten – und heute an die Bereitschaft von Millionen, den nationalen Selbstmord zu riskieren, um das Ansehen als „stärkste Macht“ oder die „Ehre“ oder den Profit zu retten. Oder, um ein anderes Beispiel zu zitieren – man denke an den rasenden Nationalismus, mit dem viele Menschen die Olympischen Spiele verfolgen, welche angeblich der Sache des Friedens dienen. Die Popularität der Olympiade ist an sich schon ein Ausdruck des westlichen Heidentums. Sie ist eine Feier zu Ehren des heidnischen Helden: des Siegers, des Stärksten, des Durchsetzungsfähigsten, wobei

das Publikum bereit ist, die schmutzige Mischung aus Geschäft und Publizität zu übersehen, die die heutige Version der griechischen olympischen Spiele kennzeichnet. In einer christlichen Kultur würde das Passionsspiel an die Stelle der Olympiade treten; doch das einzige berühmte Spiel dieser Art auf der Welt ist die Touristenattraktion in Oberammergau.

Wenn all dies zutrifft, warum sagen sich Europa und Amerika dann nicht ganz offen vom Christentum als nicht mehr zeitgemäß los? Es gibt verschiedene Gründe: So bedarf es der religiösen Ideologie, um Menschen daran zu hindern, ihre Disziplin zu verlieren und so die gesellschaftliche Ordnung zu bedrohen. Aber es gibt noch einen gewichtigeren Grund: Menschen, die an Jesus als den großen Liebenden, den sich selbst aufopfernden Sohn Gottes glauben, können diesen Glauben zu der Einbildung verfremden, dass Jesus für sie liebt. Jesus wird somit zum Idol, der Glaube an ihn wird zum Ersatz für den eigenen Akt des Liebens. Vereinfacht lautet die unbewusste Formel: „Christus liebt an unserer Stelle; wir können nach dem Muster des griechischen Helden weitermachen und sind trotzdem gerettet, denn der entfremdete ‘Glaube’ an Christus ist ein Ersatz für die *Imitatio Christi*.<sup>[45]</sup> Dass die christliche Religion auch ein billiger Deckmantel für die eigene Habsucht war und ist, versteht sich von selbst. Schließlich glaube ich auch, dass der Mensch mit einem so tiefen Bedürfnis zu lieben ausgestattet ist, dass wir uns notwendigerweise schuldig fühlen, wenn wir uns wie Wölfe<sup>[46]</sup> verhalten. Unser angeblicher Glaube an die Liebe macht uns bis zu einem gewissen Grad unempfindlich für den Schmerz der unbewussten Schuldgefühle, ganz ohne Liebe zu sein. [II-372]

## Die Religion des Industriezeitalters

Die religiöse und philosophische Entwicklung nach dem Ende des Mittelalters ist zu komplex, um in diesem Buch behandelt zu werden. Sie ist durch den Widerstreit zweier Prinzipien charakterisiert: durch die christliche, spirituelle Tradition in theologischen oder



philosophischen Formen und die heidnische Tradition des Götzendienstes und der Inhumanität, die im Laufe der Entwicklung der „Religion des Industriezeitalters und der kybernetischen Ära“ viele Formen annahm.

Der Humanismus der Renaissance stand in der Tradition des späten Mittelalters und stellte die erste große Blüte des „religiösen“ Geistes nach dem Ende des Mittelalters dar. Die Idee der Menschenwürde, der Gedanke, dass die Menschheit eine Einheit bildet, die zu einer universalen politischen und religiösen Einheit führen könnte, fand darin ihren uneingeschränkten Ausdruck. Mit der *Aufklärung* des 17. und 18. Jahrhunderts erlebte der Humanismus eine weitere Blütezeit. Carl Becker hat gezeigt, bis zu welchem Grade die Philosophie der Aufklärung der „religiösen Grundhaltung“ der Theologen des 13. Jahrhunderts entsprach: „Betrachten wir aber die Grundlagen ihres Denkens, dann finden wir bei jeder Gelegenheit, dass die *Philosophen*, ohne es selbst zu merken, dem mittelalterlichen Gedankengut dauernd Tribut leisten“ ([C. L. Becker, 1932](#), dt. S. 20 f.). Die Französische Revolution, Kind der Aufklärungsphilosophie, war mehr als eine politische Umwälzung. Wie Tocqueville feststellt, war es eine „politische Revolution (...), die wie eine *religiöse Revolution* sich abwickelte und verbreitete“ (zit. [a.a.O.](#), S. 103; Hervorhebung E. F.). „Wie der Islam oder die protestantische Revolte überflutete sie die Grenzen der Länder und Völker und verbreitete sich durch Predigt und Propaganda“ ([C. L. Becker, a.a.O.](#)).

Auf den radikalen Humanismus des 19. und 20. Jahrhunderts werde ich später in der Erörterung des humanistischen Protests gegen das Heidentum des industriellen Zeitalters eingehen. Aber um für diese Erörterung eine Grundlage zu schaffen, müssen wir unser Augenmerk jetzt auf das neue Heidentum richten, das sich Seite an Seite mit dem Humanismus entwickelt hat und uns in diesem Augenblick der Geschichte zu vernichten droht.

Die erste Veränderung, die der Entwicklung der Religion des Industriezeitalters den Weg bereitete, war die Eliminierung des mütterlichen Elements aus der Kirche durch Luther. Obwohl es als unnötige Abschweifung erscheinen mag, muss ich näher auf diese Frage eingehen, da sie für unser Verständnis der Entwicklung der

neuen Religion und des neuen Gesellschafts-Charakters maßgeblich ist.

Die Gesellschaften sind entweder nach dem patrizentrischen (oder patriarchalischen) oder dem matrizenrischen (oder matriarchalischen) Prinzip organisiert.<sup>[47]</sup> Das matrizenrische Prinzip hat sein Zentrum in der Figur der liebenden Mutter, wie J. J. Bachofen und L. H. Morgan erstmals gezeigt haben. Das mütterliche Prinzip ist das der *bedingungslosen* Liebe. Die Mutter liebt ihre Kinder, nicht weil sie ihr Freude machen, sondern weil sie ihre Kinder (oder die einer anderen Frau) sind. Deshalb kann die Liebe der Mutter auch nicht durch „gutes Verhalten“ erworben oder durch „schlechtes Betragen“ verloren werden. Mutterliebe ist *Gnade und Barmherzigkeit* (im Hebräischen *rachamim*, das auf *rechem*, „Gebärmutter“, zurückgeht). [II-373]

Im Gegensatz dazu ist die väterliche Liebe *an Bedingungen geknüpft*; sie hängt von den Leistungen und dem guten Betragen des Kindes ab; der Vater liebt das Kind am meisten, das ihm am ähnlichsten ist, das heißt dem er sein Eigentum hinterlassen möchte. Die Liebe des Vaters kann verloren werden, aber sie kann auch durch Reue und erneute Unterwerfung wieder erworben werden. Die väterliche Liebe ist *Gerechtigkeit*.

Diese zwei Prinzipien, das weiblich-mütterliche und das männlich-väterliche, sind nicht nur ein Ausdruck der Tatsache, dass jeder Mensch männliche und weibliche Elemente in sich vereinigt; sie entsprechen dem Bedürfnis jedes Menschen nach *Gnade und Gerechtigkeit*. Die tiefste Sehnsucht der Menschheit scheint einer Konstellation zu gelten, in der beide Pole (Mütterlichkeit und Väterlichkeit, weiblich und männlich, Gnade und Gerechtigkeit, Fühlen und Denken, Natur und Intellekt) in einer Synthese vereinigt sind, in der beide Pole ihren Antagonismus verlieren und stattdessen einander färben. Während eine solche Synthese im Patriarchat nicht voll verwirklicht werden kann, existierte sie bis zu einem gewissen Grad in der römisch-katholischen Kirche. Die Jungfrau Maria, die Kirche als alles liebende Mutter, der Papst und der Priester als mütterliche Figuren repräsentierten die bedingungslose, alles verzeihende Liebe – Seite an Seite mit den väterlichen Elementen

einer straff organisierten patriarchalischen Bürokratie, an deren Spitze der Papst regiert.

Diesen mütterlichen Elementen der Religion entsprach das Verhältnis zur Natur im Produktionsprozess: Die Arbeit des Bauern wie auch des Handwerkers war kein feindseliger, ausbeuterischer Angriff auf die Natur. Sie war eine Form der Zusammenarbeit mit ihr: keine Vergewaltigung, sondern eine Umgestaltung der Natur in Einklang mit ihren Gesetzen.

Luther etablierte in Nordeuropa eine rein patriarchalische Form des Christentums, die sich auf den städtischen Mittelstand und die weltlichen Fürsten stützte. Das wesentliche dieses neuen Gesellschafts-Charakters ist die Unterwerfung unter die patriarchalische Autorität, wobei *Arbeit* der einzige Weg ist, um Liebe und Anerkennung zu erlangen.

Hinter der christlichen Fassade entstand eine neue *geheime* Religion – die Religion des Industriezeitalters – die in der Charakterstruktur der modernen Gesellschaft wurzelt, aber nicht als Religion bekannt ist. Die Religion des Industriezeitalters ist mit echtem Christentum unvereinbar. Sie reduziert die Menschen zu Dienern der Wirtschaft und der Maschinen, die sie mit ihren eigenen Händen gebaut haben.

Die Religion des Industriezeitalters stützt sich auf einen neuen Gesellschafts-Charakter, dessen Kern aus folgenden Elementen besteht: Angst vor mächtiger männlicher Autorität und Unterwerfung unter diese, Heranzüchtung von Schuldgefühlen bei Ungehorsam, Auflösung der Bande menschlicher Solidarität durch die Vorherrschaft des Eigennutzes<sup>[48]</sup> und des gegenseitigen Antagonismus. „Heilig“ sind in der Religion des Industriezeitalters die Arbeit, das Eigentum, der Profit und die Macht, obwohl sie – in den Grenzen ihrer allgemeinen Prinzipien – auch den Individualismus und die persönliche Freiheit förderten. Durch die Umwandlung des Christentums in eine rein patriarchalische Religion war es möglich, die Religion des Industriezeitalters in christliche Terminologie zu kleiden. [II-374]

# Der „Marketing-Charakter“ und die „kybernetische Religion“

Der wichtigste Schlüssel zum Verständnis sowohl der Charakterstruktur als auch der geheimen Religion unserer heutigen Gesellschaft ist die Veränderung, die sich zwischen dem Frühkapitalismus und der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Gesellschafts-Charakter vollzog. Der autoritär-zwanghaft-hortende Charakter, der sich im 16. Jahrhundert zu entwickeln begann und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zumindest in der Mittelklasse vorherrschte, mischte sich allmählich mit dem *Marketing-Charakter* oder wurde durch ihn verdrängt. (Ich habe die Mischungen der verschiedenen Charakter-Orientierungen in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a), GA II, S. 74-77, eingehend dargestellt.)

Ich habe die Bezeichnung „Marketing-Charakter“ gewählt, weil der Einzelne sich selbst als Ware und den eigenen Wert nicht als „Gebrauchswert“, sondern als „Tauschwert“ erlebt.<sup>[49]</sup> Der Mensch wird zur Ware auf dem „Persönlichkeitsmarkt“. Das Bewertungsprinzip ist dasselbe wie auf dem Warenmarkt, mit dem einzigen Unterschied, dass hier „Persönlichkeit“ und dort Waren feilgeboten werden. Entscheidend ist in beiden Fällen der Tauschwert, für den der „Gebrauchswert“ eine notwendige, aber keine ausreichende Voraussetzung ist.

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

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

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

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

Das oberste Ziel des Marketing-Charakters ist die vollständige Anpassung, um unter allen Bedingungen des Persönlichkeitsmarktes begehrenswert zu sein. Der Mensch dieses Typus *hat* nicht einmal ein Ich (wie die Menschen des 19. Jahrhunderts), an dem er festhalten könnte, das ihm gehört, das sich nicht wandelt. Denn er ändert sein Ich ständig nach dem Prinzip: „Ich bin so, wie du mich haben möchtest.“ [II-375]

Menschen mit einer Marketing-Charakterstruktur haben kein Ziel, außer ständig in Bewegung zu sein und alles mit größtmöglicher Effizienz zu tun. Fragt man sie, *warum* alles so rasch und effizient erledigt werden muss, erhält man keine echte Antwort, nur Rationalisierungen wie: „Um mehr Arbeitsplätze zu schaffen“, oder: „Damit die Firma weiter expandiert“. Philosophischen oder religiösen Fragen, etwa wozu man lebt und warum man in die eine und nicht in die andere Richtung geht, bringen sie (zumindest bewusst) wenig Interesse entgegen. Sie haben ihr großes, sich ständig wandelndes Ich, aber keiner von ihnen hat ein Selbst, einen Kern, ein Identitätserleben. Die „Identitätskrise“ der modernen Gesellschaft ist darauf zurückzuführen, dass ihre Mitglieder zu selbst-losen Werkzeugen

geworden sind, deren Identität auf ihrer Zugehörigkeit zu Großkonzernen (oder anderen aufgeblähten Bürokratien) beruht. Wo kein echtes Selbst existiert, kann es auch keine Identität geben.

Der Marketing-Charakter liebt nicht und hasst nicht. Diese „altmodischen“ Gefühle passen nicht zu einer Charakterstruktur, die fast ausschließlich auf der rein verstandesmäßigen Ebene funktioniert und sowohl positive als auch negative Emotionen meidet, da diese mit dem Hauptanliegen des Marketing-Charakters kollidieren: dem Verkaufen und Tauschen oder genauer, dem *Funktionieren* nach der Logik der „Megamaschine“ (L. Mumford, 1967), deren Bestandteil sie sind, ohne Fragen zu stellen, außer, wie gut sie funktionieren, was an ihrem Aufstieg in der bürokratischen Hierarchie abzulesen ist.

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

Die rätselhafte Frage, warum die heutigen Menschen zwar gerne kaufen und konsumieren, aber an dem Erworbenen so wenig hängen, findet ihre überzeugendste Antwort im Phänomen des Marketing-Charakters. Aufgrund seiner allgemeinen Beziehungsunfähigkeit ist er auch Dingen gegenüber gleichgültig. Was für ihn zählt, ist vielleicht das Prestige oder der Komfort, den bestimmte Dinge gewähren, aber die Dinge als solche haben keine Substanz. Sie sind total austauschbar, ebenso wie Freunde und Liebespartner, die genauso ersetzbar sind, da keine tieferen Bindungen an sie bestehen.

Das Ziel des Marketing-Charakters, *optimales Funktionieren unter*

den jeweiligen Umständen, bewirkt, dass er auf die Welt vorwiegend rein verstandesmäßig (*cerebral*) reagiert. Vernunft im Sinne von *Verstehen* ist eine Gabe, die dem *Homo sapiens* vorbehalten ist; über *manipulative Intelligenz* als Instrument zur Erreichung konkreter Ziele verfügen sowohl Tiere als auch Menschen. Manipulative Intelligenz ohne [II-376] Kontrolle durch die Vernunft ist gefährlich, da die Menschen dadurch auf Bahnen geraten können, die vom Standpunkt der Vernunft selbstzerstörerisch sind. Je scharfsinniger die von der Vernunft nicht kontrollierte manipulative Intelligenz ist, desto gefährlicher ist sie.

Kein Geringerer als Charles Darwin hat auf die tragischen Folgen hingewiesen, die rein wissenschaftlicher, entfremdeter Intellekt für die Persönlichkeit eines Menschen haben kann. In seiner Autobiographie schreibt er, dass er bis zum 30. Lebensjahr großes Vergnügen an Musik, Dichtung und bildender Kunst fand, dass er jedoch danach viele Jahre lang allen Geschmack an diesen Interessen verlor: „Mein Geist scheint eine Art Maschine geworden zu sein, die aus großen Massen von Tatsachen allgemeine Gesetze fabriziert. (...) Der Verlust dieser Neigungen ist ein Verlust an Glück und möglicherweise eine Schädigung des Intellekts und wahrscheinlich auch des moralischen Charakters, indem er die Gefühlsseite unserer Natur schwächt.“ (Zit. nach [E. F. Schumacher, 1973](#), dt. S. 170.)

Der Prozess, den Darwin hier beschreibt, hat sich seit seiner Zeit in beschleunigtem Tempo fortgesetzt; die Trennung des Verstandes vom Herzen ist fast vollständig. Interessanterweise scheint die Mehrheit der führenden Wissenschaftler in den exaktesten und revolutionärsten Disziplinen (beispielsweise in der theoretischen Physik) von dieser Verkümmern der Vernunft ausgenommen gewesen zu sein; es waren dies Menschen, die sich intensiv mit philosophischen und religiösen Fragen auseinandersetzten. (Ich denke an Gelehrte wie Einstein, Bohr, Szillard, Heisenberg und Schrödinger.)

Die Herrschaft des rein verstandesmäßigen, manipulativen Denkens entwickelt sich parallel zu einem Schwund des Gefühlslebens. Da es nicht gepflegt und gebraucht wird, sondern das optimale Funktionieren eher behindert, ist das Gefühlsleben verkümmert bzw. auf der Entwicklungsstufe des Kindes stehen geblieben. Die Folge ist,

dass Marketing-Charaktere in Gefühlsdingen merkwürdig naiv sind. Oft fühlen sie sich von „emotionalen Menschen“ angezogen, aber auf Grund ihrer Naivität können sie nicht unterscheiden, ob diese echt sind oder schwindeln. Das erklärt vielleicht, warum im geistig-seelischen und religiösen Bereich so viele Schwindler Erfolg haben; es mag auch erklären, warum Politiker, die starke Gefühle zum Ausdruck bringen, den Marketing-Charakter stark beeindruckt – und warum dieser nicht zwischen einem echt religiösen Menschen und einem Public-Relations-Produkt unterscheiden kann, das religiöse Gefühle nur vortäuscht.

Der Terminus „Marketing-Charakter“ ist nicht die einzige Bezeichnung für diesen Menschentypus. Man kann ihn auch mit dem Marxschen Begriff des *entfremdeten Charakters* beschreiben; Menschen dieses Typus sind ihrer Arbeit, sich selbst, ihren Mitmenschen und der Natur entfremdet. In der Sprache der Psychiatrie könnte dieser Charaktertyp als schizoider Charakter bezeichnet werden, doch dieser Begriff ist insofern etwas irreführend, als ein Schizoider, der mit anderen Schizoiden zusammenlebt, gute Leistungen erbringt und Erfolg hat, weil ihm auf Grund seines schizoiden Charakters das Gefühl des Unbehagens völlig abgeht, das einen schizoiden Charakter in einer „normalen“ Umgebung befällt. In seiner tief schürfenden Studie *The Gamesmen: The New Corporate Leaders* analysiert Michael Maccoby (1976) die [II-377] Charakterstruktur von 250 Managern und Ingenieuren von zwei der bestgehenden amerikanischen Konzernen. Viele seiner Befunde bestätigen meine Darstellung des kybernetischen Menschen, wie ich ihn nenne, insbesondere das Vorherrschen der rein verstandesmäßigen Ebene und der Unterentwicklung des emotionalen Bereichs. Wenn man bedenkt, dass die von Maccoby interviewten Manager zu den führenden Persönlichkeiten der amerikanischen Gesellschaft zählen oder zählen werden, dann sind seine Ergebnisse von beträchtlicher gesellschaftlicher Relevanz.

Die statistischen Daten, die Maccoby auf Grund persönlicher Befragungen präsentiert (die sich über jeweils drei bis zwanzig persönliche Gespräche erstreckten), geben ein profiliertes Bild dieses Charaktertyps ([a.a.O.](#), dt. S. 155; vgl. auch I. T. Millán,



angekündigt<sup>[50]</sup>).

Tiefes wissenschaftliches Interesse, Wunsch zu verstehen, dynamisches Arbeitsgefühl, beseelt:	0 %
Konzentriert, anregend, stolz auf eigene Leistung, HandwerkerEinstellung, aber ohne tiefer gehendes wissenschaftliches Interesse an der Natur der Dinge:	22 %
Die Arbeit selbst stimuliert Interesse, das sich jedoch nicht aufrechterhält:	58 %
Mäßig produktiv, nicht konzentriert. Interesse an der Arbeit ist vorwiegend instrumental, um Sicherheit und Einkommen zu gewährleisten:	18 %
Passiv, unproduktiv, diffus:	2 %
Lehnt die Arbeit und die Realität ab:	0 %
	= 100 %

Zweierlei fällt auf:

1. es fehlt das tiefe Interesse zu verstehen (die „Vernunft“);
2. die große Mehrheit ist entweder durch das nicht stetige Interesse an der Arbeit als solcher motiviert, oder die Arbeit ist ein Mittel, das ökonomische Sicherheit garantiert.

Einen scharfen Gegensatz dazu bildet das Profil, das die „Liebesskala“ ergibt, wie Maccoby es nennt:

Liebend, affirmativ, schöpferisch anregend:	0 %
Verantwortungsbewusst, warm, liebevoll, aber nicht stark liebesfähig:	5 %
Mäßig an anderen interessiert, mit der Möglichkeit zur Liebesfähigkeit:	40 %

Konventionelles Interesse am Mitmenschen, 41 %  
anständig, rollenorientiert:

Passiv, lieblos, desinteressiert an anderen Menschen: 13 %

Lebensfeindlich, hartherzig: 1 %

= 100 %

[II-378] Keine der untersuchten Personen konnte uneingeschränkt als liebesfähig bezeichnet werden, obwohl fünf Prozent als „warm und liebevoll“ eingestuft wurden. Alle übrigen sind an ihren Mitmenschen mäßig oder in konventioneller Weise interessiert oder aber völlig ablehnend und lebensfeindlich – in der Tat ein erschreckendes Bild emotionaler Unterentwicklung im Gegensatz zu der Dominanz des rein Verstandesmäßigen.

Die „kybernetische Religion“ des Marketing-Charakters entspricht dessen gesamter Charakterstruktur. Hinter einer Fassade von Agnostizismus oder Christentum verbirgt sich eine zutiefst heidnische Religion, wenn die Betreffenden sie auch nicht als solche erkennen. Diese heidnische Religion ist schwer zu beschreiben, da wir auf ihre Existenz nur auf Grund von Handlungen bzw. Unterlassungen schließen können, nicht auf Grund bewusster Gedanken über Religion oder kirchlicher Dogmen. Am auffallendsten ist auf den ersten Blick, dass sich der Mensch selbst zum Gott gemacht hat, da er inzwischen die technischen Fähigkeiten zu einer „zweiten Erschaffung“ der Welt besitzt, die an die Stelle der ersten Schöpfung des Gottes der traditionellen Religion getreten ist. Man kann es auch so formulieren: Wir haben die Maschine zur Gottheit erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen. Welche Formulierung wir wählen, ist nicht wichtig; entscheidend ist, dass sich der Mensch im Augenblick seiner größten *Ohnmacht* einbildet, dank seiner wissenschaftlichen und technischen Fortschritte *allmächtig* zu sein.

Je mehr wir in unserer Isolierung gefangen sind, je unfähiger wir werden, emotional auf die Welt zu reagieren, und je unvermeidlicher uns gleichzeitig ein katastrophales Ende erscheint, desto bössartiger wird die neue Religion. Wir sind nicht länger Herren der Technik, sondern werden zu ihren Sklaven – und die Technik, einst ein

wichtiges schöpferisches Element, zeigt uns ihr anderes Gesicht als Göttin der Zerstörung (wie die indische Göttin Kali), der Männer und Frauen sich selbst und ihre Kinder zu opfern bereit sind. Während sie bewusst noch an der Hoffnung auf eine bessere Zukunft festhält, verdrängt die kybernetische Menschheit die Tatsache, dass sie begonnen hat, die Göttin der Zerstörung zu ihrem Idol zu erheben.

Für diese These gibt es viele Beweise, aber keiner ist zwingender als die beiden Tatsachen: 1. dass die großen (und auch einige kleinere) Mächte  fortfahren,  Atomwaffen  von  immer  größerem Vernichtungspotential herzustellen, und dass sie sich nicht zu der einzigen vernünftigen Lösung durchringen können: zur Vernichtung aller Nuklearwaffen und der Atomkraftwerke, die das Material zur Produktion der Kernwaffen herstellen; und 2. dass praktisch nichts unternommen wird, um die Gefahr einer ökologischen Katastrophe zu bannen. Kurz, es wird nichts getan, um das Überleben der Menschheit zu sichern.

## Der humanistische Protest

Die Entmenschlichung des Gesellschafts-Charakters und die Ausbreitung der Religion des Industriezeitalters bzw. der kybernetischen Religion hat eine Protestbewegung, einen neuen Humanismus, auf den Plan gerufen, dessen Wurzeln auf den [II-379] christlichen und philosophischen Humanismus vom späten Mittelalter bis zur Aufklärung zurückreichen. Dieser Protest fand seinen Ausdruck sowohl in theistisch-christlichen als auch in pantheistischen oder nicht-theistischen philosophischen Formulierungen. Er kam von zwei verschiedenen Seiten: von politisch konservativen Romantikern und von marxistischen und anderen Sozialisten (und einigen Anarchisten). Rechte und Linke waren sich in ihrer Kritik am industriellen System und dem Schaden, den es dem Menschen zufügt, einig. Katholische Denker wie Franz von Baader und konservative Politiker wie Benjamin Disraeli formulierten das Problem oft mit den gleichen Worten wie Marx.

Die beiden Lager unterscheiden sich hinsichtlich der Art und Weise, in der verhindert werden sollte, dass menschliche Wesen in Dinge verwandelt werden. Die Romantiker auf der Rechten meinten, der einzige Ausweg bestehe darin, den ungehemmten „Fortschritt“ des industriellen Systems aufzuhalten und zu früheren Formen der gesellschaftlichen Ordnung, wenn auch mit bestimmten Modifikationen, zurückzukehren.

Der Protest von links kann als *radikaler Humanismus* bezeichnet werden, obwohl er manchmal in theistischen, manchmal in nicht-theistischen Begriffen geäußert wurde. Die Sozialisten meinten, dass die ökonomische Entwicklung nicht aufzuhalten sei, dass man nicht zu vergangenen Formen gesellschaftlicher Ordnung zurückkehren könne und dass die Rettung nur darin bestehen könne, vorwärts zu gehen und eine neue Gesellschaft aufzubauen, in der die Menschen von Entfremdung, von Versklavung durch die Maschine und dem Schicksal der Enthumanisierung befreit sind. Der Sozialismus stellte eine Synthese der religiösen Tradition des Mittelalters und der sich nach der Renaissance entwickelnden wissenschaftlichen Denkweise und Entschlossenheit zum politischen Handeln dar. Er war, wie der Buddhismus, eine „religiöse“ Massenbewegung, die, obwohl sie sich säkularer und atheistischer Begriffe bediente, den Menschen von Selbstsucht und Habgier befreien wollte.

