

Selbstliebe²

Während kein Einwand dagegen erhoben wird, wenn man seine Liebe den verschiedensten Objekten zuwendet, ist die Meinung weit verbreitet, daß es zwar eine Tugend sei, andere zu lieben, sich selbst zu lieben aber, das sei Sünde. Man nimmt an, in dem Maß, wie man sich selbst liebt, liebt man andere nicht, und Selbstliebe sei deshalb das gleiche wie Selbstsucht. Diese Auffassung reicht im westlichen Denken weit zurück. Calvin spricht von der Selbstliebe als der »schädlichsten Pestilenz« (J. Calvin, 1955, S. 446). Freud spricht von der Selbstliebe zwar in psychiatrischen Begriffen, doch bewertet er sie nicht anders als Calvin. Für ihn ist Selbstliebe gleichbedeutend mit Narzißmus, bei dem die Libido sich auf die eigene Person richtet. Narzißmus ist die erste Stufe in der menschlichen Entwicklung, und wer im späteren Leben auf diese Stufe zurückkehrt, ist unfähig zu lieben; im Extremfall ist er geisteskrank. Freud nimmt an, die Liebe sei eine Manifestation der Libido, und die Libido richte sich entweder auf andere - als Liebe; oder sie richte sich auf uns selbst - als Selbstliebe. Liebe und Selbstliebe schließen sich dabei gegenseitig aus: Je mehr von der einen, um so weniger ist von der anderen vorhanden. Ist aber die Selbstliebe etwas

² In seiner Besprechung meines Buches *The Sane Society* hat Paul Tillich (1955) vorgeschlagen, den mehrdeutigen Ausdruck »Selbstliebe« durch »natürliche Selbstbestätigung« oder durch »paradoxe Selbstannahme« zu ersetzen. Obwohl viel für seinen Vorschlag spricht, bin ich in diesem Fall doch nicht seiner Meinung. Im Begriff »Selbstliebe« wird das in der Selbstliebe enthaltene paradoxe Element deutlicher. Es ist darin zum Ausdruck gebracht, daß die Liebe eine Einstellung ist, die gegenüber allen ihren Objekten, einschließlich meiner selbst, die gleiche ist. Auch ist nicht zu vergessen, daß der Begriff »Selbstliebe« in der hier gebrauchten Bedeutung eine Geschichte hat. Die Bibel spricht von Selbstliebe, wenn es in dem betreffenden Gebot heißt: »Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*«; und auch Meister Eckhart spricht im gleichen Sinn von Selbstliebe.

Sinn außer dem, den der Mensch ihm gibt; die Menschen sind völlig allein und können ihre Einsamkeit nur überwinden, indem sie einander helfen.

Im Zusammenhang mit der Liebe zu Gott möchte ich klarstellen, daß meine eigene Auffassung keine theistische ist. Ich halte die Gottesvorstellung für eine historisch bedingte und bin der Ansicht, daß der Mensch in einer bestimmten historischen Periode die Erfahrung der eigenen höheren Kräfte, seine Sehnsucht nach Wahrheit und Einheit darin zum Ausdruck gebracht hat. Aber ich meine andererseits, daß die aus einem strengen Monotheismus zu ziehenden Konsequenzen und die, welche sich aus einem nichttheistischen, »unbedingten Interesse« an der spirituellen Wirklichkeit ergeben, zwar verschieden sind, aber sich deshalb nicht unbedingt gegenseitig bekämpfen müssen. Hier zeigt sich jedoch das Problem der Gottesliebe noch in einer anderen Dimension, die wir diskutieren müssen, um die ganze Komplexität des Problems zu erfassen. Ich meine den grundlegenden Unterschied zwischen der religiösen Einstellung des Ostens (Chinas und Indiens) und der des Westens. Dieser Unterschied läßt sich am Verständnis von Logik erläutern. Seit Aristoteles hat sich die westliche Welt an die logischen Prinzipien der aristotelischen Philosophie gehalten. Diese Logik gründet sich auf den Satz von der Identität (A ist gleich A), auf den Satz vom Widerspruch (A ist nicht gleich Nicht-A) sowie auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (A kann nicht A und gleichzeitig Nicht-A sein, genausowenig wie es gleichzeitig weder A noch Nicht-A sein kann). Aristoteles erklärt seine Auffassung sehr klar in dem Satz, »daß ein und dasselbe demselben nicht zugleich zugesprochen und abgesprochen werden könne... Dies ist die sicherste Grundlage...« (*Metaphysik*, 1005 b). Dieses Axiom der aristotelischen Logik hat unsere Denkgewohnheiten so tief beeinflußt, daß wir es als natürlich und selbstverständlich empfinden, während uns die Behauptung, X sei zugleich A *und*