Ich muss hier wenigstens einen kurzen Kommentar zu meiner Interpretation des Marxschen Denkens einfügen – angesichts dessen völliger Perversion durch den Sowjetkommunismus und den westlichen Reformsozialismus zu einem Materialismus, dessen Ziel „Reichtum für alle“ ist. Wie Hermann Cohen, Ernst Bloch und eine Reihe anderer Theoretiker in den letzten Jahrzehnten festgestellt haben, war der Sozialismus das säkulare Äquivalent des prophetischen Messianismus. Man kann diese These vielleicht am besten durch ein Zitat aus dem *Mischne Tora* des Maimonides erhärten, wo das Messianische Zeitalter wie folgt beschrieben wird:

Die Weisen und die Propheten begehrten nicht die Zeit des Gesalbten, damit sie aller Welt sich bemächtigen, nicht, damit sie den Heiden obwalten, nicht, dass die Völker sie erheben, nicht um essen, trinken und sich freuen zu können, sondern damit sie frei

werden für die Thora und ihre Weisheit und keiner sie treibt und stört, damit sie gewürdigt werden des Lebens der kommenden Welt, wie wir es erklärt haben in den „Satzungen der Umkehr“.

In jener Zeit wird es keinen Hunger geben, keinen Krieg, keine Eifersucht und keinen Streit, denn irdische Güter (meine Übersetzung, E. F.) werden reichlich strömen und alle Wonnen werden wie Staub wimmeln und die Sorge der ganzen Welt wird einzig [II-380] sein, Gott zu erkennen. Und darum werden die aus Israel große Weise sein, verborgene Dinge erkennend, und werden, der Menschenkraft gemäß, ihren Schöpfer erkennen, wie gesagt ist (Jes 11,9): „Denn die Erde ist voll meiner Erkenntnis, wie Wasser das Meerbett bedecken.“ ([Moses Maimonides, 1966](#), S. 179 f.)

Dieser Schilderung zufolge besteht das Ziel der Geschichte darin, es dem Menschen zu ermöglichen, sich ganz dem Studium der Weisheit und der Erkenntnis Gottes hinzugeben, nicht der Macht oder dem Luxus. Im Messianischen Zeitalter herrscht auf der ganzen Welt Friede und materieller Überfluss; es gibt keinen Neid. Diese Beschreibung hat große Ähnlichkeit mit der Marxschen Auffassung vom Ziel der Geschichte, die er gegen Ende des III. Bandes des Kapitals ausdrückte:

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, wie die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer

Nothaltung

blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung. ([K. Marx, 1971a](#), Band III, S. 828.)

Arbeiten im Sinne der eigenen inneren Entwicklung, Berufung

Ebenso wie Maimonides – und im Gegensatz zu christlichen und zu anderen jüdischen Heilslehren – postuliert Marx keine endgültige eschatologische Erlösung. Die Diskrepanz zwischen Mensch und Natur bleibt bestehen, doch das Reich der Notwendigkeit wird so weit wie möglich unter menschliche Kontrolle gebracht: „aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit“. Das Ziel ist „*die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit*“ ([a.a.O.](#); Hervorhebung E. F.). Maimonides' Überzeugung: „die Sorge der ganzen Welt wird einzig sein, Gott zu erkennen“ ([Maimonides, 1966](#), S. 179), entspricht der Marxschen Formulierung von der „Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten als (...) Selbstzweck“.

Haben und Sein als zwei verschiedene Weisen menschlicher Existenz sind der Kern der Marxschen Ideen über die Entstehung des neuen Menschen. Mit diesen Existenzweisen schreitet Marx von ökonomischen Kategorien zu psychologischen und anthropologischen Kategorien vor, die gleichzeitig zutiefst „religiös“ sind, wie wir in unserer Erörterung des Alten und Neuen Testaments und Meister Eckharts gesehen haben. Marx schreibt:

Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, [II-381] dass ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz *gebraucht* wird. (...) An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut

musste das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre. (Über die Kategorie des *Habens* siehe Heß in den „21 Bogen“.) (K. Marx, 1971, S. 240.)

Marx fasste sein Verständnis des Seins und des Habens in dem folgenden Satz zusammen: „Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äüßerst, umso mehr *hast* du, umso größer ist dein *entäußertes* Leben. (...) Alles, was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in *Geld* und *Reichtum*.“ (A.a.O., S. 258.)

Der „Sinn des Habens“, von dem Marx hier spricht, ist genau dasselbe wie die „Ich-Gebundenheit“ Eckharts, die Gier nach Dingen und die damit verbundene Selbstsucht. Marx bezieht sich auf die Existenzweise des Habens, nicht auf den Besitz als solchen, auch nicht auf das unentfremdete Privateigentum als solches. Das Ziel ist weder Reichtum noch Luxus noch Armut – beides wird von Marx als Laster angesehen. Das Freisein von diesen Lastern ist die Voraussetzung für das „Gebären“, das Freisetzen des inneren Reichtums.

Was ist dieser Akt des Gebärens? Es ist der aktive, unentfremdete Ausdruck unserer Fähigkeiten in Bezug auf die jeweiligen Objekte. Marx fährt fort: „Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz alle Organe seiner Individualität (...) sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben. Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit (...)“ (K. Marx, 1971, S. 240). Dies ist die Form der Aneignung in der Existenzweise des Seins, nicht in der des Habens. Marx drückte diese Form der nicht-entfremdeten Aktivität in folgendem Passus aus:

Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, musst du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluss auf andere Menschen ausüben willst, musst du ein wirklich anregend und fördernd auf andre Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen –

und zu der Natur – muss eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten* Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück. (A.a.O., S. 301.)

Doch Marx' Ideen wurden bald pervertiert, vielleicht weil er hundert Jahre zu früh lebte. Sowohl er als auch Engels waren überzeugt, dass der Kapitalismus seine Möglichkeiten bereits ausgeschöpft habe und die Revolution daher unmittelbar bevorstehe. Darin irrten sie jedoch gründlich, wie Engels nach dem Tod von Marx feststellte. Sie hatten ihre neue Lehre am Gipfelpunkt der kapitalistischen Entwicklung [II-382] verkündet, ohne vorauszusehen, dass es mehr als hundert Jahre dauern würde, bis der Kapitalismus abgewirtschaftet hatte und die letzte Krise begann. Es war eine historische Notwendigkeit, dass eine am Höhepunkt kapitalistischer Machtentfaltung verkündete antikapitalistische Idee vollständig verformt und vom kapitalistischen Geist durchtränkt wurde – nur so konnte sie Erfolg haben. Das geschah auch tatsächlich. Die westlichen Sozialdemokraten und ihre erbitterten Gegner, die Kommunisten innerhalb und außerhalb der Sowjetunion, verwandelten den Sozialismus in ein rein ökonomisches Konzept, dessen Ziel der maximale Konsum und der maximale Einsatz von Maschinen war. Chruschtschow mit seinem „Gulaschkommunismus“ ließ in seiner einfachen und volkstümlichen Art die Katze aus dem Sack: Das Ziel des Sozialismus bestand darin, der gesamten Bevölkerung die gleichen Konsumgüter zu bieten, die der Kapitalismus einer Minderheit vorbehält. Sozialismus und Kommunismus wurden auf das Fundament des bürgerlichen Materialismus gestellt. Einige Sätze aus den Frühschriften Marx' (die man sonst gern als „idealistische“ Irrtümer des „jungen“ Marx abwertete) wurden zu diesem Zweck ebenso ritualistisch zitiert wie die Worte des Evangeliums im Westen.

Dass Marx auf dem Höhepunkt der kapitalistischen Entwicklung lebte, hatte noch eine weitere Folge: Als Kind seiner Zeit übernahm er notwendigerweise bestimmte Einstellungen und Auffassungen der



bürgerlichen Theorie und Praxis. So waren beispielsweise gewisse autoritäre Neigungen, die sowohl in seiner Persönlichkeit als auch in seinen Schriften zum Ausdruck kamen, eher vom patriarchalischen Geist der Bourgeoisie geprägt als vom Geist des Sozialismus. In seinem Entwurf eines „wissenschaftlichen“ im Gegensatz zu einem „utopischen“ Sozialismus folgte er dem Denkschema der klassischen Ökonomen. Diese hatten behauptet, die Wirtschaft folge ganz unabhängig vom menschlichen Willen ihren eigenen Gesetzen, und auch Marx fühlte sich verpflichtet zu beweisen, dass sich der Sozialismus zwangsläufig den ökonomischen Gesetzen entsprechend entwickeln werde. Die Folge war, dass er manchmal zu Formulierungen griff, die als deterministisch missverstanden werden konnten, da sie dem menschlichen Willen und dem Vorstellungsvermögen eine zu geringe Rolle in der historischen Entwicklung einzuräumen schienen. Solche unbeabsichtigten Konzessionen an den Geist des Kapitalismus förderten den Prozess der Deformierung des Marxschen Systems, bis sich dieses nicht mehr grundlegend vom Kapitalismus unterschied.

Würde Marx seine Ideen heute, am Anfang des Verfalls des Kapitalismus, verkünden, dann hätte seine wirkliche Botschaft die Chance, Einfluss auszuüben oder gar zu siegen, falls eine solche historische Mutmaßung überhaupt legitim ist. Wie die Dinge stehen, sind selbst die Worte „Sozialismus“ und „Kommunismus“ kompromittiert. Jedenfalls müsste jede sozialistische oder kommunistische Partei, die den Anspruch erheben wollte, Marxsches Denken zu repräsentieren, von der Überzeugung ausgehen, dass die sowjetischen Regimes in keiner Hinsicht sozialistische Systeme sind, dass der Sozialismus unvereinbar mit einem bürokratischen, dingzentrierten, konsumorientierten Gesellschaftssystem ist, mit dem Materialismus und mit der Reduktion auf das rein Verstandesmäßige, die sowohl das sowjetische als auch das kapitalistische System kennzeichnen. [II-383]

Die **Korruption** des Sozialismus erklärt, warum echtes radikal-humanistisches Gedankengut oft von Gruppen und Einzelnen ausgeht, die sich nicht mit den Marxschen Ideen identifizieren oder diese sogar ablehnen, wobei es sich in manchen Fällen um ehemals aktive

Mitglieder der kommunistischen Bewegung handelt.<sup>[51]</sup>

Es ist zwar unmöglich, hier alle radikalen Humanisten seit Marx anzuführen, einige Beispiele ihres Denkens seien jedoch im Folgenden angeführt: Thoreau, Emerson, Albert Schweitzer, Ernst Bloch, Ivan Illich, die jugoslawischen Philosophen um die Zeitschrift *Praxis*, darunter M. Marcović, G. Petrović, S. Stojanović, R. Supek, P. Vranicki; der Nationalökonom E. F. Schumacher, der Politiker Erhard Eppler, viele religiöse oder radikal-humanistische Gemeinschaften, die im 19. und 20. Jahrhundert in Europa und Amerika entstanden, wie die Kibbuzim, die Hutterer, die „Communautés de travail“ und Hunderte andere.

Obwohl die Auffassungen der genannten radikalen Humanisten weitgehend differierten und einander manchmal völlig zu widersprechen scheinen, stimmten sie in den folgenden Punkten alle miteinander überein:

- *dass die Produktion den wahren Bedürfnissen des Menschen und nicht den Erfordernissen der Wirtschaft zu dienen habe;*
- *dass ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Natur hergestellt werden müsse, das auf Kooperation und nicht auf Ausbeutung beruht;*
- *dass der wechselseitige Antagonismus durch Solidarität ersetzt werden muss;*
- *dass das oberste Ziel aller gesellschaftlichen Arrangements das menschliche Wohl-Sein und die Verhinderung menschlichen Leids sein müsse;*
- *dass nicht maximaler Konsum, sondern vernünftiger Konsum erstrebenswert sei, der das menschliche Wohl fördert;*
- *dass der Einzelne zu aktiver Mitwirkung am gesellschaftlichen Leben motiviert werden solle. (Vgl. auch die Standpunkte der sozialistischen Humanisten in E. Fromm, 1965a.)*

Albert Schweitzer geht von der radikalen Prämisse einer unmittelbar drohenden Krise der westlichen Kultur aus. „Nun ist es für alle offenbar“, erklärt er, „dass die Selbstvernichtung der Kultur im Gange

ist. Auch was von ihr noch steht ist nicht mehr sicher. Es hält noch aufrecht, weil es nicht dem zerstörenden Drucke ausgesetzt war, dem das andere zum Opfer fiel. Aber es ist ebenfalls auf Geröll gebaut. Der nächste Bergrutsch kann es mitnehmen. (...) Die Kulturfähigkeit des modernen Menschen ist herabgesetzt, weil die Verhältnisse, in die er hineingestellt ist, ihn verkleinern und psychisch schädigen“ ([A. Schweitzer, 1973a](#), S. 24 und 32).

Schweitzer charakterisiert den Menschen des Industriezeitalters als unfrei, ungesammelt, unvollständig, in Gefahr, ein sich „in Humanitätslosigkeit Verlierender“ zu werden ([a.a.O.](#), S. 44). Er schreibt: „Da nun noch hinzukommt, dass die Gesellschaft durch ihre ausgebildete Organisation eine bislang unbekannte Macht im geistigen Leben geworden ist, ist seine Unselbständigkeit ihr gegenüber derart, dass er schon fast aufhört, ein geistiges Eigendasein zu führen. (...) So sind wir in ein neues Mittelalter eingetreten. Durch einen allgemeinen Willensakt ist die Denkfreiheit außer Gebrauch gesetzt, weil die vielen sich das Denken als freie Persönlichkeiten versagen und sich in allem nur von der Zugehörigkeit zu Gemeinschaften leiten lassen. (...) Mit [II-384] der preisgegebenen Unabhängigkeit des Denkens haben wir, wie es nicht anders sein konnte, den Glauben an die Wahrheit verloren. Unser geistiges Leben ist desorganisiert. *Die Überorganisation unserer öffentlichen Zustände läuft auf ein Organisieren der Gedankenlosigkeit hinaus*“ ([a.a.O.](#), S. 41-43; Hervorhebung E. F.).

Schweitzer sieht die Industriegesellschaft nicht nur durch Mangel an Freiheit gekennzeichnet, sondern auch durch „Überanstrengung“. „Seit zwei oder drei Generationen leben so und so viele Menschen nur noch als *Arbeitende* und nicht mehr als *Menschen*“ ([A. Schweitzer, 1973a](#), S. 34; Hervorhebung E. F.). Die menschliche Substanz verkümmert, und bei der Erziehung der Kinder durch solche verkümmerten Eltern fehlt ein wesentlicher Faktor für deren menschliche Entwicklung.

„Später, selber der Überbeschäftigung unterworfen, verfällt er mehr und mehr dem Bedürfnis nach äußerlicher Zerstreuung. (...) *Absolute Untätigkeit, Ablenkung von sich selbst und Vergessen sind ein physisches Bedürfnis für ihn*“ ([a.a.O.](#); Hervorhebung E. F.). Schweitzer plädiert deshalb für eine Verkürzung der Arbeitszeit und

gegen übermäßigen Konsum und Luxus.

Ebenso wie der Dominikanermönch Meister Eckhart betont der evangelische Theologe Schweitzer, dass sich der Mensch nicht in eine Atmosphäre geistigen Egoismus, fern von den Geschäften der Welt, zurückziehen solle, sondern die Aufgabe habe, ein aktives Leben zu führen, durch das er zur geistigen **Vervollkommnung** beitragen kann.

Wenn unter den modernen Menschen so wenige mit intaktem menschlichem und sittlichem Empfinden anzutreffen sind, so ist es nicht zum wenigsten, weil sie fortwährend ihre persönliche Sittlichkeit auf dem Altar des Vaterlandes opferten, *statt in Spannung mit der Kollektivität zu bleiben und Kraft zu sein, die die Kollektivität zur Vollendung antreibt.* ([A. Schweitzer, 1973a](#), S. 44; Hervorhebung E. F.)

Schweitzer kommt zu dem Schluss, dass die gegenwärtige kulturelle und gesellschaftliche Ordnung auf eine Katastrophe zutreibe, aus der eine neue Renaissance, „viel größer als die Renaissance“, hervorgehen werde; und dass wir uns durch eine neue Gesinnung und eine neue Grundhaltung erneuern müssen, wenn wir nicht zugrunde gehen wollen. Das Wichtigste an dieser Renaissance wird das „Prinzip der Betätigung“ sein, „das uns das rationale Denken in die Hand gibt“, [es] „ist das einzig rationale und zweckmäßige Prinzip des durch Menschen zu produzierenden Geschehens“. Schweitzer schließt, indem er seinem Glauben Ausdruck gibt, „dass diese Umwälzung sich ereignen wird, wenn wir uns nur entschließen, denkende Menschen zu werden“ ([A. Schweitzer, 1973a](#), S. 113 f.).

Vermutlich weil Schweitzer Theologe war und zumindest als Philosoph durch seinen Begriff der „**Ehrfurcht vor dem Leben**“ als Basis der Ethik am bekanntesten wurde, ist vielfach übersehen worden, dass er einer der radikalsten Kritiker der Industriegesellschaft war und deren Mythos von Fortschritt und allgemeinem Glück entlarvte. Er erkannte den Verfall der menschlichen Gesellschaft durch die Praxis des Industriezeitalters. Schon zu Beginn dieses Jahrhunderts sah er die Schwäche und Abhängigkeit der Menschen, die destruktive Wirkung des Zwanges zur Arbeit, die Vorzüge verringerter Arbeit und verringerten Konsums. Er postulierte die Notwendigkeit einer

Renaissance des kollektiven Lebens, das im Geiste der Solidarität und der Ehrfurcht vor dem Leben organisiert werden sollte. [II-385]

Diese Darstellung von Schweitzers Denken soll nicht ohne den Hinweis abgeschlossen werden, dass Schweitzer im Gegensatz zu dem metaphysischen Optimismus des Christentums ein metaphysischer Skeptiker war. Das ist einer der Gründe, warum er stark vom buddhistischen Denken angezogen wurde, wonach das Leben keinen von einem höheren Wesen verliehenen und garantierten Sinn hat. Er kam zu folgendem Schluss: „Nimmt man die Welt, wie sie ist, so ist es unmöglich, ihr einen Sinn beizulegen, in dem die Zwecke und Ziele des Wirkens des Menschen und der Menschheit sinnvoll sind“ ([A. Schweitzer, 1973b](#), S. 104). Die einzig sinnvolle Lebensweise ist demnach die des aktiven Eingreifens in die Welt; es geht dabei nicht um Aktivität um ihrer selbst willen, sondern ganz spezifisch um die Aktivität des Gebens und Sorgens für den Mitmenschen. Dies war die Botschaft, die Schweitzer in seinen Schriften verbreitete und die er selbst lebte. In einem Brief an Professor E. R. Jacobi schrieb Schweitzer: „Da wage ich zu sagen, dass die ethische Religion der Liebe bestehen kann ohne den Glauben an eine ihr entsprechende, die Welt leitende Gottpersönlichkeit“ ([A. Schweitzer, 1967](#)).

Im Denken Buddhas, Eckharts, Marx' und Schweitzers sind bemerkenswerte Parallelen festzustellen: ihre radikale Forderung nach Aufgabe der Orientierung am Haben, ihre antiautoritäre Position und ihr Eintreten für völlige Unabhängigkeit, ihre metaphysische Skepsis, ihre „gottlose“ Religiosität und ihre Forderung nach gesellschaftlicher Aktivität im Geiste der Nächstenliebe und menschlichen Solidarität. Diese Lehrer waren sich jedoch der genannten Elemente manchmal nicht bewusst. Eckhart beispielsweise ist sich seines Nicht-Theismus normalerweise nicht bewusst, Marx seiner Religiosität. Die Probleme der Interpretation sind speziell bei Eckhart und Marx so komplex, dass ich mich außerstande sehe, im Rahmen dieses Buches eine adäquate Darstellung der nicht-theistischen Religion der tätigen Liebe zu geben, der diese Lehrer zu den Begründern einer neuen Religiosität werden ließ, die den Notwendigkeiten des neuen Menschen entspricht. Ich hoffe, mich in einem Folgebund ausschließlich mit der nicht-theistischen Religiosität auseinanderzusetzen und dort die Ideen

dieser Denker eingehend zu analysieren.<sup>[52]</sup>

Selbst Autoren, die man nicht als radikale Humanisten bezeichnen kann, da sie die entpersönlichte, mechanistische Einstellung unserer Epoche kaum transzendieren (wie die Verfasser der beiden vom *Club of Rome* initiierten Untersuchungsberichte), haben erkannt, dass eine radikale psychische Veränderung des Menschen die einzige Alternative zu einer ökonomischen Katastrophe darstellt. Mesarović und Pestel fordern ein „neues Weltbewusstsein, (...) eine neue Ethik im Gebrauch materieller Schätze (...), eine neue Einstellung zur Natur, die auf Harmonie statt auf Unterwerfung beruht, (...) ein Gefühl der Identifizierung mit künftigen Generationen. (...) Zum ersten Mal im Leben des Menschen auf der Erde wird er aufgefordert, nicht alles zu tun, was er tun kann; er wird aufgefordert, seine wirtschaftliche und technologische Entwicklung zu bremsen oder zumindest in eine andere Richtung zu lenken; er wird von allen künftigen Generationen der Erde aufgefordert, seinen Reichtum mit den Armen zu teilen – nicht im Geiste der Wohltätigkeit, sondern weil er es als Notwendigkeit empfindet. Er wird aufgefordert, von nun an für das organische Wachstum des gesamten Weltsystems Sorge zu tragen. Kann er guten Gewissens nein sagen?“ (Vgl. [II-386] [M. D. Mesarović und E. Pestel, 1974](#), dt. S. 135 f.) Mesarović und Pestel schließen mit der Feststellung, dass der Homo sapiens ohne diese tief greifenden Veränderungen „praktisch zum Untergang verurteilt“ sei.

Die zitierte Studie weist einige Mängel auf, deren gewichtigster mir zu sein scheint, dass sie die politischen, gesellschaftlichen und psychologischen Faktoren außer acht lässt, die jeglicher Veränderung im Wege stehen. Dem für nötig erachteten Wandel generell die Richtung zu weisen, ist nutzlos, wenn nicht gleichzeitig der ernsthafte Versuch gemacht wird, die realen Hindernisse zu untersuchen, die alle Vorschläge scheitern lassen. (Es ist zu hoffen, dass der *Club of Rome* das Problem der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen in Angriff nehmen wird, die die Voraussetzung zur Erreichung der bereits formulierten Ziele sind.) Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass diese Autoren erstmals einen Überblick über die ökonomischen Bedürfnisse und Ressourcen der ganzen Welt zu geben versuchten und dass sie, wie ich in der Einleitung bemerkte, zum

ersten Mal die Forderung nach einem ethischen Wandel erhoben – nicht auf Grund ethischer Überzeugungen, sondern als rationale Konsequenz ökonomischer Analysen.

In den letzten Jahren sind in der Bundesrepublik und in den USA zahlreiche Bücher erschienen, in denen die gleichen oder ähnliche Forderungen erhoben werden: Die Wirtschaft ist den Bedürfnissen der Bevölkerung unterzuordnen; zum einen aus Gründen des nackten Überlebens, zum anderen um des menschlichen Wohl-Seins willen. (Ich habe etwa 35 Bücher zu diesem Thema gelesen oder durchgesehen, doch es sind mindestens doppelt so viele auf dem Markt.) Die meisten Autoren stimmen darin überein, dass eine Steigerung des materiellen Konsums nicht notwendigerweise ein erhöhtes Wohl-Sein bewirkt; dass die notwendigen gesellschaftlichen Umwälzungen von einem charakterlichen und geistigen Wandel begleitet sein müssen; dass es innerhalb von weniger als hundert Jahren zu einer Katastrophe kommen wird, wenn wir nicht aufhören, die Naturschätze der Erde zu verschwenden und die ökologischen Grundlagen für das Überleben des Menschen zu zerstören. Ich erwähne im Folgenden nur einige der hervorragendsten Vertreter dieser neuen humanistischen Ökonomie.

Der Wirtschaftstheoretiker E. F. Schumacher weist in seinem Buch *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered* (1973), darauf hin, dass unsere Niederlagen die Folgen unserer Erfolge sind und dass wir die Technik den wahren menschlichen Bedürfnissen unterordnen müssen.

Wirtschaft-als-Lebensinhalt ist eine tödliche Krankheit (...), denn unendliches Wachstum passt nicht in die endliche Welt. Dass Wirtschaft nicht Lebensinhalt sein darf, ist der Menschheit von allen ihren großen Lehrern gesagt worden; dass sie es nicht sein kann, zeigt sich heute.

Will man die tödliche Krankheit noch etwas näher beschreiben, so kann man sagen, dass sie einer Sucht ähnelt, wie Alkoholismus oder Rauschgiftsucht. Es ist dabei nicht von entscheidender Bedeutung, ob diese Sucht sich etwas mehr egoistisch oder altruistisch gebärdet, ob sie nur in grobmateriellen oder auch in künstlerisch, kulturell

oder wissenschaftlich verfeinerten Genüssen Befriedigung sucht. Gift bleibt Gift, auch wenn es in Silberpapier eingewickelt ist. (...) Wird die geistige Kultur – die Kultur des inneren Menschen – vernachlässigt, dann [II-387] bleibt die Selbstsucht die überwiegende und dominierende Kraft im Menschen, und auf eine derartige Ausrichtung passt ein System der Selbstsucht – wie das kapitalistische – besser als ein System der Nächstenliebe. ([E. F. Schumacher, 1973](#); dt. S. 37 f. und 236.)

Schumacher hat seine Prinzipien in die Realität umgesetzt, indem er Kleinmaschinen konzipierte, die den Bedürfnissen der nicht-industrialisierten Länder gerecht werden. (Besonders bemerkenswert ist es, dass seine Bücher jedes Jahr populärer geworden sind – und zwar nicht auf Grund einer großen Werbekampagne, sondern dank der Mundpropaganda seiner Leser.)

Paul und Anne Ehrlich sind zwei amerikanische Autoren, deren Denken dem Schumachers sehr ähnelt. In ihrem Buch *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology* ([1970](#)) kommen sie hinsichtlich der „gegenwärtigen Weltsituation“ zu folgenden Schlüssen (dt. S. 426 f.):

1. Gemessen an dem heutigen Stand der Technologie und den menschlichen Verhaltensweisen ist unser Planet zur Zeit stark überbevölkert.
2. Haupthindernisse für die Lösung der Menschheitsprobleme sind die gewaltige absolute Menschenzahl und das Ausmaß des Bevölkerungswachstums.
3. Die Grenzen der menschlichen Fähigkeit, mit den herkömmlichen Mitteln Nahrung zu erzeugen, sind fast erreicht. Schon jetzt hat die Schwierigkeit ihrer Beschaffung und Verteilung dazu geführt, dass etwa die Hälfte der Menschheit unter- oder fehlernährt ist; alljährlich verhungern zehn bis zwanzig Millionen Menschen.
4. Die Versuche zur Steigerung der Nahrungsmittelproduktion werden die Verseuchung unserer Umwelt noch stärker beschleunigen, was wiederum die Fähigkeit der Erde, Nahrung



hervorzubringen, verringern wird. Ob der Umweltverfall schon so weit gediehen ist, dass man ihn als im Wesentlichen irreversibel betrachten muss, ist noch nicht abzusehen; möglicherweise hat das Vermögen unseres Planeten, menschliches Leben zu unterhalten, bereits eine bleibende Beeinträchtigung erfahren. Technische „Glanzleistungen“ wie Automobile, Pestizide und anorganische Stickstoffdünger, sind die Hauptursachen der Umweltentartung.

5. Es besteht Grund zu der Annahme, dass das Bevölkerungswachstum die Wahrscheinlichkeit einer weltweiten tödlichen Seuche und eines thermonuklearen Krieges erhöht. Das eine wie das andere könnte zu einer nicht wünschenswerten „Lösung“ des Bevölkerungsproblems mit Hilfe der Sterblichkeit führen und unter Umständen die Zerstörung der Zivilisation oder gar die Ausrottung des Homo sapiens zur Folge haben.
6. Es gibt kein technologisches Wundermittel, das aus der Bevölkerungs-, Ernährungs- und Umweltkrise herausführen könnte, doch kann die Technologie, wenn sie in Bereichen wie denen der Verschmutzungsabeseitigung, der Nachrichten- und Informationsübermittlung und der Fruchtbarkeitsbeschränkung in geeigneter Weise eingesetzt wird, massive Hilfe leisten. Die wirkliche Lösung aber liegt allein in einem umwälzenden und schnellen Wandel der menschlichen Grundeinstellung, vor allem in den Fragen der Fortpflanzung, des Wirtschaftswachstums, der Technologie, der Umwelt und der Lösung von Konflikten. (Hervorhebungen E. F.) [II-388]

Erhard Epplers Buch *Ende oder Wende* (1975) zählt ebenfalls zu den bedeutsamen neueren Arbeiten auf diesem Gebiet. Eppler kommt darin zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Schumacher, wenn er sie auch weniger radikal formuliert. Seine Position ist insofern von besonderem Interesse, als er der Vorsitzende der Sozialdemokratischen Partei in Baden-Württemberg und ein überzeugter Protestant ist. Ich selbst habe in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) und in *Die Revolution der Hoffnung* (1968a) ähnliche Überzeugungen vertreten wie in dem vorliegenden Band.

Selbst unter den Autoren des Sowjetblocks, wo der Gedanke an Produktionsbeschränkungen stets tabu gewesen ist, melden sich inzwischen Stimmen zu Wort, die dafür eintreten, eine Wirtschaft ohne Wachstum in Erwägung zu ziehen. Der in der DDR lebende dissidente Marxist Wolfgang Harich (1975) schlägt ein weltweites wirtschaftliches Gleichgewicht vor, das allein Gleichheit garantieren und die Gefahr einer irreparablen Schädigung der Biosphäre abwenden könne. 1972 veranstalteten die bedeutendsten Naturwissenschaftler, Ökonomen und Geographen der Sowjetunion eine Konferenz über den Themenkreis „Mensch und Umwelt“. Auf der Tagesordnung standen die Forschungsergebnisse des *Club of Rome*, über die mit Sympathie und Respekt diskutiert wurde und deren Vorzüge man anerkannte, ohne mit den Ergebnissen im Einzelnen übereinzustimmen. (Vgl. [F. Duve \(Hg.\), 1975.](#))

Der Humanismus, der allen diesen Versuchen einer gesellschaftlichen Reorganisation zugrunde liegt, findet seinen bedeutsamsten anthropologischen und historischen Ausdruck in L. Mumfords *The Pentagon of Power* (1970) sowie in allen seinen vorausgegangenen Werken.

# 8 Voraussetzungen für den Wandel des Menschen und Wesensmerkmale des neuen Menschen

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

Ich bin überzeugt, dass sich der menschliche Charakter in der Tat ändern *kann*, wenn die folgenden Voraussetzungen gegeben sind:

- *Wir leiden und sind uns dessen bewusst.*
- *Wir haben die Ursache unseres Leidens (ill-being)<sup>[53]</sup> erkannt.*
- *Wir sehen eine Möglichkeit, unser Leiden zu überwinden.*
- *Wir sehen ein, dass wir uns bestimmte Verhaltensnormen zu eigen machen und unsere gegenwärtige Lebenspraxis ändern müssen, um unser Leiden zu überwinden.*

Diese vier Punkte entsprechen den Vier Edlen Wahrheiten, die den Kern der Lehre Buddhas über die allgemeinen menschlichen Existenzbedingungen bilden.<sup>[54]</sup>

Das gleiche Prinzip der Wandlung, das die Lehre Buddhas kennzeichnet, liegt auch dem Marxschen Erlösungsbegriff zugrunde. Um das zu verstehen, muss man sich bewusst machen, dass der Kommunismus *für Marx, wie er selbst sagte, kein Endziel, sondern*

eine Stufe in der menschlichen Entwicklung darstellte, durch die der Mensch von jenen sozio-ökonomischen und politischen Bedingungen befreit werden sollte, die ihn unmenschlich machen: zu einem Gefangenen der Dinge, der Maschinen und seiner eigenen Gier.

Marx' erster Schritt war, der Arbeiterklasse seiner Zeit, der, wie er glaubte, am meisten entfremdeten und elenden Klasse, bewusst zu machen, *dass* sie litt. Er versuchte, die Illusionen zu zerstören, die den Arbeitern das Elend ihrer eigenen Lage verschleierten. Sein zweiter Schritt war, ihnen die *Ursachen* ihres Leidens klarzumachen, die seiner Ansicht nach im Wesen des Kapitalismus und in der von ihm hervorgebrachten Charakterstruktur von Habgier, Geiz und Abhängigkeit begründet lagen. Diese Analyse der Ursachen des Leidens der Arbeiter (aber nicht allein *ihres* Leidens) war ein Teil dessen, was Marx als seine Hauptaufgabe ansah, die Analyse der kapitalistischen Wirtschaft. [II-390]

Sein dritter Schritt bestand darin, den Menschen zu zeigen, dass man dem Leiden ein Ende bereiten könnte, indem man seine Ursachen beseitigte. Im vierten Schritt stellte er die Prinzipien der neuen Lebenspraxis dar, die die Menschen von dem Elend befreien sollte, welches die alte Gesellschaft zwangsläufig hervorbrachte.

Freuds Heilmethode war im Grunde ähnlich. Die Patienten konsultierten ihn, weil sie litten und sich dessen *bewusst* waren. Aber sie wussten gewöhnlich nicht, *weshalb* sie litten. Die erste Aufgabe des Psychoanalytikers besteht meist darin, den Patienten zu helfen, ihre Illusionen in Bezug auf ihr Leiden aufzugeben und zu erkennen, woraus ihr Leiden in Wahrheit resultiert. Die Diagnose persönlicher oder gesellschaftlicher Leiden ist gewöhnlich eine Frage der Interpretation, und verschiedene Deuter können zu verschiedenen Schlüssen gelangen. Das Bild, das sich der Patient von seinem eigenen Leiden macht, ist meist die unverlässlichste Basis für eine Diagnose. Das Wesentliche des psychoanalytischen Prozesses besteht darin, dem Patienten die *Ursachen* seines Leidens bewusst zu machen.

Aufgrund dieser Erkenntnis kann der Analysand den nächsten Schritt machen: Er kommt zu der Einsicht, dass sein Leiden heilbar ist, vorausgesetzt, dass dessen Ursachen beseitigt werden. Nach Freuds Auffassung bedeutet das, die Verdrängung bestimmter

Kindheitsereignisse aufzuheben. Die traditionelle Psychoanalyse scheint jedoch oft die Notwendigkeit des vierten Punktes zu unterschätzen. Viele Psychoanalytiker sind der Meinung, die Bewusstmachung des Verdrängten habe als solche schon heilende Wirkung. Dies ist tatsächlich oft der Fall, speziell wenn der Patient an scharf umgrenzten Symptomen etwa hysterischer oder zwanghafter Art leidet. Aber ich glaube nicht, dass bei Personen, die unter einem diffusen Unbehagen leiden und deren Charakter verändert werden soll, eine dauerhafte Besserung erzielt werden kann, falls die angestrebte Charakteränderung nicht von einer entsprechenden Änderung ihrer Lebenspraxis begleitet wird. Beispielsweise kann man die Abhängigkeit eines Menschen bis zum Jüngsten Tag analysieren – die ganze Einsicht wird ihm nichts nützen, solange sich an den Lebensumständen nichts ändert, unter denen er lebte, bevor er seine Einsichten gewann. Ein einfaches Beispiel: Eine Frau, deren Leiden auf ihre Abhängigkeit von ihrem Vater zurückzuführen ist, wird sich trotz aller Einsicht in die tieferen Zusammenhänge nicht ändern können, solange sie an ihrer Lebensweise festhält, das heißt, solange sie sich nicht von ihm trennt, seine Gunst weiterhin akzeptiert und die Risiken und Schmerzen scheut, die mit solchen konkreten Schritten zur Unabhängigkeit verbunden sind. Von der Praxis losgelöste Einsicht ist wirkungslos.

## Der neue Mensch

Die Funktion der neuen Gesellschaft ist es, die Entstehung eines neuen Menschen zu fördern, dessen Charakterstruktur folgende Züge aufweist:

- *die Bereitschaft, alle Formen des Habens aufzugeben, um ganz zu sein*
- *Sicherheit, Identitätserleben und Selbstvertrauen, basierend auf dem Glauben an das, was man ist, und auf dem Bedürfnis nach Bezogenheit, auf Interesse, Liebe und Solidarität mit der*

*Umwelt, statt des Verlangens, zu haben, zu besitzen und [II-391] die Welt zu beherrschen und so zum Sklaven des eigenen Besitzes zu werden*

- *Annahme der Tatsache, dass niemand und nichts außer uns selbst dem Leben Sinn gibt, wobei diese radikale Unabhängigkeit und Nichtheit (no-thingness) die Voraussetzung für ein volles Engagiertsein sein kann, das dem Geben und Teilen gewidmet ist*
- *die Fähigkeit, wo immer man ist, ganz gegenwärtig zu sein*
- *Freude aus dem Geben und Teilen, nicht aus dem Horten und der Ausbeutung anderer zu schöpfen*
- *Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Manifestationen zu empfinden und sich bewusst zu sein, dass weder Dinge noch Macht noch alles Tote heilig sind, sondern das Leben und alles, was dessen Wachstum fördert*
- *bestrebt zu sein, Gier, Hass und Illusionen so weit, wie es einem möglich ist, zu reduzieren*
- *imstande zu sein, ein Leben ohne Verehrung von Idolen und ohne Illusionen zu führen, weil eine Entwicklungsstufe erreicht ist, auf der der Mensch keiner Illusionen mehr bedarf*
- *bestrebt zu sein, die eigene Liebesfähigkeit sowie die Fähigkeit zu kritischem und unsentimentalem Denken zu entwickeln*
- *imstande zu sein, den eigenen Narzissmus zu überwinden und die tragische Begrenztheit der menschlichen Existenz zu akzeptieren*
- *sich bewusst zu sein, dass die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der des Mitmenschen das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist*
- *wissen, dass zur Erreichung dieses Zieles Disziplin und Anerkennung der Realität nötig sind*
- *wissen, dass Wachstum nur dann gesund ist, wenn es sich innerhalb einer Struktur vollzieht, und den Unterschied zwischen „Struktur“ als Attribut des Lebens und „Ordnung“ als*

*Attribut der Leblosigkeit, des Toten, zu kennen*

- *Entwicklung des eigenen Vorstellungsvermögens, nicht nur zur Flucht aus unerträglichen Bedingungen, sondern als Vorwegnahme realer Möglichkeiten<sup>[55]</sup>*
- *Andere nicht zu täuschen, sich aber auch von anderen nicht täuschen zu lassen; man kann unschuldig, aber man soll nicht naiv sein*
- *sich selbst zu kennen, nicht nur sein bewusstes, sondern auch sein unbewusstes Selbst – von dem jeder Mensch ein schlummerndes Wissen in sich trägt*
- *sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufzugeben, die Natur zu erobern, zu unterwerfen, sie auszubeuten, zu vergewaltigen und zu zerstören und stattdessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren*
- *unter Freiheit nicht Willkür zu verstehen, sondern die Chance, man selbst zu sein -nicht als ein Bündel zügelloser Begierden, sondern als fein ausbalancierte Struktur, die in jedem Augenblick mit der Alternative Wachstum oder Verfall, Leben oder Tod konfrontiert ist*
- *Wissen, dass das Böse und die Destruktivität notwendige Folgen verhinderten Wachstums sind*
- *Wissen, dass nur wenige Menschen Vollkommenheit in allen diesen Eigenschaften erreicht haben, aber nicht den Ehrgeiz zu haben, „das Ziel zu erreichen“, [II-392] eingedenk, dass ein solcher Ehrgeiz nur eine andere Form von Gier und Haben ist*
- *was auch immer der entfernteste Punkt sein mag, den uns das Schicksal zu erreichen gestattet – glücklich zu sein in diesem Prozess stetig wachsender Lebendigkeit, denn so bewusst und intensiv zu leben, wie man kann, ist so befriedigend, dass die Sorge darüber, was man erreichen oder nicht erreichen könnte, gar nicht erst aufkommt.*

Um Vorschläge zu machen, was die in der heutigen kybernetischen, bürokratischen Industriegesellschaft – „kapitalistischer“ oder

„sozialistischer“ Prägung – lebenden Menschen tun könnten, um aus ihrer Orientierung am Haben auszubrechen und die Existenzweise des Seins weiterzuentwickeln, dazu bedürfte es in der Tat eines eigenen Buches, das den Titel „Die Kunst des Seins“ tragen könnte. In den letzten Jahren sind zahlreiche Bücher über den Weg zum Wohl-Sein erschienen. Manche davon sind hilfreich, viele andere sind schädlich durch ihre betrügerische Ausbeutung des neuen Marktes mit Käufern, die ihrer Malaise entfliehen wollen. Eine Reihe wertvoller Bücher, die jedem von Nutzen sein könnten, der sich ernsthaft für das Problem des richtigen Weges zum Wohl-Sein interessiert, sind in der Bibliographie angeführt.



# 9 Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft

## Eine neue Wissenschaft vom Menschen

Die erste Voraussetzung für den Aufbau einer neuen Gesellschaft ist, sich die nahezu unüberwindbaren Schwierigkeiten bewusst zu machen, die einem solchen Versuch im Wege stehen. Das vage Wissen um diese Hindernisse dürfte einer der Hauptgründe sein, warum so wenige Anstrengungen unternommen werden, um den nötigen Wandel herbeizuführen. „Warum nach dem Unmöglichen streben?“ mögen viele denken. „Tun wir lieber weiterhin so, als werde uns der Kurs, den wir steuern, an den Ort der Sicherheit und des Glücks geleiten, der auf unseren Karten verzeichnet ist.“ Wer unbewusst verzweifelt, nach außen aber eine Maske von Optimismus zur Schau trägt, handelt nicht gerade weise. Wer aber die Hoffnung noch nicht aufgegeben hat, kann nur dann Erfolg haben, wenn er realistisch denkt, alle Illusionen über Bord wirft und den Problemen ins Auge sieht. Diese Nüchternheit unterscheidet die *wachen* von den *träumenden* „Utopisten“.

Nachstehend nur einige der Schwierigkeiten, die es beim Aufbau der neuen Gesellschaft zu überwinden gilt:

- *Es ist die Frage zu lösen, wie die industrielle Produktionsweise beibehalten werden kann, ohne in totaler Zentralisierung zu enden, das heißt im Faschismus früherer Prägung oder – wahrscheinlicher – im technokratischen „Faschismus mit einem lächelnden Gesicht“.*

- *Die gesamtwirtschaftliche Rahmenplanung müsste – unter Verzicht auf die weitgehend zur Fiktion gewordene „freie Marktwirtschaft“ – mit einem hohen Maß an Dezentralisierung verbunden werden.*
- *Das Ziel unbegrenzten wirtschaftlichen Wachstums müsste aufgegeben bzw. durch selektives Wachstum ersetzt werden, ohne das Risiko einer wirtschaftlichen Katastrophe einzugehen.*
- *Es gälte, entsprechende Arbeitsbedingungen und eine völlig andere Einstellung zur Arbeit zu schaffen, sodass nicht mehr der materielle Gewinn den Ausschlag gibt, sondern andere psychische Befriedigungen als Motivation wirksam werden können. [II-394]*
- *Der wissenschaftliche Fortschritt müsste gefördert und gleichzeitig sichergestellt werden, dass seine praktische Anwendung nicht zur Gefahr für die Menschheit wird.*
- *Es müssten Bedingungen geschaffen werden, die es dem Menschen ermöglichen, Wohl-Sein und Freude zu empfinden, und die ihn von der Sucht nach Maximierung des „Vergnügens“ befreien.*
- *Die Existenzgrundlage des Einzelnen wäre zu sichern, ohne ihn von der Bürokratie abhängig zu machen.*
- *Die Möglichkeit zur „individuellen Initiative“ ist vom wirtschaftlichen Bereich (wo sie ohnehin kaum noch existiert) in die übrigen Lebensbereiche zu verlagern.*

So wie es in der Entwicklung der Technik unüberwindlich erscheinende Schwierigkeiten gegeben hat, so erscheinen uns auch die oben angeführten Probleme heute noch unlösbar. Doch die Schwierigkeiten der Technik erwiesen sich als überwindbar, weil sich eine neue Wissenschaft etablierte, die das Prinzip der Beobachtung und der Kenntnis der Natur als Voraussetzung für deren Beherrschung proklamierte (Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620). Dieser „neuen Wissenschaft“ des 17. Jahrhunderts haben sich bis zum heutigen Tag in den Industriestaaten die hervorragendsten Köpfe verschrieben, und sie hat die Realisierung der technischen Utopien ermöglicht, von

denen der menschliche Geist träumte.

Doch heute, mehr als dreieinhalb Jahrhunderte danach, bedürfen wir einer völlig anders gearteten „neuen Wissenschaft“, für die Vico im 18. Jahrhundert die Grundlagen gelegt hatte.<sup>[56]</sup> Wir brauchen eine humanistische Wissenschaft vom Menschen als Basis für die angewandte Wissenschaft und Kunst der gesellschaftlichen Rekonstruktion.

*Technische Utopien*, beispielsweise das Fliegen, sind dank der neuen Naturwissenschaft verwirklicht worden. Die *menschliche Utopie* des *Messianischen Zeitalters* – eine vereinte neue Menschlichkeit, die frei von ökonomischen Zwängen, Krieg und Klassenkampf in Solidarität und Frieden miteinander lebt – kann Wirklichkeit werden, wenn wir das gleiche Maß an Energie, Intelligenz und Begeisterung dafür aufbringen, das wir für unsere technischen Utopien aufwandten. Man kann nicht U-Boote bauen, indem man Jules Verne liest; wir können keine humanistische Gesellschaft schaffen, indem wir die Propheten lesen.

Ob uns eine solche Umorientierung vom Vorrang der Naturwissenschaft auf eine neue Sozialwissenschaft glücken wird, kann niemand vorhersagen. Wenn ja, dann haben wir vielleicht noch eine Überlebenschance, aber nur unter der Voraussetzung, dass viele hervorragende gut ausgebildete, geschulte und engagierte Männer und Frauen sich durch die neue Herausforderung an den menschlichen Geist aufgerufen fühlen – und durch die Tatsache, dass dieses Mal *das Ziel nicht Herrschaft über die Natur ist, sondern Herrschaft über die Technik und über irrationale gesellschaftliche Kräfte und Institutionen, die das Überleben der westlichen Gesellschaft, wenn nicht gar der Menschheit bedrohen.*

Es ist meine Überzeugung, dass unsere Zukunft davon abhängt, ob das Bewusstsein der gegenwärtigen Krise die fähigsten Menschen motivieren wird, sich in den Dienst der neuen humanistischen Wissenschaft vom Menschen zu stellen, denn nur ihren [II-395] konzertierten Anstrengungen kann es gelingen, die „unlösbaren“ Probleme zu lösen.

Entwürfe mit so allgemein formulierten Zielen wie „Vergesellschaftung der Produktionsmittel“ waren sozialistische und

kommunistische Losungen, die davon ablenkten, dass der Sozialismus nirgends verwirklicht war. Schlagworte wie „Diktatur des Proletariats“ oder einer „intellektuellen Elite“ sind nicht weniger nebulös und irreführend als das Konzept der „freien Marktwirtschaft“ oder gar der „freien“ Nationen. Die frühen Sozialisten und Kommunisten von Marx bis Lenin hatten keine konkreten Pläne für eine sozialistische oder kommunistische Gesellschaft; das war die große Schwäche des Sozialismus. Neue Gesellschaftsstrukturen, die die Grundlage des Seins bilden sollen, bedürfen vieler Entwürfe, Modelle, Studien und Experimente, die geeignet sind, *die Kluft zwischen dem Möglichen und dem Notwendigen zu überbrücken*. Konkret bedeutet das, dass neben umfassenden, langfristigen Planungen kurzfristige Vorschläge für erste Schritte stehen müssen. Entscheidend ist der Wille und der humanistische Geist derjenigen, die sie ausarbeiten; denn wenn Menschen eine Vision haben und gleichzeitig erkennen, was Schritt für Schritt konkret zu ihrer Verwirklichung getan werden kann, schöpfen sie Mut und ihre Angst weicht der Begeisterung.

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

- *Der erste entscheidende Schritt auf dieses Ziel hin ist die*

## Ausrichtung der Produktion auf einen „gesunden und vernünftigen Konsum“<sup>[57]</sup>

Die traditionelle Formel: „Produktion für den *Verbrauch* statt für den *Profit*“ ist ungenügend, da nicht ausgesprochen wird, ob von *gesundem* oder pathologischem Verbrauch die Rede ist. An diesem Punkt stellt sich eine überaus schwierige Frage: Wer soll entscheiden, welche Bedürfnisse gesund und welche pathogen sind? Soviel steht fest: den Bürger zu zwingen, das zu verbrauchen, was der Staat für das Beste hält – selbst wenn es das Beste *ist* – kommt nicht in Frage. Bürokratische Kontrolle, die den Konsum gewaltsam drosselt, würde die Menschen nur noch konsumwütiger machen. Zu vernünftigem Konsum kann es nur kommen, wenn immer mehr Menschen ihr Konsumverhalten und ihren Lebensstil ändern *wollen*. Und das wird nur dann [II-396] eintreten, wenn man den Menschen eine Form des Konsums anbietet, die ihnen attraktiver erscheint als die gewohnte. Das kann nicht über Nacht und per Dekret geschehen, sondern bedarf eines langsamen Erziehungsprozesses, in dem die Regierung eine wichtige Rolle spielen muss.

Aufgabe des Staates ist es, dem pathologischen Konsum Normen gesunden Verbrauchs entgegenzusetzen. Die Erarbeitung solcher Normen ist prinzipiell möglich. Die U.S. Food and Drug Administration (FDA) bietet ein gutes Beispiel. Sie stellt fest, welche Nahrungsmittel und Medikamente schädlich sind, wobei sie sich auf Expertisen von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen stützt, denen umfangreiche Untersuchungen vorausgehen. In ähnlicher Weise könnte man den Wert anderer Waren und Dienstleistungen durch Gremien von Psychologen, Anthropologen, Soziologen, Philosophen, Theologen und Vertretern gesellschaftlich relevanter Gruppen und Verbraucherorganisationen untersuchen lassen. Doch das Urteil darüber, was als lebensfördernd und was als lebensschädigend zu gelten hat, erfordert einen unvergleichlich größeren Forschungsaufwand als die Probleme der FDA. Grundlagenforschung über die Natur menschlicher Bedürfnisse, bisher kaum noch in Angriff genommen, wird eine wesentliche Aufgabe der neuen Wissenschaft vom Menschen sein. Wir werden differenzieren müssen, welche Bedürfnisse in unserem Organismus

entspringen; welche das Ergebnis des kulturellen Fortschritts sind; welche einen Ausdruck individuellen Wachstums darstellen; welche synthetisch sind und dem Menschen von der Industrie aufgezwungen werden; welche aktivieren und welche passiv machen; welche in Krankheit und welche in psychischer Gesundheit wurzeln.

Im Gegensatz zur jetzigen Praxis der FDA würden die Beschlüsse des zu bildenden humanistischen Expertengremiums nicht Gesetzeskraft erlangen, sondern nur als Richtlinien dienen, die in der Öffentlichkeit zur Diskussion gestellt werden. Die Bedeutung gesunder Nahrungsmittel ist bereits weitgehend ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gedrungen; die Untersuchungsergebnisse der Expertenkommission würden der Gesellschaft neue Einsichten vermitteln, welche Bedürfnisse als gesund und welche als pathologisch anzusehen sind.

Die Öffentlichkeit würde erkennen, dass die meisten Formen des Konsums die Passivität fördern; dass das Bedürfnis nach Geschwindigkeit und Neuheit, das nur durch Konsum befriedigt werden kann, ein Ausdruck der Ruhelosigkeit und der inneren Flucht vor sich selbst ist. Sie würde erkennen, dass das ständige Ausschauhalten nach neuen Dingen, die man tun und nach neuen technischen Spielereien, die man ausprobieren kann, nur ein Mittel ist, um sich davor zu schützen, sich selbst oder anderen nahe zu sein.

Die Regierung kann diesen Erziehungsprozess durch Subventionierung der Produktion wünschenswerter Güter und Dienstleistungen nachhaltig fördern, bis diese rentabel produziert werden können. Diese Aktionen müssten durch eine großangelegte Aufklärungskampagne unterstützt werden, in der für gesunden Konsum geworben wird. Es ist zu erwarten, dass es durch ein konsequentes Eintreten für vernünftige Formen des Konsums gelingen wird, das Konsumverhalten zu ändern. Auch wenn die an Gehirnwäsche grenzenden Werbemethoden vermieden werden, die in der Wirtschaft [II-397] heute üblich sind – und das ist eine wesentliche Voraussetzung – scheint die Erwartung nicht unrealistisch zu sein, dass eine solche Kampagne in ihrer Wirkung nicht weit hinter derjenigen kommerzieller Propagandafeldzüge zurückbleiben würde.