Nicht-A, unsinnig vorkommt. (Natürlich bezieht sich diese Behauptung auf den Faktor X zu einem bestimmten Zeitpunkt und nicht auf X zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt oder auf einen bestimmten Aspekt von X im Gegensatz zu einem anderen Aspekt.)

Im Gegensatz zur aristotelischen Logik steht das, was man als *paradoxe Logik* bezeichnen könnte. Dabei wird angenommen, daß A und Nicht-A sich als Prädikat von X nicht ausschließen. Die paradoxe Logik dominierte im chinesischen und indischen Denken und in der Philosophie des Heraklit. Später tauchte sie unter der Bezeichnung Dialektik in der Philosophie von Hegel und Marx wieder auf. Das allgemeine Prinzip der paradoxen Logik hat Laotse sehr klar zum Ausdruck gebracht: »Wirklich wahre Worte sind paradox.« (Laotse, *Taoteking*, Spruch 78). Tschuangtse sagt: »Das, was eins ist, ist eins. Das, was nichteins ist, ist auch eins.« Diese Formulierungen der paradoxen Logik sind positiv: *Es ist, und es ist nicht*. Eine andere Formulierung ist negativ: *Es ist weder dies noch das*. Positive Formulierungen des Gedankens finden wir im taoistischen Denken, bei Heraklit und später wieder in Hegels Dialektik; negative Formulierungen sind in der indischen Philosophie häufig anzutreffen.

Es ginge über den Rahmen dieses Buches, den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik ausführlicher darzulegen. Dennoch möchte ich zur Verdeutlichung des Prinzips einige Beispiele anführen. Im westlichen Denken kommt die paradoxe Logik zuerst in der Philosophie Heraklits zum Ausdruck. Dieser nimmt an, daß der Konflikt zwischen Gegensätzen die Grundlage jeder Existenz ist. »Sie begreifen nicht«, sagt Heraklit, »daß es (das All-Eine), auseinanderstrebend, mit sich selber übereinstimmt: widerstrebende Harmonie wie bei Bogen und Leier« (Heraklit, 1953, S. 134). Oder noch deutlicher: »Wir steigen in denselben Fluß, und doch nicht in denselben; wir sind es, und wir sind es nicht« (a.a.O., S. 132). Oder: »Ein und dasselbe offenbart sich in den

Dingen als Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes« (a.a.O., S. 133).

Laotse drückt das gleiche in poetischerer Form in seiner Philosophie aus. Ein charakteristisches Beispiel für das taoistische Denken ist folgender Ausspruch (Spruch 26):

Das Schwere ist des Leichten Wurzelgrund; Das Stille ist des Ungestümen Herr.

Oder (Spruch 37):

Der *Weg* ist ewig ohne Tun; Aber nichts, was ungetan bliebe.

Oder (Spruch 70):

Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen und sehr leicht auszuführen.

Doch im ganzen Reich vermag niemand, sie zu verstehen, Vermag niemand, sie auszuführen.

Genau wie im indischen und im sokratischen Denken ist auch im taoistischen die höchste Stufe, zu der das Denken führen kann, das Wissen, daß wir nichts wissen (Spruch 71):

Um sein Nichtwissen wissen ist das Höchste. Um sein Wissen nicht wissen ist krankhaft.

Für diese Philosophie ist es nur konsequent, wenn der höchste Gott keinen Namen hat. Die letzte Realität, das letzte Eine, kann nicht in Worte gefaßt oder in Gedanken eingefangen werden. Laotse sagt (Spruch 1):

Könnten wir weisen den *Weg*, Es wäre kein ewiger Weg.
Könnten wir nennen den Namen, Es wäre kein ewiger Name.

Oder (Spruch 14):

Was du nicht siehst, so sehr du danach schaust, Des Name ist:
plan.

Was du nicht hörst, so sehr du danach lauschest, Des Name
ist: heimlich.