Ein immer wieder erhobener Einwand gegen den Gedanken selektiven

Konsums (und selektiver Produktion) nach dem Prinzip „was dient dem menschlichen Wohl-Sein?“ ist der, dass der Verbraucher in der freien Marktwirtschaft ohnehin genau das bekommt, was er will, und dass sich die „selektive“ Produktion daher erübrige. Dieses Argument basiert auf der Annahme, dass die Verbraucher nur Dinge wünschen, die zuträglich für sie sind – was offenkundig nicht stimmt (in Bezug auf Drogen oder vielleicht sogar Zigaretten würde das wohl auch niemand behaupten). Der wesentliche Aspekt, den dieses Argument völlig außer acht lässt, ist der, dass die Wünsche des Konsumenten durch den Produzenten erzeugt werden.

Trotz der miteinander konkurrierenden Marken und Firmen bewirkt die Werbung insgesamt eine Steigerung des Konsumverlangens. Durch ihre Werbung unterstützen alle Firmen im Grunde einander gegenseitig, weil sie die Kauflust generell anheizen; der Käufer hat nur das zweifelhafte Privileg, zwischen verschiedenen miteinander konkurrierenden Produkten zu wählen. Ein Beispiel, das immer wieder als Beweis dafür angeführt wird, dass die Verbrauchewünsche ausschlaggebend seien, ist der Misserfolg, den Ford mit seinem „Edsel“ erlebte. Aber dieser Misserfolg ändert nichts daran, dass auch die Werbung für den „Edsel“ *Propaganda für den Autokauf war* – die allen Marken außer dem Edsel zugutekam. Darüber hinaus beeinflusst die Industrie den Geschmack, indem sie Güter *nicht* produziert, die dem Menschen zuträglich, aber weniger profitabel wären.

- *Gesunder und vernünftiger Konsum ist nur möglich, wenn wir das Recht der Aktionäre und Konzernleitungen, über ihre Produktion ausschließlich vom Standpunkt des Profits und Wachstums zu entscheiden, drastisch einschränken.*

Solche Änderungen könnten durch Gesetze herbeigeführt werden, ohne dass die Verfassungen der westlichen Demokratien geändert werden müssten. (Es gibt bereits eine Reihe von Gesetzen, die im Interesse des öffentlichen Wohls die Eigentumsrechte beschneiden.) Worauf es ankommt, ist die Macht, die Richtung der Produktion zu bestimmen, nicht der Kapitalbesitz als solcher. Langfristig werden die Bedürfnisse der Verbraucher darüber entscheiden, was produziert wird, sobald der suggestive Einfluss der Werbung wegfällt. Die

existierenden Unternehmen werden ihre Produktionsanlagen umstellen müssen, um die neuen Bedürfnisse befriedigen zu können; wo dies nicht möglich ist, muss die Regierung das nötige Kapital für die Produktion neuer Güter und Dienstleistungen bereitstellen, nach denen Nachfrage besteht.

Alle diese Veränderungen können nur Schritt für Schritt und mit Zustimmung der Bevölkerungsmehrheit vorgenommen werden. Das Endresultat wird ein neues Wirtschaftssystem sein, das vom heutigen westlichen Kapitalismus ebenso weit entfernt ist wie vom zentralistischen Staatskapitalismus sowjetischer Prägung und wie von der totalen Wohlfahrtsbürokratie Schwedens.

Es versteht sich von selbst, dass die Konzerne von Anfang an ihre ungeheure Macht einsetzen werden, um solche Neuansätze im Keim zu ersticken. Nur der [II-398] überwältigende Wunsch der Allgemeinheit nach gesunden und vernünftigen Formen des Konsums wäre imstande, den Widerstand der Industrie zu brechen.

Eine wirksame Methode, mit der die Bevölkerung die *Macht des Konsumenten* demonstrieren kann, ist der Aufbau militanter Verbraucherorganisationen, die sich des „Verbraucherstreiks“ als Waffe bedienen. Nehmen wir beispielsweise an, zwanzig Prozent der amerikanischen Autokäufer würden beschließen, keine privaten PKW's mehr zu erwerben, weil diese im Gegensatz zu einem gut funktionierenden öffentlichen Verkehrssystem unwirtschaftlich, die Umwelt vergiftend und psychisch schädlich sind – eine Droge, die ein falsches Machtgefühl hervorruft, Neid auslöst und dem Einzelnen hilft, vor sich selbst davonzulaufen. Obwohl nur ein Wirtschaftsfachmann beurteilen könnte, wie gefährlich ein solcher Konsumentenstreik der Autoindustrie – und natürlich den Ölgesellschaften – werden könnte, liegt es auf der Hand, dass eine auf der Autoindustrie basierende Volkswirtschaft dadurch ernsthaft ins Schleudern geraten würde. Natürlich wünscht niemand, dass die amerikanische Volkswirtschaft in ernste Schwierigkeiten gerät, doch die Drohung mit einer solchen Maßnahme würde, wenn sie glaubhaft gemacht werden kann (z.B. durch vierwöchigen Verzicht auf Benutzung des Autos), den Verbrauchern einen mächtigen Hebel in die Hand geben, mit dem sie eine Umgestaltung des gesamten



Produktionssystems erzwingen könnten. Die großen Vorteile von Verbraucherstreiks sind, dass sie kein Eingreifen der Regierung erfordern, dass sie schwer zu bekämpfen sind (es sei denn, die Regierung ginge so weit, die Bevölkerung zum Kauf von Produkten zu zwingen, die sie nicht kaufen will), und dass es sich erübrigt, auf die Zustimmung von 51 Prozent der Wahlberechtigten zu warten, wie dies bei staatlichen Maßnahmen der Fall ist. In der Tat würde schon eine Minderheit von zwanzig Prozent ausreichen, um Veränderungen herbeizuführen. Konsumentenstreiks können quer durch politische Lager und Programme wirksam werden; sowohl konservative als auch liberale und „linke“ Humanisten könnten an ihnen teilnehmen, da ein einziges Motiv sie alle vereinen würde: der Wunsch nach vernünftigem und menschenwürdigem Konsum. Als erster Schritt zur Beilegung des Streiks würden die radikal-humanistischen Repräsentanten der Verbraucherorganisationen mit der Großindustrie (und mit der Regierung) über die geforderten Reformen verhandeln. Sie würden sich dabei prinzipiell der gleichen Methoden bedienen wie die Gewerkschaftsvertreter bei der Beilegung eines Arbeitskampfes. Das Problem besteht darin, den Verbrauchern 1. ihre zum Teil unbewusste Ablehnung des Konsumverhaltens und 2. ihre potentielle Macht bewusst zu machen, sobald eine humanistisch orientierte Verbraucherbewegung ins Leben gerufen ist. Eine derartige Bewegung wäre eine Manifestation echter Demokratie: Der Einzelne nimmt direkten Einfluss auf den gesellschaftlichen Prozess und versucht, die gesellschaftliche Entwicklung in aktiver und nicht-entfremdeter Weise mitzubestimmen. Und bei diesem ganzen Vorgang wären persönliche Erfahrungen, nicht politische Schlagworte, das ausschlaggebende Element.

Aber selbst eine gut organisierte Verbraucherbewegung genügt nicht, solange die großen Konzerne so viel Macht besitzen, wie dies heute der Fall ist. Denn alles, was von der Demokratie noch übrig ist, wird zwangsläufig dem technokratischen Faschismus, einer Gesellschaft satter, nicht denkender Roboter zum Opfer fallen – genau [II-399] jener Art von Gesellschaft, die man unter dem Namen „Kommunismus“ so sehr fürchtete –, wenn es nicht gelingt, die Macht der multinationalen Konzerne über die Regierungen und die Bevölkerung (via Gedankenkontrolle durch Gehirnwäsche) zu brechen. Die Vereinigten

Staaten haben eine Tradition, durch Antitrust-Gesetze die Macht der Großunternehmen einzuschränken. Die öffentliche Meinung kann durchsetzen, dass der Geist dieser Gesetze auf die bestehenden industriellen Supermächte angewandt wird und diese zu kleineren Einheiten entflochten werden.

- *Um eine am Sein orientierte Gesellschaft aufzubauen, müssen alle ihre Mitglieder sowohl ihre ökonomischen als auch ihre politischen Funktionen aktiv wahrnehmen. Das heißt, dass wir uns von der Existenzweise des Habens nur befreien können, wenn es gelingt, die industrielle und politische Mitbestimmungsdemokratie (participatory democracy) voll zu verwirklichen. Diese Überzeugung wird von den meisten radikalen Humanisten vertreten.*

*Industrielle Demokratie* bedeutet, dass jeder Angehörige einer großen industriellen oder sonstigen Organisation eine aktive Rolle im Leben dieser Organisation spielt; dass er umfassend informiert ist und am Entscheidungsprozess teilnimmt. Dies beginnt auf der Ebene des eigenen Arbeitsplatzes und der Gesundheits- und Sicherheitsmaßnahmen (es wird in einigen schwedischen und amerikanischen Unternehmen bereits erfolgreich praktiziert) und bezieht nach und nach auch die höheren Entscheidungsebenen mit ein, auf denen die allgemeine Unternehmenspolitik bestimmt wird. Wichtig ist, dass Arbeiter und Angestellte sich selbst vertreten und nicht durch Gewerkschaftsvertreter von außerhalb des Unternehmens in den einzelnen Mitbestimmungsgremien repräsentiert werden.

*Industrielle Demokratie* bedeutet weiter, dass das einzelne Unternehmen nicht nur als ökonomische und technische, sondern auch als soziale Institution begriffen wird, an deren Leben und Funktionsweise sich jedes Mitglied aktiv beteiligt und an der es daher auch interessiert ist. Die gleichen Prinzipien gelten für die Verwirklichung der politischen Demokratie. Die Demokratie kann der Bedrohung durch autoritäre Gesellschaften standhalten, wenn sie sich von einer passiven „Zuschauerdemokratie“ zu einer aktiven „Mitbestimmungsdemokratie“ (*participatory democracy*) wandelt, in der die Belange der Gemeinschaft für den Einzelnen ebenso wichtig

sind wie seine eigenen Angelegenheiten oder, noch besser, in der das Gemeinwohl von jedem Bürger als sein ureigenstes Anliegen angesehen wird. Viele Menschen haben festgestellt, dass ihr Leben interessant und anregend wurde, als sie anfangen, sich für Probleme der Gemeinschaft zu engagieren. Eine echte politische Demokratie kann in der Tat als Gesellschaftsform definiert werden, in der das Leben genau das ist – interessant. Im Gegensatz zu den „Volksdemokratien“ oder „zentralistischen Demokratien“ ist eine solche Mitbestimmungsdemokratie unbürokratisch und schafft ein Klima, in dem Demagogen kaum gedeihen.

Die Erarbeitung praktikabler Methoden für die Mitbestimmungsdemokratie ist vermutlich wesentlich schwieriger als die Konzeption einer demokratischen Verfassung im 18. Jahrhundert. Es wird ungeheurer Anstrengungen vieler fähiger Menschen bedürfen, um die neuen Grundsätze und Durchführungsbestimmungen für den Aufbau [II-400] der Mitbestimmungsdemokratie zu formulieren. Als eine von vielen möglichen Anregungen zur Erreichung dieses Ziels möchte ich hier einen Vorschlag anführen, den ich vor über zwanzig Jahren in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 238 f.) gemacht habe: die Bildung von Hunderttausenden von Nachbarschaftsgruppen (mit je ca. 500 Mitgliedern), die sich selbst als permanente Beratungs- und Entscheidungsgremien konstituieren und über Grundsatzfragen auf den Gebieten der Wirtschaft, Außenpolitik, des Gesundheits- und Bildungswesens und nach den Erfordernissen für das Wohl-Sein entscheiden. Diese Gruppen sind mit allen relevanten Informationen zu versorgen (auf die Art dieser Informationen wird später eingegangen); sie beraten über diese Informationen (ohne Einflussnahme von außen) und stimmen über die jeweiligen Sachfragen ab (beim heutigen Stand der Technik könnten alle abgegebenen Stimmen in einem Tag gezählt sein). Die Gesamtheit dieser Gruppen würde das „Unterhaus“ bilden, dessen Beschlüsse zusammen mit denen von anderen politischen Organen entscheidenden Einfluss auf die Gesetzgebung hätten.

„Wozu diese aufwendigen Pläne“, wird sich mancher fragen, „wenn die Ansichten der Bevölkerung in ebenso kurzer Zeit durch Meinungsumfragen ermittelt werden können?“ Dieser Einwand

berührt einen der problematischsten Aspekte dieser Form von Meinungsäußerung. Was sind denn die „Meinungen“, auf denen die Umfragen basieren, anderes als die Ansichten von Menschen, denen es an ausreichender Information und an Gelegenheit zu kritischer Reflexion und Diskussion fehlt? Außerdem wissen die Befragten, dass ihre „Meinungen“ nicht zählen und somit ohne Auswirkungen bleiben. Solche Meinungen stellen nur die bewussten Ideen eines Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt dar; sie sagen uns nichts über die in tieferen Schichten vorhandenen Tendenzen, die unter veränderten Umständen zu den entgegengesetzten Meinungen führen können. Der Befragte hat ein ähnliches Gefühl wie der Wähler in einer politischen Wahl, der genau weiß, dass er in Wahrheit keinen weiteren Einfluss auf die Ereignisse nehmen kann, sobald er einem Bewerber zu einem Mandat verholfen hat. In mancher Hinsicht werden politische Wahlen unter noch ungünstigeren Umständen durchgeführt als Meinungsumfragen, da die semihypnotischen Wahlkampftechniken das Denkvermögen beeinträchtigen. Die Wahlen werden zu einem spannungsträchtigen Melodrama, bei dem es um die Hoffnungen und Ambitionen der Kandidaten, nicht um Sachfragen geht. Die Wähler können an dem Drama mitwirken; indem sie dem von ihnen favorisierten Bewerber ihre Stimme geben. Wenn auch ein großer Teil der Bevölkerung auf diese Geste verzichtet, ist doch die Mehrheit von diesem römischen Spektakel fasziniert, bei dem Politiker statt Gladiatoren in der Arena kämpfen.

Um zu echten Überzeugungen zu kommen, bedarf es zweier Voraussetzungen: *adäquate Informationen und das Bewusstsein, dass die eigene Entscheidung wirkmächtig* ist. Die Meinungen des machtlosen Zuschauers drücken nicht dessen Überzeugungen aus, sondern sind so unverbindlich und trivial wie die Bevorzugung einer Zigarettenmarke. Aus diesen Gründen repräsentieren die in Umfragen und Wahlen geäußerten Meinungen die niedrigste, nicht die höchste Ebene menschlicher Urteilsfähigkeit. Diese Tatsache wird durch zwei Beispiele erhärtet, die von dem unausgeschöpften Potential menschlicher Urteilskraft zeugen: *Die persönlichen Entscheidungen der* [II-401] *Menschen sind meist viel klüger als ihre politischen*, wie sich a) in ihren Privatangelegenheiten (besonders im geschäftlichen Bereich, wie Joseph Schumpeter (1962) so klar demonstrierte) und b)

in ihrer Funktion als Geschworene zeigt. Die Geschworenen sind Durchschnittsbürger, die oft über sehr komplizierte und schwer durchschaubare Fälle urteilen müssen. Doch sie erhalten alle relevanten Informationen, sie haben Gelegenheit zu ausgiebiger Diskussion und sie wissen, dass ihr Urteil über Leben und Glück des Angeklagten entscheidet. Die Folge ist, dass ihre Entscheidungen im Großen und Ganzen von einem hohen Maß an Einsicht und Objektivität zeugen. Im Gegensatz dazu können nicht-informierte, halb hypnotisierte und machtlose Menschen keine ernsthaften Überzeugungen ausdrücken. Ohne Information, Gelegenheit zur Beratung und die Macht, Entscheidungen wirkungsvoll zu machen, haben die in einer Demokratie geäußerten Meinungen kaum mehr Gewicht als der Applaus bei einer Sportveranstaltung.

- *Die aktive Mitbestimmung im politischen Leben erfordert maximale Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik.*

Aufgrund der immanenten Logik des heutigen Kapitalismus werden sowohl die Industriekonzerne als auch die Regierungen immer größer und blähen sich schließlich zu gewaltigen bürokratischen Apparaten auf, die zentralistisch von oben regiert werden. Eine der Voraussetzungen einer humanistischen Gesellschaft besteht darin, diesen Prozess der Zentralisierung zu stoppen und eine umfassende Dezentralisierung einzuleiten. Das hat mehrere Gründe. Sobald sich eine Gesellschaft in eine „Megamaschine“ verwandelt, wie Lewis Mumford es nennt, das heißt, sobald die gesamte Gesellschaft zu einer riesigen, zentral gesteuerten Maschine geworden ist, ist der Faschismus auf lange Sicht fast unvermeidbar, a) weil die Menschen zu Schafen werden, die Fähigkeit zum kritischen Denken verlieren, sich ohnmächtig fühlen, passiv sind und sich zwangsläufig nach einem starken Mann sehnen, der „weiß“, was zu tun ist – und alles übrige, was sie nicht wissen, weiß; und b) weil die Megamaschine von jedem, der zu ihr Zugang hat, in Gang gesetzt werden kann, einfach, indem er auf die richtigen Knöpfe drückt. Genau wie ein Automobil läuft die Megamaschine im Grunde ganz von selbst. Die Person, die am Lenkrad des Autos sitzt, braucht nur die richtigen Pedale zu bedienen, zu steuern, zu bremsen und auf einige andere ebenso simple Details zu

achten. Was beim Auto oder einer anderen Maschine die vielen Rädchen, sind in der Megamaschine die zahlreichen Ebenen bürokratischer Verwaltung. Selbst ein Mensch von geringer Intelligenz und Befähigung kann ohne Mühe ein Staatswesen leiten, wenn er einmal an die Macht gelangt ist.

Die Regierungsaufgaben sollten nicht den Staaten – die selbst riesige Konglomerate darstellen – sondern relativ kleinen Verwaltungsbezirken übertragen werden, wo die Menschen einander kennen und entsprechend beurteilen können und wo sie deshalb aktiv an der Lösung ihrer eigenen regionalen Probleme mitwirken können. Die Dezentralisierung in der Industrie soll kleinen Sektoren eines Unternehmens mehr Entscheidungsbefugnisse verschaffen und die Riesenkonzerne in kleinere Einheiten aufbrechen. [II-402]

- *Aktive und verantwortungsvolle Mitbestimmung ist nur möglich, wenn das bürokratische durch ein humanistisches Management ersetzt wird.*

Die meisten Leute glauben immer noch, jeder große Verwaltungsapparat müsse zwangsläufig „bürokratisch“, das heißt eine entfremdete Form der Verwaltung sein. Es ist ihnen gar nicht mehr bewusst, wie tödlich der bürokratische Geist ist, selbst dort, wo es nicht auf der Hand liegt, wie in der Beziehung zwischen Arzt und Patient oder zwischen Mann und Frau. Bürokratismus kann man als Methode definieren, bei der a) Menschen wie Dinge verwaltet werden und b) Dinge nach quantitativen statt qualitativen Gesichtspunkten behandelt werden, um die Quantifizierung und Kontrolle zu erleichtern und zu verbilligen. Das bürokratische Verfahren wird von statistischen Daten gesteuert. Bürokraten handeln auf Grund starrer Regeln, die auf statistischen Daten basieren, nicht in *spontaner Reaktion auf die vor ihnen stehenden Personen*. Sie entscheiden Sachfragen anhand der Fälle, die statistisch am häufigsten vorkommen, und nehmen dabei in Kauf, dass Minderheiten von fünf oder zehn Prozent Schaden erleiden. Der Bürokrat fürchtet persönliche Verantwortung und sucht hinter seinen Vorschriften Zuflucht. Was ihm Sicherheit und Stolz gibt, ist seine Loyalität gegenüber den Gesetzen, nicht seine Loyalität gegenüber den Geboten

der Menschlichkeit.

Eichmann war das extreme Beispiel eines Bürokraten. Er schickte Hunderttausende von Juden in den Tod, nicht, weil er sie hasste – er hasste oder liebte niemanden. Eichmann „tat seine Pflicht“: Pflichtbewusst schickte er die Juden in den Tod; genauso pflichtbewusst hatte er vorher ihre Emigration aus Deutschland organisiert. Ihm ging es nur darum, den Vorschriften zu gehorchen. Schuldgefühle empfand er nur, wenn er diese verletzte. Vor Gericht erklärte er (sich selbst schadend), dass er sich nur zweimal schuldig gefühlt habe: als er als Kind die Schule schwänzte, und als er während eines Luftangriffs den Befehl ignorierte, sich in den Luftschutzkeller zu begeben. Das soll nicht heißen, dass Eichmann und viele andere Bürokraten keine sadistische Komponente hätten, das heißt die Befriedigung, andere Lebewesen in der Gewalt zu haben. Doch dieser sadistische Zug ist von sekundärer Bedeutung, verglichen mit dem Hauptmerkmal der Bürokraten: ihrem Mangel an menschlichem Mitgefühl und ihrer Vergötzung von Vorschriften.

Ich behaupte nicht, dass alle Bürokraten Eichmanns seien. Erstens sind viele Menschen in bürokratischen Positionen keine Bürokraten im charakterologischen Sinn. Zweitens hat die bürokratische Einstellung in vielen Fällen nicht die ganze Person erfasst und ihre menschliche Seite erstickt. Wohl aber gibt es unter den Bürokraten viele Eichmanns – der einzige Unterschied ist, dass sie nicht Tausende von Menschen vernichten müssen. Wenn der Bürokrat im Krankenhaus sich weigert, einen Schwerkranken aufzunehmen, weil laut Vorschrift der Patient durch einen Arzt überwiesen werden muss, dann handelt er nicht anders als Eichmann. Das gleiche gilt für Sozialarbeiter, die lieber einen Betreuten verhungern lassen, als bestimmte Anweisungen ihres bürokratischen Reglements zu verletzen. Diese bürokratische Einstellung ist nicht nur unter Verwaltungsbediensteten verbreitet – sie ist auch unter Ärzten, Schwestern, Lehrern und Professoren zu finden sowie unter Ehemännern und Eltern gegenüber ihren Frauen bzw. Kindern. [II-403]

Sobald der lebendige Mensch zu einer Nummer reduziert ist, kann der echte Bürokrat Akte äußerster Grausamkeit begehen, nicht weil er von einem seinen Taten entsprechenden Maß an Grausamkeit dazu

getrieben würde, sondern weil ihn kein menschliches Band mehr mit seinem Untergebenen verbindet. Obzwar die Bürokraten weniger Abscheu erregen als reine Sadisten, sind sie gefährlicher als diese, da sie nicht einmal einen Konflikt zwischen Gewissen und Pflicht auszutragen haben: Ihr Gewissen ist identisch mit Pflichterfüllung. Mit Menschen Mitgefühl und Mitleid zu haben, gibt es für sie nicht.

Der zur Unfreundlichkeit neigende Bürokrat alten Stils ist auch heute noch in alteingesessenen Firmen und großen Organisationen wie Sozialhilfverwaltungen, Krankenhäusern und Gefängnissen zu finden, wo der einzelne Amtsinhaber beträchtliche Macht über arme oder sonst wie machtlose Menschen ausübt. Die Bürokraten in der modernen Industrie sind jedoch keineswegs unfreundlich und haben wahrscheinlich nur geringe sadistische Tendenzen, wenn ihnen die Machtausübung über andere Menschen auch einiges Vergnügen bereiten mag. Aber auch bei ihnen finden wir die typisch bürokratische Loyalität gegenüber einer Sache – in ihrem Fall, dem System: Sie glauben daran. Ihre Firma ist ihr Zuhause, und die dort geltenden Regeln sind unanfechtbar, weil sie doch so „vernünftig“ sind.

Doch weder für die alten noch für die neuen Bürokraten ist in der Mitbestimmungsdemokratie Platz, denn der bürokratische Geist ist unvereinbar mit dem Prinzip aktiver Mitbestimmung des Einzelnen. Die künftigen Sozialwissenschaftler werden neue unbürokratische Verwaltungsmethoden vorschlagen müssen, die durch stärkeres Eingehen auf Menschen und Situationen und nicht durch starre Anwendung von Regeln gekennzeichnet sind. Unbürokratische Verwaltung ist auch in großem Umfang möglich, wenn wir dem Verwaltungsangestellten Raum für spontane Reaktionen lassen und Wirtschaftlichkeit nicht zum Fetisch erheben.

Der Erfolg einer auf der Existenzweise des Seins basierenden Gesellschaft ist noch von vielen anderen Maßnahmen abhängig. Die folgenden Anregungen erheben keinen Anspruch auf Originalität; im Gegenteil, ich fühle mich durch die Tatsache ermutigt, dass fast alle diese Vorschläge bereits in der einen oder anderen Form von humanistischen Autoren vorgebracht worden sind. (Vgl. hierzu die Bibliographie am Ende des Buches.)



- *In der kommerziellen und politischen Werbung sind alle Methoden der Gehirnwäsche zu verbieten.*

Diese Methoden der Gehirnwäsche sind nicht nur deshalb gefährlich, weil sie uns dazu verleiten, Dinge zu kaufen, die wir weder brauchen noch wollen, sondern weil sie uns veranlassen, politische Vertreter zu wählen, die wir weder brauchen noch wollen würden, wenn wir bei vollem Verstand wären. Wir sind aber nicht bei vollem Verstand, weil wir mit hypnoseähnlichen Propagandamethoden bearbeitet werden. Zur Bekämpfung dieser immer größer werdenden Gefahr *müssen wir alle hypnoseähnlichen Formen von Propaganda sowohl für Waren wie für Politiker verbieten.*

Die in der Werbung und der politischen Propaganda angewandten hypnoseähnlichen Methoden stellen eine ernste Gefahr für die geistige und psychische Gesundheit, [II-404] speziell für das klare und kritische Denkvermögen und die emotionale Unabhängigkeit dar. Ich bezweifle nicht, dass durch gründliche Untersuchungen nachzuweisen wäre, dass der durch Drogenabhängigkeit verursachte Schaden nur einen Bruchteil der Verheerungen ausmacht, die durch unsere Suggestivmethoden angerichtet werden, von unterschwelliger Beeinflussung bis zu solchen semihypnotischen Techniken wie ständige Wiederholung oder die Ausschaltung rationalen Denkens durch Appelle an den Sexualtrieb („*I'm Linda, fly me!*“). Die Bombardierung durch rein suggestive Methoden in der Werbung, vor allem in Fernsehspots, ist volksverdummend. Dieser Untergrabung von Vernunft und Realitätssinn ist der Einzelne tagtäglich überall und zu jeder Stunde ausgeliefert: viele Stunden lang vor dem Bildschirm, auf Autofahrten, in den Wahlreden politischer Kandidaten etc. Der eigentümliche Effekt dieser suggestiven Methoden ist ein Zustand der Halbwachheit, ein Verlust des Realitätsgefühls.

Die Abschaffung des Gifts der Massensuggestion wird bei den Konsumenten einen Entzugsschock auslösen, der sich kaum von den Entzugssymptomen Drogenabhängiger unterscheiden dürfte.

- *Die Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen muss geschlossen werden.*

Es ist kaum zu bezweifeln, dass die Fortdauer und weitere Vertiefung dieser Kluft zu einer Katastrophe führen wird. Die armen Nationen haben aufgehört, die ökonomische Ausbeutung durch die Industriestaaten als gottgegeben hinzunehmen. Obwohl die Sowjetunion ihre eigenen Satellitenländer nach wie vor in der gleichen kolonialistischen Weise ausbeutet, unterstützt sie den Protest der Kolonialvölker und verwendet ihn als politische Waffe gegen den Westen. Die Heraufsetzung des Ölpreises war der Beginn – und ein Symbol – der Kampagne der Entwicklungsländer zur Abschaffung des Systems, das sie zwingt, Rohstoffe billig zu verkaufen und Industrieprodukte teuer einzukaufen. In ähnlicher Weise war der Vietnamkrieg ein Symbol des Anfangs vom Ende der politischen und militärischen Herrschaft des Westens über die Kolonialvölker.

Was wird geschehen, wenn wir nichts unternehmen, um die Kluft zu beseitigen? Entweder werden Epidemien auf die Festung der Weißen übergreifen, oder die armen Nationen werden durch Hungersnöte zu solcher Verzweiflung getrieben, dass sie, vielleicht unterstützt von Sympathisanten in den Industriestaaten, Terrorakte verüben werden, möglicherweise unter Verwendung nuklearer oder biologischer Waffen, die in der weißen Festung Chaos auslösen werden.

Diese Katastrophe ist nur abzuwenden, indem wir Hunger und Krankheit unter Kontrolle bringen – und dazu ist die Hilfe der Industrienationen unabdingbar. Diese Hilfe muss seitens der reichen Länder ohne Rücksicht auf Profite und politische Vorteile organisiert werden. Das bedeutet auch, dass sie sich von der Vorstellung freihalten müssen, die ökonomischen und politischen Prinzipien des Kapitalismus müssten auf Afrika und Asien übertragen werden. Natürlich muss es Wirtschaftsexperten vorbehalten bleiben, die effizientesten Methoden ökonomischer Hilfeleistung herauszufinden.

Aber nur solche Experten können dieser Sache nützen, die nicht nur über den nötigen [II-405] fachlichen Verstand verfügen, sondern auch ein menschliches Herz haben, das sie motiviert, nach optimalen Lösungen zu suchen. Damit solche Experten hinzugezogen und ihre Empfehlungen befolgt werden, muss die Orientierung am Haben entscheidend geschwächt werden und ein Gefühl der Solidarität und der Verantwortung (nicht nur des Mitleids) an ihre Stelle treten. Diese

Verantwortung gilt nicht nur unseren Mitmenschen auf dieser Erde, sondern auch unseren Nachkommen. Nichts ist in der Tat bezeichnender für unseren Egoismus als die Tatsache, dass wir fortfahren, die Naturschätze zu plündern, die Erde zu vergiften und für den Atomkrieg zu rüsten. Wir zögern nicht, unseren eigenen Kindern und Kindeskindern diesen geplünderten Planeten als Vermächtnis zu hinterlassen. Wird sich ein innerer Wandel vollziehen? Niemand kann diese Frage beantworten. Das eine sollte die Menschheit jedoch wissen: Falls er nicht zustande kommt, wird der Zusammenstoß zwischen armen und reichen Nationen nicht mehr im Griff gehalten werden können.

- *Viele Übel der heutigen kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaften wären durch die Garantie eines jährlichen Mindesteinkommens zu beseitigen.*

Diesem Vorschlag liegt die Überzeugung zugrunde, dass jeder Mensch, gleichgültig, ob er arbeitet oder nicht, das bedingungslose Recht hat, nicht zu hungern und nicht obdachlos zu sein. Er soll nicht mehr erhalten, als zum Leben nötig ist – aber auch nicht weniger. Dieses Recht scheint uns heute eine neue Auffassung auszudrücken, doch in Wirklichkeit handelt es sich um eine sehr alte Norm, die sowohl in der christlichen Lehre verankert ist als auch von vielen „primitiven“ Stämmen praktiziert wird: *dass der Mensch das uneingeschränkte Recht zu leben hat, ob er seine „Pflicht gegenüber der Gesellschaft“ erfüllt oder nicht.* Es ist ein Recht, das wir unseren Haustieren, nicht aber unseren Mitmenschen zugestehen. Ich habe diesen Vorschlag bereits in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a, GA IV, S. 233-236) gemacht; 1965 wurde zum gleichen Thema ein Symposium veranstaltet. Vgl. [R. A. Theobald \(Hg.\), 1966](#); sowie E. Fromm, *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle* (1966c), GA V, S. 309-316.

Durch ein solches Gesetz würde die persönliche Freiheit immens erweitert; kein Mensch, der von einem anderen wirtschaftlich abhängig ist (beispielsweise von den Eltern, dem Ehemann, dem Chef), wäre weiterhin gezwungen, sich aus Angst vor dem Verhungern erpressen zu lassen. Begabte Menschen, die sich auf einen neuen

Lebensstil vorbereiten wollen, hätten dazu Gelegenheit, wenn sie bereit sind, eine Zeitlang ein Leben in Armut auf sich zu nehmen. Die modernen Sozialstaaten haben diesen Grundsatz – beinahe – akzeptiert, das heißt „nicht wirklich“. Die Betroffenen werden nach wie vor von einer Bürokratie „verwaltet“, kontrolliert und gedemütigt. Ein garantiertes Einkommen würde bedeuten, dass niemand einen „Bedürftigkeitsnachweis“ zu erbringen braucht, um ein bescheidenes Zimmer und ein Minimum an Nahrung zu erhalten. Es wäre daher auch keine Bürokratie zur Verwaltung eines Wohlfahrtsprogramms mit ihrer typischen Verschwendung und Missachtung der Menschenwürde vonnöten.

Das garantierte jährliche Mindesteinkommen bedeutet echte Freiheit und Unabhängigkeit. Deshalb ist es für jedes auf Ausbeutung und Herrschaft basierende System, insbesondere die verschiedenen Formen von Diktatur, unannehmbar. Es ist charakteristisch für das sowjetische System, dass Vorschläge für die Einführung des [II-406] Nulltarifs (etwa im öffentlichen Verkehr oder bei der Milch) stets schon im Keime erstickt wurden. Die kostenlose Krankenversorgung bildet eine Ausnahme, aber nur scheinbar, denn auch sie ist an eine Bedingung – das Kranksein – geknüpft.

Wenn man sich die Kosten vor Augen hält, die eine weit verzweigte Sozialhilfebürokratie heute verursacht, und dazu die Kosten der Behandlung physischer, insbesondere psychosomatischer Krankheiten sowie der Bekämpfung der Kriminalität und der Drogenabhängigkeit rechnet, so ergibt sich vermutlich, dass die Kosten für jene Personen, die ein jährliches Mindesteinkommen in Anspruch nehmen wollen, geringer wären als die Ausgaben für unsere gegenwärtige Wohlfahrt. Dieser Gedanke wird all jenen undurchführbar oder gefährlich erscheinen, die überzeugt sind, dass „Menschen von Natur aus faul“ sind. Dieses Klischee hat jedoch keine faktischen Grundlagen; es ist einfach ein Schlagwort, das zur Rationalisierung der Weigerung dient, auf das Bewusstsein der Macht über die Schwachen und Hilflosen zu verzichten.

- *Die Frauen sind von der patriarchalischen Herrschaft zu befreien.*

Die Befreiung der Frauen von patriarchalischer Herrschaft ist eine fundamentale Voraussetzung der Humanisierung der Gesellschaft. Die Unterdrückung der Frau durch den Mann begann erst vor etwa sechstausend Jahren in verschiedenen Teilen der Welt, als die Erwirtschaftung von Überschüssen in der Landwirtschaft die Beschäftigung und Ausbeutung von Arbeitskräften, die Organisation von Armeen und die Entstehung mächtiger Stadtstaaten begünstigte. (Vgl. hierzu meine Ausführungen in E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a), GA VII, S. 154-159.) Seit damals wurden nicht nur die Kulturen Europas und des Nahen Ostens, sondern auch fast alle übrigen Völker der Erde von den „vereinigten Männern“ erobert, die die Frauen unterwarfen. Dieser Sieg des männlichen über den weiblichen Teil der Menschheit war in der wirtschaftlichen Macht der Männer und des von ihnen geschaffenen Militärs begründet.

Der Krieg zwischen den Geschlechtern ist ebenso alt wie der Klassenkampf, aber er hat kompliziertere Formen angenommen, da die Männer stets die Frauen nicht nur als Arbeitstiere brauchten, sondern auch als Mütter, Geliebte und Trostspenderinnen. Oft tritt der Geschlechterkampf offen und brutal zutage, häufiger wird er im Verborgenen ausgetragen. Die Frauen mussten sich der Macht der Männer beugen, aber sie haben mit ihren eigenen Waffen zurückgeschlagen; ihre schärfste Waffe war, die Männer lächerlich zu machen.

Die Unterjochung der einen Hälfte der Menschheit durch die andere hat beiden Geschlechtern immensen Schaden zugefügt und tut dies weiterhin: Die Männer nahmen die charakteristischen Eigenschaften des Siegers, die Frauen die des Besiegten an. Auch heute noch gibt es keine Mann-Frau-Beziehung, die frei vom Fluch des Überlegenheits- bzw. Unterlegenheitsgefühls wäre, selbst unter Menschen, die bewusst gegen die männliche Vorherrschaft protestieren. Freud, der die männliche Überlegenheit nie in Frage stellte, kam unglücklicherweise zu dem Schluss, das Gefühl der Ohnmacht der Frauen sei auf deren angeblichen Schmerz zurückzuführen, keinen Penis zu besitzen, und die Männer fühlten sich deshalb unsicher, weil sie in ständiger „Kastrationsangst“ lebten. In Wirklichkeit sind diese Phänomene Symptome des Geschlechterkampfes, nicht biologischer und

anatomischer Unterschiede als solcher. [II-407]

Viele Anzeichen deuten darauf hin, dass die Herrschaft des Mannes über die Frau in ähnlichen Bahnen verläuft wie die Unterdrückung aller anderen machtlosen Bevölkerungsgruppen. Man braucht sich nur vor Augen zu halten, wie ähnlich die Lage der Schwarzen im Süden Amerikas vor hundert Jahren und der Frauen zur damaligen Zeit war und selbst heute noch ist. Sowohl die Schwarzen als auch die Frauen wurden mit Kindern verglichen und als emotional und naiv bezeichnet; man behauptete, sie hätten keinen Realitätssinn und seien daher ungeeignet, Entscheidungen zu treffen; sie galten als verantwortungslos, aber charmant. Freud fügte diesem Katalog hinzu, dass Frauen ein weniger stark entwickeltes Gewissen (Über-Ich) hätten als Männer und narzisstischer seien als diese.

Die Machtausübung gegenüber dem Schwächeren ist der Wesenskern des bestehenden Patriarchats wie auch der Herrschaft über die nicht-industrialisierten Nationen und über Kinder und Jugendliche. Die wachsende Bewegung zur Befreiung der Frau ist von unerhörter Bedeutung, weil sie das Machtprinzip bedroht, auf dem die heutige Gesellschaft (sowohl die kapitalistische wie die kommunistische) aufgebaut ist – vorausgesetzt, die Frauen meinen mit Befreiung nicht, dass sie an der Macht des Mannes über andere Gruppen, etwa die Kolonialvölker, partizipieren wollen. Falls die Frauenbewegung ihre eigene Rolle und Funktion als Vertreterin von „Antimacht“ begreift, werden die Frauen einen entscheidenden Einfluss auf den Kampf um eine neue Gesellschaft ausüben können.

Die ersten Schritte zur Befreiung wurden bereits unternommen. Vielleicht werden spätere Historiker feststellen, das revolutionärste Ereignis des 20. Jahrhunderts sei der Beginn der Frauenbefreiung und der Verfall der Vorherrschaft des Mannes gewesen. Doch der Kampf um die Befreiung der Frau hat eben erst begonnen und der Widerstand der Männer ist nicht zu unterschätzen. Ihre gesamte Beziehung zu Frauen basierte bisher auf ihrer angeblichen eigenen Überlegenheit. Jetzt haben sie angefangen, sich im Umgang mit Frauen, die dem Mythos von der männlichen Überlegenheit keinen Glauben mehr schenken, recht unbehaglich und ängstlich zu fühlen.

In enger Beziehung zur Frauenbewegung steht die antiautoritäre

Einstellung der jungen Generation. Dieser Trend erreichte Ende der sechziger Jahre seinen Höhepunkt. Inzwischen haben sich viele der damaligen Rebellen gegen das „Establishment“ infolge verschiedener Entwicklungen erneut angepasst. Aber die frühere Bereitschaft zur Unterordnung unter Eltern und Autoritäten ist dahin, und es scheint sicher, dass die alte „Ehrfurcht“ vor der Autorität nie wiederkehren wird.

Parallel zu dieser Emanzipation von der Autorität vollzieht sich die Befreiung von sexuellen Schuldgefühlen: Sexualität wird nicht mehr totgeschwiegen und ist keine Sünde mehr. Sosehr die Meinungen über die relativen Vorzüge mancher Aspekte der sexuellen Revolution auch auseinandergehen mögen, soviel steht fest: Die Menschen haben keine Angst mehr vor der Sexualität; sie kann nicht mehr dazu benützt werden, Schuldgefühle zu erzeugen und dadurch Unterwerfung zu erzwingen.

- *Ein Oberster Kulturrat ist ins Leben zu rufen, der die Aufgabe hat, die Regierung, die Politiker und die Bürger in allen Angelegenheiten, die Wissen und Kenntnis erfordern, zu beraten. [II-408]*

Dieses Gremium soll aus Vertretern der geistigen und künstlerischen Elite des Landes bestehen, aus Männern und Frauen, deren Integrität über jeden Zweifel erhaben ist. Sie würden zum Beispiel über die Zusammensetzung der neuen, erweiterten FDA (Food and Drug Administration) entscheiden und die Menschen auswählen, die für die Informationsverbreitung verantwortlich sind.

Es besteht ein weitgehender Konsens darüber, wer die hervorragendsten Repräsentanten des Geistes- und Kulturlebens sind, und ich glaube, dass es möglich sein wird, die richtigen Mitglieder für ein solches Gremium zu finden. Von entscheidender Bedeutung ist natürlich, dass in diesem Rat auch diejenigen vertreten sind, die in Opposition zu den herrschenden Meinungen stehen: beispielsweise die „Radikalen“ und „Revisionisten“ auf den Gebieten der Wirtschaftswissenschaft, Geschichte und Soziologie. Die Schwierigkeit besteht nicht darin, Ratsmitglieder ausfindig zu machen, sondern im

*Auswahlverfahren*, denn sie können weder durch allgemeine Wahlen ermittelt werden, noch sollte die Regierung sie ernennen. Aber es lassen sich auch andere Formen finden. Beispielsweise könnte man mit einem Kern von drei oder vier Personen beginnen und den Rat allmählich auf seine volle Größe von etwa 50-100 Personen erweitern. Dieser Kulturrat sollte reichlich dotiert werden, damit er Untersuchungen über verschiedene Spezialprobleme in Auftrag geben kann.

- Ein wirksames System zur Verbreitung von objektiven Informationen ist zu etablieren.

Ein hohes Informationsniveau ist eine entscheidende Voraussetzung für die Bildung einer echten Demokratie. Die Praxis, der Öffentlichkeit Informationen im angeblichen Interesse der „nationalen Sicherheit“ vorzuenthalten oder diese zu fälschen, ist abzuschaffen. Aber selbst ohne ein solches illegitimes Zurückhalten von Informationen ändert sich nichts an der Tatsache, dass dem Durchschnittsbürger heute so gut wie keine echten und notwendigen Informationen zur Verfügung gestellt werden. Das gilt nicht nur für den Mann von der Straße, sondern, wie sich immer wieder zeigt, sind auch die meisten Abgeordneten, Regierungsmitglieder, Generäle und Wirtschaftsführer mangelhaft unterrichtet bzw. durch die Unwahrheiten, die von den verschiedenen Regierungsbehörden ausgestreut und von den Nachrichtenmedien verbreitet werden, weitgehend falsch informiert. Leider verfügen die meisten der Verantwortlichen bestenfalls über eine rein manipulative Intelligenz. Es fehlt ihnen die Gabe, die unter der Oberfläche wirksamen Kräfte zu verstehen, und daher auch die Fähigkeit, künftige Entwicklungen richtig zu beurteilen, ganz zu schweigen von ihrer Selbstsucht und **Korruption**, wovon wir reichlich anlässlich „Watergate“ und „Lockheed“ gehört haben.<sup>[58]</sup> Doch selbst ehrliche und intelligente Bürokraten werden nicht imstande sein, die Probleme einer Welt zu lösen, welche auf eine Katastrophe zutreibt.

Mit Ausnahme einiger „großer“ Zeitungen ist auch die Versorgung mit politischen, wirtschaftlichen und sozialen Daten und Fakten äußerst beschränkt. Die sogenannten großen Zeitungen informieren besser, aber sie fehlinformieren auch besser: indem sie nicht alle Nachrichten



unparteiisch wiedergeben, indem sie in den Schlagzeilen Partei ergreifen (abgesehen davon, dass die Überschriften oft nicht mit dem Inhalt übereinstimmen), indem sie in den Leitartikeln Partei ergreifen, die in einer scheinbar [II-409] vernünftigen und verantworteten Sprache geschrieben sind. Zeitungen, Nachrichtenmagazine, Fernsehen und Radio produzieren aus dem Rohstoff der Ereignisse die Ware: *Nachrichten*. Nur Nachrichten sind verkäuflich, und die Nachrichtenmedien bestimmen, welche Ereignisse zu Nachrichten aufbereitet werden und welche nicht. Die Informationen, die der Bürger erhält, sind bestenfalls zurechtgestutzt und oberflächlich und geben ihm kaum die Möglichkeit, tiefer in die Materie einzudringen und die eigentlichen Ursachen von Ereignissen zu erkennen. Solange der Verkauf von Nachrichten ein Geschäft ist, kann man Zeitungen und Zeitschriften kaum daran hindern, das zu drucken, was sich gut verkauft (wobei natürlich Unterschiede hinsichtlich ihrer Skrupellosigkeit bestehen) und die Inserenten nicht vergrault.

Wenn man eine informierte und entscheidungsfähige Öffentlichkeit will, muss das Informationsproblem auf andere Weise gelöst werden. Ich will nur eine Möglichkeit als Beispiel anführen: Eine der ersten und wichtigsten Funktionen des Obersten Kulturrates wäre es, Informationen zu sammeln und zu verbreiten, die den Bedürfnissen der ganzen Bevölkerung dienen und eine geeignete Diskussionsgrundlage für die erwähnten Nachbarschaftsgruppen in einer Mitbestimmungsdemokratie abgeben. Diese Informationen müssten die wichtigsten Fakten pro und contra umfassen, wo es politische Entscheidungen zu treffen gilt. Insbesondere ist darauf zu achten, dass in allen Streitfragen sowohl die Mehrheits- als auch die Minderheitsmeinung veröffentlicht und jedem Bürger, und speziell den Nachbarschaftsgruppen, zugänglich gemacht wird. Der Oberste Kulturrat hätte die Aufgabe, die Arbeit dieser neuen Gruppe von Nachrichtenreportern zu überwachen. Selbstverständlich würden auch Rundfunk und Fernsehen eine wichtige Rolle bei der Verbreitung objektiver Nachrichten spielen.

- *Die wissenschaftliche Grundlagenforschung ist von der Frage der industriellen und militärischen Anwendung zu trennen.*

Zwar würde man die menschliche Entwicklung behindern, wenn man dem Erkenntnisdrang Grenzen setzte; auf der anderen Seite wäre es unerhört gefährlich, von allen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung praktischen Gebrauch zu machen. Wie viele Beobachter hervorhoben, besteht die Gefahr, dass bestimmte Entdeckungen auf den Gebieten der Genetik, der Gehirnochirurgie, der Psychodrogen u. v. a. zum großen Schaden der Menschheit missbraucht werden können oder werden. Dies ist unvermeidlich, solange sich industrielle und militärische Interessen ungehindert aller neuen theoretischen Entdeckungen bemächtigen können, die ihnen ins Konzept passen. Profit und militärische Nutzbarkeit müssen als Kriterien ausscheiden, nach denen über die praktische Verwertung theoretischer Erkenntnisse entschieden wird. Zu diesem Zweck ist eine Kontrollkommission einzusetzen, die die Genehmigung zur praktischen Auswertung wissenschaftlicher Entdeckungen erteilt. Es versteht sich von selbst, dass diese Kommission juristisch und psychologisch völlig unabhängig von der Industrie, der Regierung und dem Militär sein muss. Der Oberste Kulturrat hätte die Aufgabe, diese Kommission zu ernennen und ihre Tätigkeit zu überwachen.

Sind die oben genannten Vorschläge bereits schwer genug zu realisieren, so stellen sich uns mit einer weiteren unabdingbaren Voraussetzung einer neuen Gesellschaft nahezu unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg: [II-410]

- *Eine unabdingbare Voraussetzung einer neuen Gesellschaft ist die atomare Abrüstung.*

Einer der krankhaften Aspekte unserer Wirtschaft ist der, dass sie eine aufgeblähte Rüstungsindustrie braucht. Selbst heute noch müssen die Vereinigten Staaten, das reichste Land der Welt, ihre Ausgaben für Gesundheit, Sozialleistungen und Bildung einschränken, um die Rüstungslasten tragen zu können. Die Kosten gesellschaftlicher Experimente könnten niemals von einem Staat aufgebracht werden, der sich durch die Produktion von Waffen ruiniert, die zu nichts anderem als zum Selbstmord taugen. Auch können Individualismus und produktives Tätigsein nicht in einem Klima gedeihen, in dem die militärische Bürokratie täglich an Macht zunimmt und Angst und

Unterwürfigkeit dadurch um sich greifen.

Hält man sich die Macht der Konzerne vor Augen, die Apathie und Ohnmacht des größten Teiles der Bevölkerung, die Unzulänglichkeit der führenden Politiker fast aller Länder, die Gefahr eines Atomkrieges, die ökologischen Belastungen, ganz zu schweigen von Phänomenen wie klimatischen Veränderungen, die allein schon ausreichen würden, in großen Teilen der Welt Hungersnöte hervorzurufen – *haben wir dann überhaupt eine berechtigte Chance der Rettung?* Jeder Geschäftsmann würde das verneinen; wer würde schon sein Vermögen aufs Spiel setzen, wenn die Gewinnchancen nur zwei Prozent betragen, oder eine große Summe in ein Geschäft investieren, das keine besseren Erfolgchancen bietet? Wenn es jedoch um Leben und Tod geht, müssen wir „berechtigte Chance“ mit „reale Möglichkeit“ übersetzen, wie klein oder groß diese auch sein mag.

Das Leben ist weder ein Glücksspiel noch ein Geschäft; wir müssen uns daher unsere Maßstäbe zur Beurteilung der realen Möglichkeiten einer Rettung anderswo herholen: beispielsweise aus der Heilkunde. Wenn ein Kranker auch nur die geringste Überlebenschance hat, wird kein verantwortungsvoller Arzt sagen: „Geben wir unsere Bemühungen auf!“ oder nur schmerzstillende Mittel verordnen. Er tut im Gegenteil alles, um das Leben des Kranken zu retten. Eine kranke Gesellschaft hat sicher kein geringeres Anrecht.

Die Aussichten der heutigen Gesellschaft auf Rettung vom Standpunkt des Glücksspiels oder des Geschäfts zu betrachten, ist charakteristisch für den Geist einer Welt des Kommerzes. Die gegenwärtig populäre technokratische Ansicht, dass doch nichts dagegen einzuwenden sei, uns mit Arbeit oder Vergnügen die Zeit zu vertreiben, auch wenn die Gefühle auf der Strecke bleiben, und dass der technokratische Faschismus am Ende gar nicht so übel sei, verrät wenig Weisheit. Aber das ist Wunschdenken. Der technokratische Faschismus muss zwangsläufig zu einer Katastrophe führen. Der enthumanisierte Mensch wird so verrückt werden, dass er langfristig nicht imstande sein wird, eine lebensfähige Gesellschaft aufrechtzuerhalten, und kurzfristig sich nicht des selbstmörderischen Gebrauchs nuklearer oder biologischer Waffen enthalten können wird.

Dennoch gibt es einige Faktoren, die uns etwas ermutigen. Der erste

ist, dass sich immer mehr Menschen der Wahrheit bewusst werden, die [Mesarović und Pestel, 1974](#), [Ehrlich und Ehrlich, 1970](#), und andere verkündeten: dass *schon aus rein ökonomischen Gründen eine neue Ethik, eine neue Einstellung zur Natur, dass menschliche* [II-411] *Solidarität und Kooperation notwendig sind, wenn die westliche Welt nicht ausgelöscht werden soll.* Dieser Appell an die Vernunft könnte, selbst abgesehen von emotionalen und ethischen Erwägungen, die seelischen Energien nicht weniger Menschen mobilisieren. Seine Wirkung sollte nicht unterschätzt werden, obwohl die Völker in der Vergangenheit immer wieder gegen ihre vitalen Interessen und sogar gegen ihren Selbsterhaltungstrieb gehandelt haben, *überredet von ihren Führern, dass sie nicht vor der Wahl von „Sein oder Nichtsein“ stünden.* [59]

Ein weiterer ermutigender Aspekt ist die wachsende Unzufriedenheit mit unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung. Eine zunehmende Zahl von Menschen empfindet die *malaise du siècle* trotz aller Verdrängungsversuche. Sie fühlen die Öde ihrer Isolation und die Leere ihres Zusammenseins; sie empfinden ihre Ohnmacht, die Sinnlosigkeit ihres Lebens. Viele spüren das sehr klar und bewusst; andere weniger deutlich, aber sie werden dessen gewahr, wenn ein anderer es in Worte fasst.