Was du nicht fängst, so sehr du danach greifst, Des Name ist:
subtil.

Diese drei kannst du nicht weiter erkunden;

Wahrlich chaotisch sind sie zum Einen verbunden.

In Spruch 56 gibt es noch eine andere Formulierung des
gleichen Gedankens:

Ein Wissender redet nicht [über das Tao, den Weg]

Ein Redender weiß nicht.

Die brahmanische Philosophie beschäftigte sich mit der Beziehung zwischen der Mannigfaltigkeit (der Erscheinungen) und der Einheit (Brahman). Aber weder in Indien noch in China wird die paradoxe Philosophie mit einem *dualistischen* Standpunkt verwechselt. Die Harmonie (Einheit) besteht eben in der Einheit der in ihr enthaltenen Gegensätze. »Von Anbeginn an kreiste das brahmanische Denken um das Paradoxon, daß die Kräfte und Formen der Erscheinungswelt sich gleichzeitig in Antagonismus wie auch in Identität befinden« (H. Zimmer, 1973, S. 304). Die höchste Macht im Universum wie auch im

Menschen ist von ihm weder begrifflich noch mit den Sinnen zu erfassen. Sie ist deshalb »weder das noch das«. Aber wie Zimmer dazu bemerkt, »gibt es keinen Antagonismus zwischen ›wirklich‹ und ›unwirklich‹ in dieser streng undualistischen Welt« (a.a.O., S. 309).

Auf ihrer Suche nach der Einheit hinter der Mannigfaltigkeit kamen die brahmanischen Denker zu dem Schluß, daß das von ihnen wahrgenommene Gegensatzpaar nicht **Jas** Wesen der Dinge, sondern das Wesen des wahrnehmenden Geistes widerspiegelt. Das wahrnehmende Denken muß sich selbst transzendieren, um die wahre Wirklichkeit zu erreichen. Der Widerspruch ist eine Kategorie des menschlichen Geistes und nicht an und für sich ein Element der Wirklichkeit. In dem Rigveda wird dieser Grundsatz folgendermaßen ausgedrückt: »Ich bin beides, die Lebenskraft und der Lebensstoff, die beiden zugleich.« Die letzte Konsequenz aus dieser Idee, daß der menschliche Geist nur in Widersprüchen wahrnehmen kann, ziehen die Veden auf sehr drastische Weise: In den Veden »wurde das Denken mit all seinen feinen Unterscheidungen erkannt als eine nur weiter hinausgeschobene Grenze der Unwissenheit, ja als der allerfeinste Täuschungskniff der Maya« (H. Zimmer, 1973, S. 409).

Die paradoxe Logik hat auf die Gottesvorstellung einen bedeutsamen Einfluß. Insofern Gott die letzte Wirklichkeit verkörpert und insofern der menschliche Geist diese Wirklichkeit in Form von Widersprüchen wahrnimmt, kann man über Gott keine positiven Aussagen machen. In dem Vedanta gilt die Idee eines allwissenden und allmächtigen Gottes als Gipfel der Unwissenheit. (Vgl. H. Zimmer, 1973, S. 381 f.) Wir sehen hier den Zusammenhang mit der Namenlosigkeit des Tao, mit dem namenlosen Gott, der sich Moses offenbart, und dem »absoluten Nichts« bei Meister Eckhart. Der Mensch kann nur die *negatio*, nie aber die *positio*, die letzte Wirklichkeit, erkennen: »So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu

wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott *nicht* ist. So ruht die Vernunft nimmer als allein in der wesenhaften Wahrheit, die alle Dinge in sich beschlossen hält, damit sie sich nicht zufriedengebe mit irgendwelchen *Dingen*, sondern immer tiefere Sehnsucht fühle nach dem höchsten und letzten Gute!« (Meister Eckhart, 1934, S. 76).

Für Meister Eckhart ist Gott »ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens... Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein« (J. Quint, 1977, S. 252 f.; vgl. auch die negative Theologie des Maimonides). Es ist nur konsequent, daß Gott für Meister Eckhart »das absolute Nichts« ist, genauso wie er für die Kabbala »En Sof«, das Endlose, ist.