In der Geschichte der Menschheit war ein auf schale Vergnügungen ausgerichtetes Leben bisher nur einer kleinen Elite vorbehalten, und diese verlor deshalb nicht ihren ganzen Verstand, weil sie Macht besaß und ihr Denken und Handeln darauf ausrichten musste, diese Macht zu erhalten. Heute hat sich die ganze Mittelschicht, die keine wirtschaftliche und politische Macht und wenig Verantwortung hat, dem sinnlosen Konsum verschrieben. Der größere Teil der westlichen Welt kennt die Segnungen des Konsumentenglücks, und immer mehr von denen, die in den Genuss dieses Glücks kommen, finden es unbefriedigend. Sie beginnen zu entdecken, dass viel zu haben kein Wohl-Sein schafft: Die traditionelle Ethik ist auf die Probe gestellt und durch die Erfahrung bestätigt. Nur bei jenen, die ohne die Segnungen des Mittelstandsluxus auskommen müssen, ist die alte Illusion intakt geblieben: unter den Armen des Westens und bei der großen Mehrheit der Bevölkerung in den „sozialistischen“ Ländern. *Tatsächlich ist die*

Hoffnung auf „Glück durch Konsum“ nirgends lebendiger als in den Ländern, die sich diesen bürgerlichen Traum noch nicht erfüllen konnten.

Einer der gewichtigsten Einwände gegen das Ziel, Habsucht und Neid zu überwinden, nämlich der Einwand, dass diese in der menschlichen Natur verwurzelt seien, verliert bei näherer Betrachtung stark an Bedeutung: Habsucht und Neid sind nicht von Natur aus so stark, sondern infolge des allgemeinen Drucks, ein Wolf unter Wölfen zu sein. Sobald sich das gesellschaftliche Klima, die allgemeinverbindlichen Wertmaßstäbe geändert haben, wird auch der Übergang von der Selbstsucht zum Altruismus um vieles leichter sein.

Wir kehren somit wieder zu unserer Voraussetzung zurück, dass die Orientierung am Sein ein starkes Potential der menschlichen Natur ist. Nur eine kleine Minderheit wird von der Existenzweise des Habens gesteuert, während eine weitere kleine Minderheit in der Existenzweise des Seins lebt. Bei der Mehrheit kann die eine oder die andere Orientierung die Oberhand gewinnen – je nachdem, welche in der Gesellschaftsstruktur den günstigeren Nährboden findet. In einer am Sein orientierten Gesellschaft werden die Tendenzen zum Haben „ausgehungert“ und die Tendenzen zum Sein „genährt“.<sup>[60]</sup>

Doch die Existenzform des Seins ist immer präsent – wenn sie auch verdrängt wird. Kein Saulus wird zum Paulus, der nicht schon vor seiner Bekehrung ein Paulus war. [II-412] Die Ablösung der Existenzweise des Habens durch die des Seins ist ein Ausschlagen des Pendels in die andere Richtung, wenn im Verein mit gesellschaftlichen Veränderungen das Neue ermutigt und das Alte entmutigt wird. Außerdem schwebt uns nicht ein neuer Mensch vor, der so verschieden vom alten ist wie der Himmel von der Erde; es geht vielmehr um eine Richtungsänderung. Jedem Schritt in die neue Richtung folgt der nächste, und wenn die Richtung stimmt, ist jeder Schritt von größter Bedeutung.

Noch ein weiterer ermutigender Aspekt ist in Betracht zu ziehen, der paradoxerweise mit dem hohen Grad an Entfremdung zusammenhängt, der die Mehrheit der Bevölkerung einschließlich der politischen Machthaber charakterisiert. Wie in der vorangegangenen Erörterung des „Marketing-Charakters“ bemerkt, ist die Gier, zu

haben und zu horten, durch das Bestreben modifiziert worden, in erster Linie gut zu funktionieren und sich selbst als Ware in Tausch zu geben, und selbst nichts zu sein. Dem entfremdeten „Marketing-Charakter“ fällt es leichter, sich zu ändern, als dem hortenden Charakter, der verzweifelt an seinen Besitztümern und insbesondere an seinem Ich festhält.

Vor hundert Jahren, als die Mehrheit der Bevölkerung aus „Selbständigen“ bestand, war das größte Hindernis sozialer Veränderungen die Angst vor dem Verlust von Eigentum und ökonomischer Unabhängigkeit. Marx lebte zu einer Zeit, als die Arbeiterklasse die einzige große abhängige und, wie Marx meinte, die am stärksten entfremdete Klasse war. Heute ist die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung lohnabhängig, nahezu alle Erwerbstätigen stehen in einem abhängigen Beschäftigungsverhältnis. (Laut amerikanischer Bevölkerungsstatistik von 1970 sind nur 7,82 Prozent der gesamten erwerbstätigen Bevölkerung über 16 Jahren „Selbständige“.) Zumindest in den Vereinigten Staaten vertritt die Arbeiterschaft nach wie vor den traditionellen hortenden Charaktertypus; sie ist daher weniger zu Veränderungen bereit als die entfremdetere Mittelklasse.

All dies hat eine bedeutsame politische Konsequenz. Obwohl der Sozialismus die Befreiung aller Klassen – das heißt eine klassenlose Gesellschaft – anstrebte, fand er bei der Arbeiterschaft, das heißt den manuellen Arbeitern, den unmittelbarsten Anklang. Heute stellt die Arbeiterklasse prozentual eine noch geringere Minderheit dar als vor hundert Jahren. Um an die Macht zu kommen, müssen die sozialdemokratischen Parteien starke Einbrüche in die Mittelschichten erzielen, und um dieses Ziel zu erreichen, mussten sie die sozialistische Vision aus ihren Parteiprogrammen entfernen und durch liberale Reformen ersetzen. Andererseits hatte der Sozialismus, indem er die Arbeiterschaft als Träger der humanistischen Erneuerung identifizierte, zwangsläufig alle anderen Schichten gegen sich aufgebracht, die befürchteten, die Arbeiter würden ihnen ihr Eigentum und ihre Privilegien wegnehmen.

Heute zieht die Vision einer neuen Gesellschaft alle diejenigen an, die an der Entfremdung leiden, die abhängig beschäftigt sind und deren

Eigentum nicht auf dem Spiel steht, mit anderen Worten, die Mehrheit der Bevölkerung, nicht bloß eine Minderheit.

Die neue Gesellschaft bedroht niemandes Eigentum, und was das Einkommen betrifft, so geht es ihr darum, den Lebensstandard der Armen zu heben. Die hohen [II-413] Gehälter der Führungskräfte brauchten nicht gekürzt zu werden, aber falls das System funktioniert, werden sie nicht wünschen, Symbolfiguren der Vergangenheit zu sein.

Schließlich sind die Ideale der neuen Gesellschaft nicht parteigebunden: Viele Konservative haben ihre ethischen und religiösen Wertvorstellungen noch nicht aufgegeben (Eppler nennt sie „Wertkonservative“), und das gleiche gilt von vielen Liberalen und Linken. Jede politische Partei beutet die Wähler aus, indem sie sie zu überzeugen sucht, dass sie allein die wahren Werte des Humanismus vertrete. Doch jenseits aller politischen Parteien gibt es nur zwei Lager: *die Engagierten* und *die Gleichgültigen*. Wenn sich alle, die dem ersten Lager angehören, von Parteiklischees frei machen und erkennen könnten, dass sie die gleichen Ziele haben, dann wären die Chancen eines Neubeginns um vieles größer; dies umso mehr, als die Menschen in zunehmendem Maß das Interesse an Parteiloyalität und Parteis Schlagworten verlieren. Wonach sich die Menschen heute sehnen, sind Persönlichkeiten, die über Weisheit und Überzeugungen verfügen und den Mut haben, ihren Überzeugungen entsprechend zu handeln.

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

radikal-humanistischer Geist tritt.

Die entscheidende Frage ist in der Tat, ob eine Konversion zu einer humanistischen Religiosität ohne „Religion“, ohne Dogmen und Institutionen zustande kommt, eine Religiosität, deren Wegbereiter die nicht-theistischen Bewegungen vom Buddhismus bis zum Marxismus waren. Wir stehen nicht vor der Alternative „selbstüchtiger Materialismus oder Annahme des christlichen Gottesbegriffs“. Im Leben in der Gemeinschaft – in allen seinen Aspekten wie Arbeit, Freizeit und zwischenmenschliche Beziehungen – wird sich dieser religiöse Geist verwirklichen, ohne dass wir einer davon abgetrennten Religion bedürfen. Diese Forderung nach einer neuen nicht-theistischen, nicht-institutionalisierten Religiosität – ausgenommen für diejenigen Anhänger der traditionellen Religionen, die den humanistischen Kern ihrer Religion authentisch erleben<sup>[61]</sup> – ist kein Angriff auf die bestehenden Religionen. Es ist jedoch ein Appell an die römisch-katholische Kirche, angefangen bei der römischen Bürokratie, *sich selbst* zum Geist des Evangeliums zu bekehren. Es bedeutet nicht, dass die „sozialistischen Länder“ „entsozialisiert“ werden sollen, sondern dass ihr bürokratischer Scheinsozialismus durch einen echten, humanistischen Sozialismus ersetzt wird. [II-414]

Die spätmittelalterliche Kultur blühte, weil die Vision von der *Stadt Gottes* die Menschen beflügelte. Die Gesellschaft der Neuzeit blühte, weil die Vision der *Irdischen Stadt des Fortschritts* die Menschen mit Energie erfüllte. In unserem Jahrhundert hat diese Vision jedoch die Züge des *Turms von Babel* angenommen, der jetzt einzustürzen beginnt und schließlich alle unter seinen Trümmern begraben wird. Wenn die Stadt Gottes und die Irdische Stadt *These* und *Antithese* darstellten, dann ist eine neue *Synthese* die einzige Alternative zum Chaos: die Synthese zwischen dem religiösen Kern der spätmittelalterlichen Welt und der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens und des Individualismus seit der Renaissance. Diese Synthese ist die *Stadt des Seins*.



# Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis umfasst alle im Text zitierten Bücher und Veröffentlichungen, nicht jedoch alle bei der Vorbereitung des Werkes benützten Quellen. Bücher, die der Verfasser zur ergänzenden Literatur besonders empfiehlt, sind mit einem bzw. zwei (für Leser mit wenig Zeit) Sternchen gekennzeichnet.

Arieti, S. (Hg.), 1959: *American Handbook of Psychiatry*, New York 1959 (Basic Books).

Aristoteles, 1969: *Nikomachische Ethik*, Übersetzt und mit einem Nachwort von F. Dirlmeier, Anmerkungen von E. A. Schmidt, Stuttgart 1969.

Artz, F. B., 1959: *The Mind of the Middle Ages. A Historical Survey. A. D. 200-1500*, 3rd rev. ed., New York 1959 (Alfred A. Knopf).

Auer, A., 1971: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971 (Patmos Verlag).

Auer, A., 1975: *Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?*, in: *Theologische Quartalschrift*, München und Freiburg im Breisgau 155 (1975), S. 53-68 (Erich Wewel Verlag).

Auer, A., 1976: *Utopie, Technologie, Lebensqualität*, Zürich 1976 (Benziger Verlag).\*\*

Auer, A., 1977: *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, in: *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, hg. von K. Demmer und B. Schüller, S. 31-54, Düsseldorf 1977 (Patmos-Verlag).

Bachofen, J. J., 1954: *Mutterrecht und Urreligion*. Eine Auswahl, hg. von Rudolf Marx, Stuttgart 1954 (Alfred Kröner Verlag); engl.: *Myth, Religion and the Mother Right*. Selected Writings, hg. von

- J. Campbell, Princeton 1967 (Princeton University Press).\*\*
- Bacon, F., 1620: *Novum Organum*, London 1620.
- Bauer, E., 1844: *Rezension*, zu Flora Tristan, „L'unionouvriere“, Paris 1943, in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Leipzig, Nr. 5 (April 1844).
- Becker, C. L., 1932: *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven 1932 (Yale University Press); deutsch: *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1946 (Ferdinand Schöningh).
- Benveniste, É., 1966: *Problèmes de Linguistique Général*, Paris 1966 (Ed. Gallimard); deutsch: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München 1974 (List Verlag).
- Blakney, R. B., 1941: *Meister Eckhart. A Modern Translation*, New York 1941 (Harper and Row, Publ.).
- Bloch, E., 1959: *Das Prinzip der Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959 (als Taschenbuch 1973) (Suhrkamp).
- Bloch, E., 1968: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968 (Suhrkamp Verlag); Reinbek b. Hamburg (Rowohlt) 1970.\*\*
- Bloch, E., 1968a: *Über Karl Marx*, Frankfurt am Main 1968 (Suhrkamp).
- Darwin, C., 1969: *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, hg. von N. Barlow, New York 1969 (W. W.-Norton).
- De Lubac, H., 1943: *Katholizismus als Gemeinschaft*, übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln/Köln 1943 (Benziger Verlag).
- Delgado, J. M. R., 1967: *Aggression and Defense under Cerebral Radio Control*, in: C. D. Clemente und D. B. Lindsley (Hg.), *Aggression and Defense. Neural Mechanisms and Social Patterns*, Brain Function, Bd. 5, Berkeley 1967 (Univ. of California Press), S. 171-193.
- Diogenes Laertius, 1956: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt und erläutert von O. Apelt, 2. Auflage, Hamburg 1956 (Meiner).

Du Marsais, C. Ch., 1972: *Les veritables principes de la grammaire*, in: (Evres Choisies, Bd. 1, Stuttgart 1972 (Frommann).

Dumoulin, H., 1966: *Ostliche Meditation und Christliche Mystik*, Freiburg i. Br./ München 1966 (Verlag Karl Alber).

Duve, F. (Hg.), 1975: *Technologie und Politik, aktuell Magazin*, Reinbek bei Hamburg, Juli 1975 (Rowohlt).

Ehrlich, P. R., und Ehrlich, A. H., 1970: *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology*, San Francisco 1970 (W. H. Freeman); deutsch: *Bevölkerungswachstum und Umweltkrise*, Frankfurt/M. 1972 (S. Fischer Verlag).\*

Eppler, E., 1975: *Ende oder Wende*, Stuttgart 1975 (Kohlhammer Verlag).

Farner, K., 1947: *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, in: *Mensch und Gesellschaft*, hg. von K. Farner, Bd. 12, Bern 1947 (Francke Verlag).

Finkelstein, L., 1946: *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, Bd. 1 und 2, Philadelphia 1946 (The Jewish Publication Society of America).

Fišer, Z., 1968: *Buddha*, Prag 1968 (Orbis).

Fromm, E., *Gesamtausgabe in 12 Bänden (GA)*, hg. von Rainer Funk, Stuttgart / München 1999, Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag; die Bände I bis X erschienen 1980/1981 bei der Deutsche Verlags-Anstalt sowie 1989 beim Deutscher Taschenbuch Verlag; Band XI und XII der Ausgabe von 1999 enthalten sämtliche nachgelassenen Schriften.

Fromm, E., 1927a: *Der Sabbat*, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*, Wien 13 (1927), S. 223-234; GA VI, S. 1-9.

Fromm, E., 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; GA VI, S. 11-68.

Fromm, E., 1932a: *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig 1 (1932), S. 28-54; GA I, S. 37-57.

Fromm, E., 1932b: *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig 1 (1932), S. 253-277; GA I, S. 59-77.

Fromm, E., 1933a: *Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 2 (1933), S. 382-387; GA I, S. 79-84.

Fromm, E., 1934a: *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 3 (1934), S. 196-227; GA I, S. 85-109.

Fromm, E., 1936a: *Sozialpsychologischer Teil*, in: M. Horkheimer (Hg.), *Schriften des Instituts für Sozialforschung, Band V: Studien über Autorität und Familie*. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936, S. 77-135 (Felix Alcan); GA I, S. 139-187.

Fromm, E., 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom)*, Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); GA I, S. 215-392.

Fromm, E., 1942b: *Glaube als Charakterzug (Faith as a Character Trait)*, in: *Fromm Forum* Nr. 6 (Deutsche Ausgabe – ISBN 1437-0956), Tübingen 2002 (Selbstverlag); GA X-38-12.

Fromm, E., 1943b: *Sex und Charakter (Sex and Character)*, in: E. Fromm, *Das Christusdogma und andere Essays*, München (Szczeny Verlag) 1965, S. 101-120; GA VIII, S. 365-376.\*

Fromm, E., 1947a: *Psychoanalyse und Ethik (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics)*, Zürich 1954 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1-157.\*

Fromm, E., 1950a: *Psychoanalyse und Religion (Psychoanalysis*

*and Religion*), Zürich 1966 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VI, S. 227-292.

Fromm, E., 1951a: *Märchen Mythen, Träume. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen (The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths)*, Zürich 1957 (Diana Verlag); neu übersetzt unter dem Titel *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 169-309.

Fromm, E., 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society)*; Titel der ersten deutschen Übersetzung: *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (Frankfurt/Köln 1960, Europäische Verlagsanstalt); GA IV, S. 1-254.\*

Fromm, E., 1956a: *Die Kunst des Liebens (The Art of Loving. An Inquiry into the Nature of Love)*, Frankfurt 1959 (Ullstein); neue Übersetzung; Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 437-518.

Fromm, E., 1957a: *Über die Grenzen und Gefahren der Psychologie (Man Is Not a Thing)*, in: *Das Christudogma und andere Essays*, München 1963 (Szczyzny Verlag), S. 171-180; *Der Mensch ist kein Ding*, GA VIII, S. 21-26.

Fromm, E., 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism)*, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. de Martino, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, München 1963, S. 101-178 (Szczyzny Verlag); Frankfurt 1972, (Suhrkamp Verlag), S. 101-179; GA VI, S. 301-358.

Fromm, E., 1961b: *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx (Marx's Concept of Man. With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore)*, Frankfurt 1963 (Europäische Verlagsanstalt); *Das Menschenbild bei Marx*, GA V, S. 335-393.\*\*

Fromm, E., 1963a: *Das Christudogma und andere Essays (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and*

*Culture*), München 1963 (Szczeny Verlag); München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1984.

Fromm, E., 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil)* Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt). Erste Übersetzung ins Deutsche unter dem Titel: *Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse*, Zürich 1968 (Diana Verlag); GA II, S. 159-268.

Fromm, E., 1965a: *Socialist Humanism. An International Symposium*, hg. von Erich Fromm, New York 1965 (Doubleday).

Fromm, E., 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition)*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); deutsche Erstübersetzung unter dem Titel *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Zürich 1970 (Diana Verlag); GA VI, S. 83-226.

Fromm, E., 1966c: *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (The Psychological Aspect of Guaranteed Income)*, GA V, S. 309-316.

Fromm, E., 1968a: *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik (The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology)*, Stuttgart 1971 (Ernst Klett Verlag); *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*, GA IV, S. 255-377.

Fromm, E., 1968b: und Ramón Xirau: *The Nature of Man. Readings selected, edited and furnished with an introductory essay by Erich Fromm and Ramón Xirau*, New York 1968 (Macmillan).

Fromm, E., 1968g: *Einleitung (Introduction)*, GA IX, S. 375-391.

Fromm, E., 1970a: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology)*, Frankfurt 1970 (Suhrkamp Verlag).

Fromm, E., 1970b (und Michael Maccoby): *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes (Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study)*, GA III, S. 231-540.

Fromm, E., 1970f: *Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart (The Significance of the Theory of Mother Right for Today)*, GA I, S. 111-114.

Fromm, E., 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness)*; Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VII.\*\*

Fromm, E., 1976a: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (To Have Or to Be?)*, Stuttgart 1976 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Haben oder Sein*, GA II, S. 269-414.

Fromm, E., 1989a [1974-75]: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung (The Art of Being)*, hg. von Rainer Funk, Schriften aus dem Nachlass, Band 1, Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1989; GA XII, S. 393-483.

Fromm, E., 1990s: *Märtyrer und Helden* [entstanden 1967], in: E. Fromm, *Ethik und Politik. Antworten auf aktuelle politische Fragen*, Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1990 und München (Heyne Taschenbuch) 1996, S. 216-226; GA XI, S. 514-520.

Fromm, E., 1992b: *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*, hg. von Rainer Funk (Schriften aus dem Nachlass, Band 8), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1992.

Fromm, E., 1992s [1974]: *Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein*, in: E. Fromm, *Humanismus als reale Utopie*, Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1992, S. 127-196; GA XII, S. 485-526.

Fromm, E., 1993b: *Leben zwischen Haben und Sein*, hg. und eingeleitet von Rainer Funk, Freiburg im Breisgau (Herder Verlag) 1993; Nachdruck unter dem Titel *Die Kunst des Lebens. Zwischen Haben und Sein*, Freiburg im Breisgau (Herder Verlag) 2001.

Fromm, E., 1994b: *Bachofens Entdeckung des Mutterrechts*

[entstanden 1955], in: E. Fromm, *Liebe, Sexualität, Matriarchat*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1994, S. 17-31; GA XI, S. 177-187.

Fromm, E., 1994c: Die männliche Schöpfung [entstanden 1933], in: E. Fromm, *Liebe, Sexualität, Matriarchat*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1994, S. 68-94; GA XI, S. 189-209.

Galbraith, J. K., 1969: *The Affluent Society*, 2nd edition, Boston 1969 (Houghton Mifflin); deutsch: *Gesellschaft im Überfluss*, München 1959 (Droemer).\*

Galbraith, J. K., 1971: *The New Industrial State*, 2nd revised edition, Boston 1971(Houghton Mifflin); deutsch: *Die moderne Industriegesellschaft*, München 1973 (Droemer).\*

Galbraith, J. K., 1974: *Economics and the Public Purpose*, Boston 1974 (Houghton Mifflin); deutsch: *Wirtschaft für Staat und Gesellschaft*, München 1974 (Droemer).

Habermas, J., 1963: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/ Berlin 1963 (Luchterhand).

Habermas, J., 1971: *Toward a Rational Society*, übersetzt von J. Schapiro, Boston 1971(Beacon Press).

Harich, W., 1975: *Kommunismus ohne Wachstum*, Reinbek bei Hamburg 1975 (Rowohlt Verlag).

Hebb, D. O., 1962: Drives and the CNS, in: *Psychological Review*, 1962, S. 244.

Heß, M., 1843: *Philosophie der Tat*, in: *Ökonomische Schriften*, hg. von D. Horster, Darmstadt 1972 (Melzer Verlag); Originalausgabe: *Philosophie der Tat*, in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, hg. von G. Herwegh, Zürich 1843.

Illich, I., 1970: *Deschooling Society* (= World Perspectives, Band 44), New York 1970 (Harper & Row); deutsch: *Entschulung der Gesellschaft*, München 1972 (Kösel Verlag).\*

Illich, I., 1976: *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, New York 1976 (Pantheon); deutsch: *Die Enteignung der*



*Gesundheit*, Reinbek bei Hamburg 1975 (Rowohlt).

Kropotkin, P. A., 1902: *Mutual Aid*, Ersterscheinung, London 1902, Boston 1955 (Porter Sargent); deutsch: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904.\*

Lange, W., 1969: *Glückseligkeitsstreben und uneigennütziges Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*, Dissertation Freiburg im Breisgau 1969.

Leibrecht, W. (Hg.), 1959: *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*, New York 1959 (Harper & Row).

Lobkowitz, N., 1967: *Theory and Practice, The History of a Concept from Aristotle to Marx*, International Studies Series, Notre Dame, Indiana 1967 (University of Notre Dame Press).

Lubac, H. de, 1943: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938; dt.: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943 (Benziger), 2. Aufl. 1970 unter dem Titel *Glauben aus der Liebe*.

Maccoby, M., 1976: *The Gamesman: The New Corporate Leaders*, New York 1976 (Simon and Schuster); dt.: *Gewinner um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie*, Reinbek bei Hamburg 1977 (Rowohlt Verlag).\*

Maimonides, M., 1966: *Moses Maimonides. Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon*, Auswahl und Übertragung von Nahum Norbert Glatzer, Köln 1966/Berlin 1935 (Jakob Hegner Verlag/Schocken Verlag).

Marcel, G., 1954: *Sein und Haben*, Paderborn 1954 (Schöningh); franz.: *Être et avoir*, Paris 1935 (Aubier).\*

Marx, K., 1962: *Frühe Schriften*, hg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Band I, Stuttgart 1962 (Cotta-Verlag).

Marx, K., 1971: *Die Frühschriften*, hg. von Siegfried Landshut (= Kröners Taschenausgabe 209), Stuttgart 1971 (Verlag Kröner).

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

Marx, K., 1974: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*

(*Rohentwurf 1857-1858*), 2. Auflage, Berlin 1974 (Dietz Verlag).

Marx, K., MEGA, *Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe* (= MEGA). Werke – Schriften – Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau hg. von V. Adoratskij; 1. Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des *Kapital*, 6 Bände, zitiert: 1, 1 bis 6; 2. Abteilung: Das *Kapital* mit Vorarbeiten; 3. Abteilung: *Briefwechsel*; 4. Abteilung: *Generalregister*, Berlin 1932.

Mause, L. de (Hg.), 1974: *The History of Childhood*, New York 1974 (Psychohistory Press); deutsch: *Hört ihr die Kinder weinen? Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit*, Frankfurt 1977 (Suhrkamp Verlag).

Mayo, E., 1933: *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York 1933 (The Macmillan Co.).

Meadows, D. H., et al., 1972: *The Limits to Growth*, New York 1972 (Universe Books); deutsch: *Die Grenzen des Wachstums*, Stuttgart 1972 (Deutsche VerlagsAnstalt).

Meister Eckhart, 1857: *Schriften*, in: F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, Bd. 2, Leipzig 1857.

Meister Eckhart, 1956ff.: *Die lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von E. Benz et al., Stuttgart 1956ff. (Kohlhammer Verlag).

Meister Eckhart, 1958ff.: *Die deutschen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von J. Quint, Stuttgart 1958ff. (Kohlhammer Verlag).

Meister Eckhart, 1977: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München 1977 (Carl Hanser).\*\*

Mesarović, M. D., und Pestel E., 1974: *Mankind at the Turning Point*, New York 1974 (E. P. Dutton); deutsch: *Menschheit am Wendepunkt*, Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags-Anstalt).\*

Mieth, D., 1969: *Die Einheit von vita activa und vita contemplative in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969 (Verlag

Friedrich Pustet).

Mieth, D., 1971: *Christus-Das Soziale im Menschen, Texterschließungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf 1971 (Patmos Verlag, Topos Taschenbücher).\*

Mill, J. St., 1965: *Principles of Political Economy*, 7th edition, reprint of 1871 edition, Toronto 1965 (University of Toronto/Routledge and Kegan Paul); deutsch: *Grundsätze der politischen Ökonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie*, nach der Ausgabe letzter Hand (7. Aufl. 1871) übersetzt von W. Gehring und eingeleitet von H. Woentig, 2 Bände, Jena 1921-1924 (G. Fischer).

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

Morgan, L. H., 1870: *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*, Publication 218, Washington, D.C. 1870 (Smithsonian Inst.).

Mumford, L., 1967: *The Myth of the Machine, Techniques and Human Development*, New York 1967 (Harcourt Brace Jovanovich); deutsch: *Mythos der Maschine*, Wien 1974 (Europaverlag).\*

Mumford, L., 1970: *The Pentagon of Power*, New York 1970 (Harcourt Brace Jovanovich).

Nyānaponika Mahāthera, 1962: *The Heart of Buddhist Meditation*, London 1962. (Rider and Co.), New York 1970 (Samuel Weiser).

Nyānaponika Mahāthera, 1970: *Satipatthāna. Der Heilsweg buddhistischer Geistesschulung. Die Lehrrede von der Vergewärtigung der Achtsamkeit. Text und Kommentar*, Konstanz 1950 (Verlag Christiani); in veränderter Neuauflage erschienen unter dem Titel: *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthāna-Methode*, Konstanz 1970, 2. Aufl. 1975 (Verlag Christiani).\*\*

Nyānaponika Mahāthera, 1971: *Pathways of Buddhist Thought. Essays from the Wheel*, London 1971 (George Allen & Unwin),

New York 1972 (Barnes & Noble, Harper & Row).\*

Paech, N., 2012: *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München (oekom Verlag).

Pfeiffer, F., 1857: *Meister Eckhart*, 4. Auflage, Neudruck der Ausgabe von 1857, Göttingen 1924 (Vandenhoeck und Ruprecht).

Phelps, E. S. (Hg.), 1975: *Altruism, Morality and Economic Theory*, New York 1973 (Russell Sage Foundation).

Piaget, J., 1932: *The Moral Judgement of the Child*, New York 1932 (The Free Press, Macmillan); deutsch: *Das moralische Urteil beim Kinde*, Zürich 1954 (Rascher & Cie. Verlag).

Quint, J., 1977: *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München 1977 (Carl Hanser Verlag).\*

Rumi, 1950: *Rumi, Poet and Mystic*, selections from his writings, translated from the Persian with introduction and notes by R. A. Nicholson, *Ethical and Religious Classics of the East and West*, Band 1, London 1950 (George Allen & Unwin); deutsch: *Licht und Reigen. Gedichte aus dem Diwan des größten mystischen Dichters persischer Zunge*, ausgewählt, übertragen und erläutert von J. Ch. Bürgel, Bern und Frankfurt am Main 1974 (Lang).\*

Schecter, D. E., 1959: *Infant Development*, in: Arieti, S. (Hg.), *American Handbook of Psychiatry*, Bd. 2, New York 1959 (Basic Books).

Schilling, O., 1908: *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1908 (Herdersche Verlagsbuchhandlung).

Schroeder, T., 1944: *Attitude of One Amoral Psychologist*, in: *The Psychoanalytic Review*, New York 31 (1944), S. 329-335.

Schulz, S., 1972: *Q. Die Spruchquelle der Evangelien*, Zürich 1972 (Theologischer Verlag).

Schumacher, E. F., 1973: *Small Is Beautiful. Economics as if People Mattered*, New York 1973 (Harper & Row, Torchbooks); deutsch: *Es geht auch anders. Technik und Wirtschaft nach*

*Menschenmaß, Jenseits des Wachstums*, München 1974 (List Verlag).\*

Schumpeter, J. A., 1962: *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York 1962 (Harper & Row, Torchbooks); deutsch: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 3. Aufl., München 1975 (Francke).

Schweitzer, A., 1966: *Das Problem des Friedens in der heutigen Welt. Rede bei der Entgegennahme des Nobelpreises in Oslo 1954*, in: ders., *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. von Hans Walter Bähr, München 1966, S. 113-128 (C. H. Beck Verlag).

Schweitzer, A., 1967: *Brief an Professor E. R. Jacobi*, in: *Divine Light* 2 (1967) Nr. 1, S. 1 f.

Schweitzer, A., 1973a: *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, in: *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, S. 17-93, Zürich 1973 (Buchclub Ex Libris).

Schweitzer, A., 1973b: *Kultur und Ethik*, in: *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Band 2, Zürich 1973, S. 95-420 (Buchclub Ex Libris).\*

Schweitzer, A., 1973c: *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*, in: *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, S. 23-31, Zürich 1973 (Buchclub Ex Libris).

Simmel, G., 1950: *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin 1950 (Walter de Gruyter).

Sommerlad, T., 1903: *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*, Leipzig 1903.

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

StaeHELIN, B., 1969: *Haben und Sein*, Zürich 1969, 8. Aufl., 1971 (Editio Academica).\*

Stirner, M., 1893: *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1893 (Philipp Reclam jun.).

Suzuki, D. T., 1960: *Lectures on Zen Buddhism*, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*,

S. 1-76, New York 1960 (Harper and Brothers); deutsch: *Über Zen-Buddhismus*, in: dies., *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, S. 9-99, München 1963 (Szczyesny Verlag); Frankfurt 1972 (Suhrkamp).

Swoboda, H., 1973: *Die Qualität des Lebens*, Stuttgart 1973 (Deutsche Verlags-Anstalt).

Tawney, R. H., 1920: *The Acquisitive Society*, New York 1920, (Harcourt Brace).\*

Theobald, R. A. (Hg.), 1966: *The Guaranteed Income. Next Step in Economic Evolution*, New York 1966 (Doubleday).

Thomas von Aquin, 1937: *Die Summe wider die Heiden* in vier Büchern, Leipzig 1937 (Jakob Hegner).

Thomas von Aquin, 1953: *Summa Theologica*, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe., hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln von H. M. Christmann et al., Bd. 18, Heidelberg und Graz 1953.

Titmuss, G., 1971: *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London 1971 (George Allen & Unwin).

Underhill, E. (Hg.), 1956: *A Book of Contemplation the Which is Called The Cloud of Unknowing*, 6th edition, London 1956 (John M. Watkins); deutsch: *Kontemplative Meditation: Die Wolke des Nichtwissens*, hg. von W. Massa, Mainz 1974 (Matthias-Grünewald-Verlag, Topos-Taschenbücher 30).

Utz, A. F., 1953: *Recht und Gerechtigkeit*, in: Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe., hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln von H. M. Christmann et al., Band. 18, Heidelberg und Graz 1953.

Yerkes, R. M., und Yerkes, A. V., 1929: *The Great Apes. A Study of Anthropoid Life*, New Haven 1929 (Yale University Press).

# Hinweise zur Übersetzung

## *sane, insane*

Für das Adjektiv *sane* gibt es kein treffendes deutsches Wort. Fromm greift den psychiatrischen Terminus auf und wendet ihn auf den alltäglichen, gesellschaftlichen, „normalen“ Bereich an. Die *insane society* ist die „verrückte“ Gesellschaft, die am Massenwahn leidet, die deshalb vom psychologischen und psychiatrischen Standpunkt aus „krank“ ist und an einer „Pathologie der Normalität“ leidet. Der *common sense*, der „gesunde Menschenverstand“ ist in Wirklichkeit ein *common non-sense*, ein „kranker Menschenverstand“ oder ein „öffentlicher Unsinn“. (Vgl. das Kapitel „Kann eine Gesellschaft krank sein? – Die Pathologie der Normalität“ in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* ([1955a](#), GA IV, S. 13-19#[IV-13]#). – Die Übersetzung von *insane* mit „verrückt“ und „krank“ und die von *sane* mit „vernünftig“ und „gesund“ trifft nur unzureichend den intendierten Sachverhalt. Dennoch konnte kein besseres Äquivalent gefunden werden. Da Fromm – wie schon Spinoza – beim Wortgebrauch von *sane* von der Überzeugung ausgeht, dass das Vernünftige, sofern es von allen Entstellungen durch Ideologien und Rationalisierungen befreit ist, auch das Gesunde ist, wurde manchmal auch versucht, *sane* mit „vernünftig und gesund“ zu übersetzen.

## *self-interest, I, Ego, self*

Der englische Begriff *self-interest* wird im Deutschen im allgemeinen mit „Selbstinteresse“ übersetzt. Die Schwierigkeit einer adäquaten Übersetzung ist einmal im Wandel der Bedeutung des Begriffes begründet: Die in früheren Jahrhunderten noch üblichen Begriffe „Profit“ und „Eigennutz“ haben noch stärker als der Begriff „Selbstinteresse“ den Beigeschmack des Selbstsüchtigen, Egoistischen angenommen. Andererseits kann auch nicht einfach angenommen

werden, dass das englische *self-interest* nur die Übersetzung des Freudschen Begriffs „Ich-interesse“ ist, da Fromm mit *self-interest* andere Inhalte kennzeichnet. Schließlich aber ist eine adäquate Übersetzung von *self-interest* wegen des Wortes *self* schwierig.

Die Psychoanalyse spricht – vor allem seit den Arbeiten von Heinz Hartmann – nicht mehr nur vom „Ich“ (englisch: *Ego*), sondern gerade im Unterschied zum Ich im strukturellen Sinne („Ich“ in Abgrenzung zu „Es“ und „Über-Ich“) vom Selbst (*self*), wenn der Mensch selbst in seiner psychischen Totalität gemeint ist. Fromm, der mit der Freudschen Libidotheorie auch ein von dieser Triebtheorie her definiertes strukturelles Ich ablehnt, bevorzugte ganz allgemein und schon vor Heinz Hartmann die Bezeichnung *self* für das Ich im psychischen Sinn. Der Wortgebrauch von *self-interest* ist bei Fromm jedoch nicht streng einheitlich. Bisweilen kontrastiert er auch *I* und *Ego*, wobei *Ego* für ein egoistisch selbstbehauptendes Subjekt steht, während *I* das integrierte Subjekt meint. Die Übersetzung wird noch durch den Umstand kompliziert, dass das „Ich“ im psychoanalytischen Verständnis bei der Übersetzung ins Amerikanische mit *self* wiedergegeben wurde, dass aber bei der Rückübersetzung ins Deutsche dann statt vom „Ich“ vom „Selbst“ die Rede war. Gleichzeitig hat sich vor allem im Rahmen der Narzissmusforschung eine Psychologie des Selbst und der Selbstregulation entwickelt, die sich als Weiterentwicklung der Ich-Psychologie versteht und mit dem Begriff „Selbst“ andere Inhalte verbindet als mit dem Begriff „Ich“.

In der Gesamtausgabe wurde das von Fromm positiv verstandene *self-interest* mit „Selbstinteresse“ übersetzt. Es bezeichnet jenes positive Interesse an sich selbst, jene Selbstliebe also, die die Voraussetzung für jeden Weltbezug und für jede liebende zwischenmenschliche Beziehung darstellt. Die Begriffe *I*, *Ego*, *self* wurden im allgemeinen mit „Ich“, „Ego“ und „Selbst“ übersetzt, es sei denn, der Kontext legte eindeutig eine andere Übersetzung nahe.

---

[1] [Anmerkung des Herausgebers: Dass mit *Haben oder Sein* eine Art Kompendium des Frommschen Denkens und seines gesellschaftskritischen Engagements zustande kam, war nicht die ursprüngliche Absicht. Als Fromm 1973 nach jahrelangen intensiven Studien zur Aggressionsfrage sein umfangreichstes Buch, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a), zum Abschluss brachte, wollte er sich – noch voll der Schaffenskraft – der Frage zuwenden, welche innere Verwandtschaft es zwischen zwei Gestalten gibt, die seine eigene Lebenspraxis zutiefst geprägt haben: Fromm wollte ein Buch schreiben über Meister Eckhart



und Karl Marx und darin aufzeigen, dass beide Menschen und Denker radikale Humanisten waren.

Seit vielen Jahren schon beschäftigte sich Fromm mit Meister Eckhart, vor allem auch die *Deutschen Predigten*. Hier erkannte er in der Armutspredigt (über Mt 5,3; [Meister Eckhart, 1977](#), S. 303-309) eines jener Verbindungsglieder zu den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten von 1844* von Karl Marx, das besonders treffend den gleichen „Geist“ beider Denker wiedergab. Definiert Meister Eckhart den armen Menschen als einen, „der nichts will und nichts weiß und nichts hat“ ([a.a.O.](#), S. 303), so formuliert Karl Marx den gleichen Gedanken negativ in der berühmten Sentenz: „Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, umso mehr hast du, umso größer ist dein entäußertes Leben.“ ([K. Marx, 1971](#), S. 258.) Der Versuch, diesen Gedanken konkret und psychologisch nachvollziehbar zu fassen, brachte Fromm dazu, „Haben“ und „Sein“ als zwei Grundorientierungen des Charakters zu begreifen. Die in *Psychoanalyse und Ethik* ([1947a](#)) getroffene Unterscheidung zwischen produktiven und nicht-produktiven Charakterorientierungen (GA II, S. 44-71) ließ sich mit den Begriffen „Haben“ und „Sein“ treffender und plausibler ausdrücken. Es ist nicht so, dass Fromm erst jetzt auf diese Alternative gestoßen wäre; sie findet sich immer wieder in seinen Schriften. Neu aber war die Entdeckung, dass sich mit der Alternative „Haben oder Sein“ die gesamte menschliche Wirklichkeit deuten, aufschlüsseln und bewerten lässt –, vorausgesetzt, dass „Haben“ und „Sein“ als charakterologische Begriffe, also psychologisch und sozialpsychologisch, verstanden werden.

Die Eigenart, dass mit Haben und Sein zwei grundsätzlich verschiedene Bestimmungen der Existenz benannt werden, ist ein wesentlicher Grund, warum so viele die Grundaussage dieses Buches missverstehen. Es geht nicht um die Frage, ob jemand etwas hat oder nicht hat, sondern um die Frage, ob das, was jemand hat oder nicht hat, sein Leben und den Sinn seines Leben definiert. Es geht darum, ob jemand seine Existenz vom Haben (oder Nicht-Haben) her bestimmt oder ob sich jemand aus seinen ihm eigenen Kräften definiert und deshalb die Erfahrung macht, dass er in dem Maße ist, als er seine ihm eigenen Kräfte realisiert. Die Alternative „Haben oder Sein“ führt also jene charakterologischen Qualifizierungen fort, die Fromm in *Psychoanalyse und Ethik* ([1947a](#)) „produktiv“ bzw. „nicht-produktiv“ (vgl. vor allem GA II, S. 56-61) und in *Die Seele des Menschen* ([1964a](#)) „biophil“ oder „nekrophil“ genannt hat (GA II, S. 179-198).

Der „Vorteil“ der Kennzeichnung der charakterologischen Alternative „Haben“ oder „Sein“ liegt vor allem in der „Griffigkeit“: Die Rede vom Haben und Mehr-Haben trifft genau die objektiven Nöte und das subjektive Unbehagen all derer, die ihrem Leben und ihrer Gesellschaft kritisch gegenüberstehen. Das Buch *Haben oder Sein* entstand mit der Erkenntnis vom „Ende des Wachstums“ und half beim Erscheinen 1976 die postmaterialistische Sehnsucht nach einem „alternativen Leben“ und nach einem neuen „Umweltbewusstsein“ zu formulieren. Die enorme Breitenwirkung dieses Buches vor allem in der alternativen Szene und in der ökologischen Bewegung lässt sich nur verstehen aus einer besonderen Sensibilität für die entscheidenden Vorgänge in unserer Gesellschaft und für die Notwendigkeit, diese begrifflich verstehbar zu machen. Die Frage der Nachhaltigkeit und welche Rolle wirtschaftliches Wachstum dabei spielt, ist auch Jahrzehnte nach Erscheinen des Buches aktuell, wie etwa Niko Paechs Konzept einer „Postwachstumsökonomie“ zeigt (vgl. [N. Paech, 2012](#)).

Wie bereits erwähnt, plante Fromm zunächst kein Buch über „Haben und Sein“ zu schreiben, sondern eines über die innere Verwandtschaft von Meister Eckhart und Karl Marx. Die Begrifflichkeit der Alternative „Haben“ und „Sein“, die er bei beiden vorfand, bot ihm die Möglichkeit, den Bezug zu sich und zum gegenwärtigen Menschen herzustellen. Fromm wollte

jene Erfahrungen, die Meister Eckhart und Karl Marx zu ihren Predigten bzw. Schriften veranlasst haben, für die Gegenwart lebendig werden lassen. Was Fromm schließlich zu Papier brachte, war deshalb nur ansatzweise das Ergebnis seiner historischen Forschungen und eine Zusammenschau der Aussagen, die die Fachliteratur anbot. Die entsprechenden Manuskriptteile wurden in der nachgelassenen Schrift *Humanismus als reale Utopie* (1992b) im Kapitel *Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein* (1992s, GA XII, S. 485-526) veröffentlicht. Was Fromm aber vor allem auf die überformatigen gelben Blockblätter mit eigener Hand niederschrieb, handelte von der Bedeutung der Alternative „Haben oder Sein“ für die Gegenwart und war auf weiten Strecken ein direkter Ausdruck seiner eigenen Erfahrung und Lebenspraxis, die durch die Beschäftigung mit Meister Eckhart und Karl Marx stimuliert, geprägt und begreifbar – und deshalb formulierbar wurde.

Dieser Besonderheit des Schreibens ist es zu verdanken, dass Fromms Bücher unmittelbar verständlich sind, dass sie meist ganz verbal geschrieben sind und keine Anzeichen einer – in Fromms eigener Einschätzung – entfremdeten (weil sich in Abstraktionen ergehenden) Fachbegrifflichkeit aufweisen. Der sehr „existentiellen“ Art zu schreiben, entspricht auch der formale Vorgang: Zuerst las Fromm die erreichbare Literatur zu einem Thema, das ihn beschäftigte und das er bei sich so weit meditiert und reflektiert hatte, dass er sich mit der Literatur auseinandersetzen konnte. Dann legte er alle Bücher weg und begann einen Abschnitt in einem Zug zu schreiben, nochmals zu überarbeiten, um ihn dann seiner Sekretärin zur Abschrift zu geben. Nach einigen Tagen überarbeitete er nochmals das Manuskript, kürzte und ergänzte, formulierte neu und besprach das Geschriebene mit seiner Frau. Hatte Fromm den Eindruck, dass das Niedergeschriebene immer noch nicht ganz mit seinen Vorstellungen, Erfahrungen, Erkenntnissen übereinstimmte, begann er von vorn, ja manchmal vernichtete er Dutzende von Manuskriptseiten, um ganz von Neuem an ein Kapitel herangehen zu können. Sobald ein Abschnitt oder ein Kapitel eine gewisse Endgültigkeit erreicht hatte, gab er das Manuskript zur Kritik aus den Händen. Dass es für ihn kein Problem war, wenn man dieser Aufforderung zur schonungslosen Kritik tatsächlich nachkam, spricht für seine Unabhängigkeit vom Urteil des anderen. Er konnte es annehmen, ohne sich verletzt zu fühlen.

Die neuerliche Kritik konnte dazu führen, dass Fromm einen Abschnitt nochmals neu schrieb oder dass ein ganzes Kapitel schließlich beiseite gelegt wurde. Mit der Zeit schälten sich die Umriss eines Buches heraus, sodass auch von der inneren Kohärenz der Kapitel her manches wieder herausgenommen werden musste. *Haben oder Sein* enthielt ursprünglich ein umfangreiches Kapitel über Selbstanalyse und andere „Schritte zum Sein“ („steps to being“), das, um das Buch zu straffen, schließlich wieder herausgenommen wurde. (Es wurde dann von mir als erste Schrift aus dem Nachlass 1989 beim Beltz Verlag unter dem Titel *Vom Haben zum Sein* (1989a, GA XII, S. 393 bis 483) posthum veröffentlicht.)

Lange Zeit war unklar, was für ein Buch schließlich herauskommen sollte und welche Fassung „stimmen“ würde. Von der Einführung zu *Haben oder Sein* etwa finden sich im Nachlass eine ganze Reihe von Fassungen). Solange Fromm am Schreiben war, ließ er sich nach Möglichkeit durch keine anderen Verpflichtungen (Vorträge, Kongresse usw.) stören. Während er in Mexiko jeweils die Vormittage zum Lesen und Schreiben nutzte, um dann am Nachmittag den Lehr- und Kontrollanalysen nachzukommen, war in den letzten Lebensjahren im Tessin die Zeit zwischen 11 und 15 Uhr seine intensivste Arbeitszeit, während die Spätnachmittage und Abende der Korrespondenz und den Gesprächen vorbehalten blieben.

Der einzige Teil von *Haben oder Sein* (1976a), der nicht in diesem Raum ungezwungener Beschäftigung mit den Erkenntnissen anderer und eigener Erfahrungen entstand, ist Teil III,

und hier vor allem Kapitel 9 („Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft“, GA II, S. 393-414). Das Buch war bereits angekündigt, aber durch Krankenhausaufenthalte Fromms verzögert worden, sodass es schließlich im Sommer 1976 zu Ende gebracht werden musste. Manche Kritiker glauben, diese Eile aus Teil III herauslesen zu können. Tatsächlich aber stützen sich die Ausführungen über die Wesensmerkmale einer neuen Gesellschaft auf Modelle, die Fromm erstmals in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a, GA IV, S. 189-246) entwickelt und dann in *Die Revolution der Hoffnung* (1968a, GA IV, S. 330-364) modifiziert hatte. Ein Vergleich der drei Modelle ist deshalb besonders aufschlussreich für die Entwicklung der gesellschaftspolitischen Ideen Fromms.

Da Fromm zum Teil auch bei der deutschen Übersetzung Korrektur gelesen hat, änderte er an manchen Stellen den deutschen Text. Diese Stellen sind im Folgenden als Anmerkungen des Herausgebers eigens erwähnt. Da die erste Übersetzung ins Deutsche zu zahlreichen Missverständnissen Anlass gab, wurde diese Übersetzung von mir 1979 noch einmal in Absprache mit Fromm gründlich revidiert. Statt zum Beispiel vom „Habenmodus“ zu sprechen, heißt es nun richtiger „Existenzweise des Habens“ („having mode of existence“).

Neben dem großen Kapitel „Schritte zum Sein“, das von Fromm wieder aus dem Buchmanuskript herausgenommen (und posthum unter dem Titel *Vom Haben zum Sein* (1989a, GA XII, S. 393 bis 483) veröffentlicht wurde) fanden auch andere Teile des Manuskripts noch eine spätere Veröffentlichung. Zu nennen sind hier vor allem das bereits erwähnte Kapitel *Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein* (1992s, GA XII, S. 485-526) sowie die Anthologie *Leben zwischen Haben und Sein* (1993b) die Abschnitte aus nicht publizierten Manuskriptteilen und aus den zahlreichen Interviews enthält, die Fromm im Zusammenhang mit der Publikation von *Haben oder Sein* gegeben hat.]

[2] [Anmerkung des Herausgebers: In der englischen Originalausgabe folgt an dieser Stelle folgender Absatz, der wegen der sprachlichen Eigentümlichkeit nicht ins Deutsche übersetzt wurde: *Another point of style that I want to clarify concerns the use of generic „man“ and „he“. I believe I have avoided all „male-oriented“ language, and I thank Marion Odomirok for convincing me that the use of language in this respect is far more important than I used to think. On one point only have we been unable to agree in our approach to sexism in language, namely in respect to the word „man“ as the term of reference for the species Homo sapiens. The use of „man“ in this context, without differentiation of sex, has a long tradition in humanist thinking, and I do not believe we can do without a word that denotes clearly the human species character. No such difficulty exists in the German language: one uses the word Mensch to refer to the nonsex-differentiated being. But even in English the word „man“ is used in the same sex-undifferentiated way as the German Mensch, as meaning human being or the human race. I think it is advisable to restore its nonsexual meaning to the word „man“, rather than substituting awkward-sounding words. In this book I have capitalized „Man“ in order to clarify my nonsex-differentiated use of the term.* (= Noch eine weitere Frage zum Stil möchte ich klären. Sie betrifft den Gebrauch des allgemeinen „man“ (Mensch) und „he“ (er, der Mensch). Ich glaube, ich habe jede nur am Männlichen orientierte Sprache vermieden und ich danke [der Lektorin] Marion Odomirok dafür, dass sie mich davon überzeugt hat, dass der diesbezügliche Sprachgebrauch weit wichtiger ist, als ich zu denken gewohnt war. An einem Punkt allerdings waren wir uns, was unser Verständnis von sprachlichem Sexismus betrifft, uneins, nämlich dort, wo vom Menschen („man“) als Bezeichnung für die Spezies *homo sapiens* die Rede ist. Der Gebrauch des Wortes „man“ in diesem Zusammenhang hat, ohne das Geschlecht zu unterscheiden, im humanistischen

Denken eine lange Tradition, und ich kann mir nicht denken, wie man ohne ein Wort auskommen soll, das eindeutig die Eigenart der menschlichen Spezies bezeichnet. Im Deutschen gibt es derartige Schwierigkeiten nicht: Man gebraucht das Wort „Mensch“, um das geschlechtlich nicht näher differenzierte Wesen zu kennzeichnen. Aber auch das englische Wort „man“ wird in der gleichen Weise wie das deutsche Wort „Mensch“ gebraucht und bedeutet dann einfach das menschliche Wesen oder die menschliche Rasse. Ich glaube, es ist ratsam, die nicht-geschlechtliche Bedeutung für das Wort „man“ wieder durchzusetzen, statt mit unbeholfen klingenden Ersatzworten zu operieren. In diesem Buch habe ich „Man“ immer groß geschrieben, wenn ich das Wort in einem geschlechtlich undifferenzierten Sinn gebrauche.)]

[3] [Anmerkung des Herausgebers: Die beiden folgenden Halbsätze wurden von Fromm in die deutsche Übersetzung eingefügt.]

[4] [Anmerkung des Herausgebers: Die englische Originalausgabe hat an dieser Stelle folgenden Zusatz: „I have *insomnia*. Although I have a beautiful house, nice children, and a happy marriage, I have many worries.“ (= „Ich habe Schlaflosigkeit. Obwohl ich ein schönes Haus, nette Kinder und eine glückliche Ehe habe, habe ich viele Sorgen.“)]

[5] [Anmerkung des Herausgebers: Auch hier enthält das englische Original den Zusatz: *instead of* „I have *insomnia*“, „I cannot sleep“; *instead of* „I have a happy marriage“, „I am happily married.“ (= Anstelle von „ich habe Schlaflosigkeit“, „ich kann nicht schlafen“; anstelle von „Ich habe eine glückliche Ehe“, „ich bin glücklich verheiratet“.)]

[6] [Anmerkung des Herausgebers: Das englische Original fährt mit folgenden zwei Absätzen fort:

*Of course, one can argue that insomnia is a physical symptom like a sore throat or a toothache, and that it is therefore as legitimate to say that one has insomnia as it is to say that one has a sore throat. Yet there is a difference: a sore throat or a toothache is a bodily sensation that can be more or less intense, but it has little psychical quality. One can have a sore throat, for one has a throat, or an aching tooth, for one has teeth. Insomnia, on the contrary, is not a bodily sensation but a state of mind, that of not being able to sleep. If I speak of „having insomnia“ instead of saying „I cannot sleep“, I betray my wish to push away the experience of anxiety, restlessness, tension that prevents me from sleeping, and to deal with the mental phenomenon as if it were a bodily symptom.*

*For another example: To say, „I have great love for you“, is meaningless. Love is not a thing that one can have, but a process, an inner activity that one is the subject of. I can love, I can be in love, but in loving, I have (...) nothing. In fact, the less I have, the more I can love.*

(= Natürlich kann jemand argumentieren, dass Schlaflosigkeit ebenso wie eine Halsentzündung oder Zahnschmerzen ein physisches Symptom ist, und dass es deshalb legitim sei zu sagen, jemand *habe* Schlaflosigkeit, genauso wie jemand eine Halsentzündung *habe*. Doch ist da ein Unterschied: Halsschmerzen oder Zahnschmerzen sind eine körperliche Empfindung, die mehr oder weniger intensiv sein kann, die jedoch kaum eine psychische Qualität hat. Man kann Halsschmerzen *haben*; weil man einen Hals hat, und man kann Zahnschmerzen *haben*, weil man Zähne hat. Schlaflosigkeit hingegen ist keine körperliche Empfindung, sondern ein Zustand des Geistes, ein Zustand, in dem man nicht schlafen kann. Wenn jemand statt „ich kann nicht schlafen“ sagt, er „habe Schlaflosigkeit“, dann verrät er seinen Wunsch, die Erfahrung von Angst, Unruhe und Spannung, die ihn vom Schlafen abhalten, wegzuschieben und mit einem seelisch-geistigen Phänomen so umzugehen, *als wäre es* ein körperliches Symptom.)

Ein weiteres Beispiel: Es ist sinnlos zu sagen: „Ich habe große Liebe für dich“. Liebe ist kein Ding, das man haben kann, sondern etwas, das geschieht, ein inneres Tätigsein, dessen Subjekt ich bin. Ich kann lieben, ich kann in Liebe *sein*, aber wenn ich liebe, dann *habe* ich (...) nichts. Tatsächlich ist es so: je weniger ich habe, desto mehr kann ich lieben.)]

[7] Es sei hier zumindest am Rande erwähnt, dass es auch eine am Sein orientierte Beziehung zum Körper gibt, bei der der Körper als lebendig erfahren wird. Man könnte dies durch die Wendung „ich bin ein Körper“ statt „ich habe einen Körper“ ausdrücken. Alle Übungen in Körperwahrnehmung streben diese Seinserfahrung des Körpers an.

[8] Diese und die folgenden linguistischen Anmerkungen habe ich von [Benveniste](#) übernommen.

[9] [Anmerkung des Herausgebers: Der englische Text ist um den folgenden Abschnitt länger: *Heraclitus' and Hegel's radical concept of life as a process and not as a substance is paralleled in the Eastern world by the philosophy of the Buddha. There is no room in Buddhist thought for the concept of any enduring permanent substance, neither things nor the self. Nothing is real but processes. (Z. Fišer, one of the most outstanding, though little known. Czech philosophers, has related the Buddhist concept of process to authentic Marxian philosophy. Unfortunately, the work has been published only in the Czech language and hence has been inaccessible to most Western readers. – I know it from a private English translation.) Contemporary scientific thought has brought about a renaissance of the philosophical concepts of „process thinking“ by discovering and applying them to the natural sciences. (= Heraklits und Hegels radikale Auffassung vom Leben als einem Prozess und nicht als einer Substanz hat eine Parallele im östlichen Denken in der Philosophie des Buddha. Im buddhistischen Denken gibt es keinen Platz für die Vorstellung von einer dauerhaften und sich durchhaltenden Substanz, weder bei den Dingen noch beim Selbst. Es gibt nichts Wirkliches außer die Prozesse. (Z. Fišer, einer der begabtesten, wenn auch nur wenig bekannten tschechischen Philosophen hat die buddhistische Auffassung vom Prozess mit der authentischen Philosophie von Marx in Verbindung gebracht. Leider wurde das Werk bisher nur in tschechischer Sprache veröffentlicht, sodass es für die meisten westlichen Leser unzugänglich ist [vgl. [Z. Fišer, 1968](#)]. – Ich kenne es durch eine private englische Übersetzung.) Das gegenwärtige wissenschaftliche Denken brachte eine Renaissance des „Denkens in Prozessen“ – eines eigentlich philosophischen Konzepts, indem es dieses wiederentdeckte und auf die Naturwissenschaften anwandte.)]*

[10] [Anmerkung des Herausgebers: Der letzte Halbsatz wurde von Fromm in die deutsche Übersetzung eingefügt.]

[11] [Anmerkung des Herausgebers: Der Autoritätsausübung in der Existenzweise des Seins ist der Begriff der „rationalen Autorität“ zuzuordnen, während zur Autoritätsausübung in der Existenzweise des Habens der Begriff der „irrationalen Autorität“ passt. Beide für Fromms Denken zentralen Begriffe wurden mit dem Begriff des „autoritären Charakters“ entwickelt. Vgl. hierzu vor allem E. Fromm, *Sozialpsychologischer Teil* ([1936a](#), GA I, S. 141-187), *Die Furcht vor der Freiheit* ([1941a](#), GA I, S. 300-322) sowie *Wege aus einer kranken Gesellschaft* ([1955a](#), GA IV, S. 70-73).]

[12] [Anmerkung des Herausgebers: Hier spielt Fromm auf Andersens Märchen *Des Kaisers neue Kleider* an, in dem das kleine Kind entdeckt, dass der Kaiser nackt ist und dass seine prächtigen Kleider lediglich Gebilde der Fantasie sind. Die Pointe des Märchens liegt für Fromm darin, dem Kaiser die Kleider wegzunehmen, darin seine Untertanen zu ent-täuschen, indem ihnen die Täuschung weggenommen wird, und beide, Kaiser und Untertanen, zu

Menschen zu machen, die ihre gegenseitige Zuordnung vom Grad der Entwicklung ihrer menschlichen Eigenkräfte der Vernunft und der Liebe her bestimmen.]

[13] [Anmerkung des Herausgebers: Die Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen ist offensichtlich nicht ganz einfach. Erich Fromm zitiert diese Stelle nach [Raymond B. Blackney, 1941](#), S. 243. Die mittelhochdeutsche Version lautet nach [F. Pfeiffer, 1857](#), S.121: „Einen einigen gedanc enleget ez niht zuo, mêt: ez loeset allez abe unde scheidet sich abe unde loufet blôz unde rüeret got unde begrifet in in sich.“ [J. Quint, 1977](#), S. 238, der die Textstelle aus der Predigt *Sta in porta domus* (Jer 7,2) für echt hält, bezieht das „blôz“ nicht auf das erkennende Subjekt, sondern auf „Gott, wie er bloß ist“.]

[14] [Anmerkung des Herausgebers: Im englischen Original folgt hier der Klammersatz: (*The last of the Enlightenment thinkers, Freud can be called a revolutionary thinker in terms of the eighteenth-century Enlightenment philosophy, not in terms of the twentieth century*) (= Freud ist der letzte Denker der Aufklärung, und er kann als revolutionärer Denker bezeichnet werden, jedoch nur von der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts her gesehen, nicht von der des 20. Jahrhunderts.)]

[15] [Anmerkung des Herausgebers: Zu den Ausführungen über Glauben in der Existenzweise des Habens bzw. des Seins vgl. Fromms Unterscheidung zwischen „rationalem Glauben“ und „irrationalem Glauben“ in E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (1947a), GA II, S. 125-133, sowie seine Deskription von „Glaube“ in *Die Revolution der Hoffnung* (1968a), GA IV, S. 270 f..]

[16] [Anmerkung des Herausgebers: Im englischen Original verweist Fromm auf Lloyd de Mause (1974), der eine solche Geschichte der Kindesmisshandlungen geschrieben hat.]

[17] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. die Unterscheidung zwischen „einfachen“ und „aktivierenden“ Stimuli in E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a), GA VII, S. 214-219.]

[18] [Anmerkung des Herausgebers: Die vorstehende Kursivsetzung wurde von Fromm erst bei der deutschen Version veranlasst.]

[19] [Anmerkung des Herausgebers: Der vorstehende Satz steht im englischen Original erst nach dem folgenden Satz.]

[20] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. zur Bedeutung des Sabbats auch den Beitrag des 27-jährigen Fromm: *Der Sabbath* (1927a), GA VI, S. 1-9 sowie den Abschnitt „Das Sabbatritual“ in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a), GA IX, S. 298-302

[21] Ich bin Rainer Funk für seine gründlichen Informationen zu diesem Thema und für seine fruchtbaren Anregungen zu Dank verpflichtet.

[22] [Anmerkung des Herausgebers: Folgender Halbsatz des englischen Original wurde von Fromm in der deutschen Fassung gestrichen: *on the other hand, not belonging exclusively to the poorest and most downtrodden part of the population* (= andererseits, die nicht ausschließlich der ärmsten und der am meisten unterdrückten Schicht der Bevölkerung angehörte)].

[23] R. H. Tawneys *The Acquisitive Society* (1920) ist noch immer unübertroffen in seinem Verständnis des modernen Kapitalismus und den Optionen für gesellschaftliche und menschliche Veränderungen. Die Schriften von Max Weber, L. J. Brentano, Schapiro, Pascal, Sombart und Kraus geben zahlreiche Aufschlüsse über den Einfluss der Industriegesellschaft auf den Menschen.

[24] [Anmerkung des Herausgebers: Im englischen Original von *To Have or to Be?* spricht Fromm von *activating and passivating stimuli* und führt mit dem Begriff *passivating* einen Terminus ein, den er im Zitat aus *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a) nicht benützt hatte. Dort unterscheidet er zwischen *activating stimuli* und *simple stimuli*, wobei er letztere näherhin als *more reflex-like* charakterisiert. Den Unterschied zwischen beiden Arten von Stimuli beschreibt er folgendermaßen: *The simple stimulus produces a drive – i. e., the person is driven by it; the activating stimulus results in a striving – i. e., the person is actively striving for a goal.* (Der einfache Stimulus produziert einen *Trieb* – das heißt, der Betreffende wird davon angetrieben; der aktivierende Stimulus mobilisiert ein *Streben*, das heißt, der Betreffende strebt aktiv nach einem Ziel). Vgl. E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a), GA VII, S. 216.]

[25] [Anmerkung des Herausgebers: Das englische Original enthält hier folgende Einfügung, die von Erich Fromm aus der deutschen Übersetzung herausgenommen wurde: *Sexual desire is one expression of independence that is expressed very early in life (masturbation). Its denunciation serves to break the will of the child and makes it feel guilty, and thus more submissive.* (= Das sexuelle Verlangen ist ein Ausdruck von Unabhängigkeit, der sich schon sehr früh im Leben eines Menschen findet (Masturbation). Seine Verteufelung hat den Zweck, den Willen des Kindes zu brechen, in ihm Schuldgefühle zu erzeugen und es so gefügiger zu machen.)]

[26] [Anmerkung des Herausgebers: Die Wiedergabe des englischen *existential having* mit *funktionales Haben* im Deutschen ist sachlich begründet und will helfen, die vielfältigen Missverständnisse, die mit der Übersetzung „existentielles Haben“ aufgetreten sind, zu vermeiden.]

[27] [Anmerkung des Herausgebers: In der nachgelassenen Schrift *Vom Haben zum Sein* (1989a) wird die Notwendigkeit des „funktionalen“ Habens in Abgrenzung zum „nicht-funktionalen“ Haben in dem Kapitel *Zweierlei Haben* eigens thematisiert. Vgl. *Vom Haben zum Sein* (1989a), GA XII, S. 465-480.]

[28] Dies ist die Grenze, an die auch die beste Psychologie stößt. Ich habe dies eingehend in dem Beitrag „Der Mensch ist kein Ding“ erörtert und „negative Psychologie“ und „negative Theologie“ verglichen (vgl. E. Fromm, 1957a, GA VIII, S. 21-26).

[29] [Anmerkung des Herausgebers: Die hier gebrauchten Tätigkeitswörter zur Umschreibung der Existenzweise des Seins sind der Sprache der Mystiker, hier vor allem Meister Eckhart, entnommen.]

[30] [Anmerkung des Herausgebers: Max Hunziker, ein 1976 verstorbener Schweizer Künstler, der vor allem wegen seiner Glasmalereien bekannt wurde, war der Mann von Fromms in Zürich lebender Cousine Gertrud Hunziker-Fromm, die Anfang 2012 im Alter von knapp 97 Jahren starb.]

[31] [Anmerkung des Herausgebers: Die folgenden Sätze wurden von Fromm aus der revidierten 3. deutschen Auflage herausgenommen, stehen also sowohl im englischen Original als auch in den beiden ersten deutschen Auflagen: *They are like the child who is afraid that it will never be able to walk, after it has fallen the first time. But nature and human help prevent human beings from becoming cripples. Those who believe that they would collapse without using the crutches of having also need some human help.* (= Sie verhalten sich wie das kleine Kind, das fürchtet, nie gehen zu lernen, nachdem es zum ersten Mal gefallen ist. Aber die Natur und die Hilfe seiner Mitmenschen bewahren den Menschen davor, zum

Krüppel zu werden. Wer glaubt, ohne die Krücken des Habens zusammenzuberechnen, braucht ebenfalls menschlichen Beistand.)]

[32] [Anmerkung des Herausgebers: Der folgende Überleitungssatz fehlt seit der 3. revidierten deutschen Auflage: *But the problem of the vita contemplativa and the vita activa goes far beyond this point.* (= Aber das Problem der *vita contemplativa* und der *vita activa* geht weit über den hier angesprochenen Aspekt hinaus.)]

[33] [Anmerkung des Herausgebers: Der folgende Satz wurde bei der 3. revidierten deutschen Auflage aus dem Text genommen: *Optimal realization of one's species nature (in the case of people, human nature) is the goal of life.* (= Die optimale Realisierung der artspezifischen Natur (in diesem Fall: der menschlichen Natur) ist Sinn und Ziel des Lebens.)]

[34] In seinem Buch *Gewinner um jeden Preis* (M. Maccoby, 1976) erwähnt Michael Maccoby verschiedene neue, demokratische Mitbestimmungsprojekte, speziell seine eigene Forschungsarbeit am „Bolivar Projekt“. Dieses und ein weiteres Projekt werden in einem umfangreicheren Werk, das Maccoby gegenwärtig vorbereitet, eingehend dargestellt werden. – [Anmerkung des Herausgebers: Tatsächlich kündigte Maccoby die Planung einer solchen Publikation in seinem Buch *Gewinner um jeden Preis (The Gamesman: The New Corporate Leaders, 1976)* an, doch scheint sie nicht realisiert worden zu sein. Ein Buchmanuskript aus dem Jahr 1974 mit dem Titel *The Bolivar Project of Joint Management – Union Determination of Chance* befindet sich im Erich Fromm Institut Tübingen.]

[35] Eine der bedeutendsten Quellen zum Verständnis des natürlichen menschlichen Impulses zu geben und zu teilen ist das klassische Werk P. A. Kropotkins, *Mutual Aid* (1902). Zwei weitere wichtige Werke sind *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (1971) von Richard Titmuss (es enthält Beispiele selbstlosen Gebens und den Hinweis, dass unser Wirtschaftssystem die Menschen an der freien Ausübung ihres Rechtes zu geben hindere) und Edmund S. Phelps (Hg.), *Altruism, Morality and Economic Theory* (1975).

[36] [Anmerkung des Herausgebers: Die englische Version spricht genauer davon, dass ein solches Verlangen in einem Gesellschafts-Charakter verwurzelt ist, der sich am Haben orientiert.]

[37] [Anmerkung des Herausgebers: Der folgende Halbsatz wurde bei der Revision der deutschen Version anlässlich der 3. Auflage herausgenommen, da erst in Teil III vom Gesellschafts-Charakter die Rede ist: *nor a greedy social character* (= und weil es keinen derartigen Gesellschafts-Charakter gab).]

[38] [Anmerkung des Herausgebers: Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (1947a), GA II, S. 110-124, sowie die dort gemachten Anmerkungen des Herausgebers.]

[39] Alfons Auers Abhandlung *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (1977) erleichtert sehr das Verständnis der ethischen Konzeptionen Thomas'. Dasselbe gilt für Auers Artikel *Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?* (1975).

[40] Ich beschränke diese Erörterung auf die Angst vor dem Sterben als solche und klammere das nahezu unlösbare Problem des Leidens, das wir durch unseren Tod jenen, die uns lieben, zufügen, aus meinen Betrachtungen aus.

[41] Dieses Kapitel stützt sich weitgehend auf meine früheren Arbeiten, speziell auf *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a) und auf *Psychoanalyse und Religion* (1950a), in denen ich die wichtigsten Werke der umfangreichen Literatur zu diesem Thema zitiere.



[42] [Anmerkung des Herausgebers: In der englischen Originalversion fügt Fromm hier eigens ein, dass er in seinen ersten Schriften (z.B. in „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie“ (1932a), GA I, S. 56) statt Gesellschafts-Charakter noch in der Sprache der Freudschen Libido-Theorie von „libidinöser Struktur der Gesellschaft“ gesprochen habe.]

[43] [Anmerkung des Herausgebers: Die an dieser Stelle folgende Zwischenüberschrift *Social Character vis-à-vis Social Structure* in der englischen Version wurde von Erich Fromm in der deutschen Fassung zu Recht gestrichen.]

[44] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. auch E. Fromm, *Märtyrer und Helden* (1990s), GA XI, S. 514-520.]

[45] [Anmerkung des Herausgebers: Die *Imitatio Christi* (Nachfolge Christi) ist der Schlüsselbegriff der *Devotio Moderna*, die mit Thomas von Kempens (1380-1471) Schrift *Imitatio Christi* das bekannteste Zeugnis christlicher Spiritualität und christlichen Weltverständnisses bekam.]

[46] [Anmerkung des Herausgebers: Die Charakterisierung des Menschen als Wolf knüpft an die Formulierung in *Asinaria* von Plautus (II, 4, 88) an: *homo homini lupus* (der Mensch ist des Menschen Wolf). Zur Frage vgl. auch das Kapitel „Der Mensch – Wolf oder Schaf“ in Fromms Buch *Die Seele des Menschen* (1964a, GA II, S. 164-168].

[47] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. hierzu Fromms Arbeiten zur Rezeption von Johann Jakob Bachofen und Robert Briffaut: *Robert Briffauts Werk über das Mutterrecht* (1933a, GA I, S. 79-84), *Die männliche Schöpfung* [entstanden 1933] (1994c, GA XI, S. 189-209), *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* (1934a, GA I, S. 85-19), *Bachofens Entdeckung des Mutterrechts* [entstanden 1955] (1994b, GA XI, S. 177-187) sowie *Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart* (1970f, GA I, S. 111-114).]

[48] [Anmerkung des Herausgebers: Im englischen Original gebraucht Fromm das Wort *self-interest* für „Eigennutz“, „Selbstsucht“, obwohl er diesen Begriff in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 87 f.) ausdrücklich für das positive „Selbstinteresse“ vorbehalten hatte und deshalb betonte, dass *self-interest* („Selbstinteresse“) genau das Gegenteil von „Selbstsucht“ bezeichne. Der im 19. Jahrhundert noch positiv verstandene Begriff „Eigennutz“ hat heute zumeist einen negativen Sinn: Eigennutz wird als Selbstsucht und Egoismus verstanden. – Vermutlich hat Fromm hier den Begriff *self-interest* entgegen seiner eigenen Definition negativ gebraucht, weil er bei Freud zumeist im negativen Sinne gebraucht wird. (Vgl. auch die Hinweise zur Übersetzung der Begriffe [self-interest, I, Ego und self.](#))]

[49] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. die Ausführungen zur „Marketing-Orientierung“ in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 47-56).]

[50] [Anmerkung des Herausgebers: Ignacio T. Millán starb, noch bevor seine Arbeit publiziert wurde.]

[51] [Anmerkung des Herausgebers: Der folgende Abschnitt mit den Beispielen ist in der englischen Originalausgabe noch nicht enthalten.]

[52] [Anmerkung des Herausgebers: Trotz umfangreicher Vorarbeiten zur Analyse des religiösen Denkens von Meister Eckhart und Karl Marx im Zusammenhang mit der Erstellung von *Haben oder Sein* konnte dieses Projekt nicht realisiert werden. Ein Großteil der bereits geschriebenen Manuskriptteile wurden in der nachgelassenen Schrift *Humanismus als reale Utopie* (1992b) im Kapitel *Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung*

am Sein (1992s), GA XII, S. 485-526) veröffentlicht.]

[53] [Anmerkung des Herausgebers: Der Begriff „Leiden“ (*ill-being*) korrespondiert mit dem Schlüsselbegriff „Wohl-Sein“ (*well-being*) bei Fromm. Leider lässt sich die Parallelisierung im Deutschen sprachlich nicht nachvollziehen, weil „Krank-Sein“ im Deutschen eine andere Konnotation hat als das englische „ill-being“.]

[54] [Anmerkung des Herausgebers: Im englischen Original hat dieser Satz folgende Fortsetzung: *though not with cases of human ill-being due to specific individual or social circumstances* (= die jedoch nicht für jene Fälle menschlichen Leids gelten, die ihre Ursache in besonderen individuellen und gesellschaftlichen Umständen haben).]

[55] [Anmerkung des Herausgebers: Folgende Weiterführung des Satzes im englischen Original wurde in der deutschen Version von Fromm gestrichen: *as a means to do away with intolerable circumstances* (= als Mittel zur Überwindung unerträglicher Bedingungen).]

[56] [Anmerkung des Herausgebers: Den Hinweis auf den italienischen Humanisten, Juristen und eigentlichen Begründer der Geschichtsphilosophie, Giambattista Vico (1668-1744), hat Fromm erst in den Umbruch der deutschen Version eingefügt.]

[57] [Anmerkung des Herausgebers: Im Deutschen gibt es kein Wort, das das englische *sane* exakt wiedergeben könnte. (Vgl. hierzu die Hinweise zur Übersetzung von [sane und insane](#)). In Verbindung mit *consumption* schlägt Fromm selbst vor, *sane consumption* mit „gesundem und vernünftigen Konsum“ zu übersetzen. Je nach dem Zusammenhang wird im Folgenden *sane* auch nur mit einem der beiden Eigenschaftswörter übersetzt.]

[58] [Anmerkung des Herausgebers: Die Konkretisierung durch „Watergate“ und „Lockheed“ erfolgte erst bei Fromms Durchsicht der deutschen Übersetzung.]

[59] [Anmerkung des Herausgebers: Das englische Original fügt einen Satz bei, den Fromm aus der deutschen Übersetzung herausgenommen hat: *Had they recognized the truth, however, the normal neurophysiological reaction would have taken place: their awareness of vital threats would have mobilized appropriate defense action* (= Hätten sie die Wahrheit erkannt, dann wäre die normale neurophysiologische Reaktion eingetreten: das Gewahrwerden von lebensbedrohenden Gefahren hätte eine entsprechende Abwehrhandlung ausgelöst).]

[60] [Anmerkung des Herausgebers: Den folgenden Satz hat Fromm aus der deutschen Fassung herausgenommen: *In a society like ours, whose main orientation is toward having, the reverse occurs* (= In einer Gesellschaft wie der unsrigen, deren Orientierung hauptsächlich aufs Haben geht, passiert das Umgekehrte).]

[61] [Anmerkung des Herausgebers: Der zwischen den Strichen stehende Satz wurde von Fromm an dieser Stelle in den deutschen Text eingeschoben. Der Einschub ersetzt einen Teilsatz, mit dem dieser Abschnitt in der englischen Fassung eingeleitet wird: *Indeed, for those who are not authentically rooted in theistic religion the crucial question* (= Tatsächlich ist für jene, die nicht authentisch in einer theistischen Religion verwurzelt sind, die Frage entscheidend).]

## Der Autor



Erich Fromm, Psychoanalytiker, Sozialpsychologe und Autor zahlreicher aufsehenerregender Werke, wurde 1900 in Frankfurt am Main geboren. Der promovierte Soziologe und praktizierende Psychoanalytiker widmete sich zeitlebens der Frage, was Menschen ähnlich denken, fühlen und handeln lässt. Er verband soziologisches und psychologisches Denken. Anfang der Dreißiger Jahre war er mit seinen Theorien zum autoritären Charakter der wichtigste Ideengeber der sogenannten „Frankfurter Schule“ um Max Horkheimer.

1934 emigrierte Fromm in die USA. Dort hatte er verschiedene Professuren inne und wurde 1941 mit seinem Buch „Die Furcht vor der Freiheit“

weltbekannt. Von 1950 bis 1973 lebte und lehrte er in Mexiko, von wo aus er nicht nur das Buch „Die Kunst des Liebens“ schrieb, sondern auch das Buch „Wege aus einer kranken Gesellschaft“. Immer stärker nahm der humanistische Denker Fromm auf die Politik der Vereinigten Staaten Einfluss und engagierte sich in der Friedensbewegung.

Die letzten sieben Jahre seines Lebens verbrachte er in Locarno in der Schweiz. Dort entstand das Buch „Haben oder Sein“. In ihm resümierte Fromm seine Erkenntnisse über die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Am 18. März 1980 ist Fromm in Locarno gestorben.

## Der Herausgeber



Rainer Funk (geb. 1943) promovierte über die Sozialpsychologie und Ethik Erich Fromms und war von 1974 an Fromms letzter Assistent. Fromm vererbte dem praktizierenden Psychoanalytiker Funk seine Bibliothek und seinen wissenschaftlichen Nachlass. Diese sind jetzt im Erich Fromm Institut Tübingen untergebracht, siehe [www.erich-fromm.de](http://www.erich-fromm.de).

Darüber hinaus bestimmte er Funk testamentarisch zu seinem Rechteevalter. 1980/1981 gab Funk eine zehnbändige, 1999 eine zwölbändige „Erich Fromm Gesamtausgabe“ heraus. Die Texte dieser Gesamtausgabe liegen auch der von Funk mit editorischen Hinweisen versehenen „Edition Erich Fromm“ als E-Book zugrunde.

## **Impressum**

E-Book-Ausgabe 2015

Edition Erich Fromm erschienen bei Open Publishing Rights GmbH,  
München

© 1976 Erich Fromm und 1981 The Estate of Erich Fromm;  
für diese digitale Ausgabe © 2015 The Estate of Erich Fromm  
für die Edition Erich Fromm © 2015 Rainer Funk

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise – nur mit  
Genehmigung des Verlages wiedergegeben werden.

Titelbildgestaltung: Sarah Borchert, München

ISBN 978-3-95912-002-9