Ich habe den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik erörtert, um die Darlegung eines wichtigen Unterschieds in der Auffassung von der Gottesliebe vorzubereiten. Die Lehrer der paradoxen Logik sagen, der Mensch könne die Wirklichkeit nur in ihren Widersprüchen wahrnehmen, und er könne die letzte Einheit der Wirklichkeit, das All-Eine selbst niemals *verstandesmäßig* erfassen. Das hatte zur Folge, daß man das letzte Ziel nicht mehr auf *denkerischem* Weg zu finden suchte. Das Denken kann uns nur zur Erkenntnis führen, daß es selbst uns die letzte Antwort nicht geben kann. Die Welt des Denkens bleibt in Paradoxien verfangen. Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Denken, sondern im Akt, im Erleben vom Einssein. So führt die paradoxe Logik zu dem Schluß, daß die Gottesliebe weder im verstandesmäßigen Wissen über Gott noch in der gedanklichen Vorstellung, ihn zu lieben, besteht, sondern im Akt des Erlebens des Einsseins mit Gott.

Dies führt dazu, daß das größte Gewicht auf die rechte Art zu leben gelegt wird. Unser gesamtes Leben, jede geringfügige und jede wichtige Handlung, dient der Erkenntnis Gottes - aber nicht einer durch richtiges Denken zu erlangenden Erkenntnis,

sondern einer, die im richtigen Handeln begründet ist. Das läßt sich deutlich in den Religionen des Ostens erkennen. Sowohl im Brahmanismus wie auch im Buddhismus und Taoismus ist das letzte Ziel der Religion nicht der rechte Glaube, sondern das richtige Handeln. Das gleiche gilt für die jüdische Religion. Es hat in der jüdischen Überlieferung kaum jemals eine größere Glaubensspaltung gegeben. (Die eine große Ausnahme, der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern, war im wesentlichen eine Auseinandersetzung zwischen zwei widerstreitenden Gesellschaftsklassen.) Die jüdische Religion hat (besonders seit dem Beginn unserer Zeitrechnung) den Hauptwert auf die rechte Art zu leben, die Halacha, gelegt (ein Begriff, der etwa die gleiche Bedeutung hat wie Tao).

In der neueren Geschichte finden wir das gleiche Prinzip im Denken von Spinoza, Marx und Freud. Spinoza legt in seiner Philosophie das Hauptgewicht nicht auf den rechten Glauben, sondern auf die richtige Lebensführung. Marx steht auf dem gleichen Standpunkt, wenn er sagt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*« (K. Marx, 1971, S. 341). Freud wurde durch seine paradoxe Logik zum Prozeß seiner psychoanalytischen Therapie, der sich immer weiter vertiefenden Erfahrung seiner selbst, hingeführt.

Vom Standpunkt der paradoxen Logik aus ist nicht das Denken, sondern das Handeln das Wichtigste im Leben. Diese Einstellung hat noch verschiedene weitere Konsequenzen. Zunächst führt sie zur *Toleranz*, wie wir sie in der indischen und der chinesischen religiösen Entwicklung finden. Wenn nicht das Richtige zu denken der Wahrheit letzter Schluß und der Weg zum Heil ist, besteht auch kein Anlaß, mit anderen zu streiten, deren Denken zu anderen Formulierungen geführt hat. Diese Toleranz kommt besonders schön in der Geschichte von den drei Männern zum Ausdruck, die aufgefordert wurden, im Dunkeln einen Elefanten zu beschreiben. Der eine, der seinen Rüssel

betastete, sagte: »Dieses Tier gleicht einem Wasserschlauch«; der andere, der das Ohr befühlte, sagte: »Dieses Tier sieht aus wie ein Fächer«, und der dritte, der ein Bein des Elefanten berührte, verglich ihn mit einer Säule.

Zweitens führte die paradoxe Auffassung dazu, stärker die *Wandlung des Menschen zu betonen* als das Dogma und die Wissenschaft. Vom Standpunkt der indischen und chinesischen Philosophie und Mystik aus besteht die religiöse Aufgabe des Menschen nicht darin, richtig zu denken, sondern richtig zu handeln und (bzw. oder) mit dem Einen im Akt konzentrierter Meditation eins zu werden.

Der Hauptstrom des westlichen Denkens verlief in entgegengesetzter Richtung. Da man erwartete, durch richtiges Denken die letzte Wahrheit erkennen zu können, legte man das Hauptgewicht auf das Denken, wenngleich auch das rechte Handeln nicht für unwichtig gehalten wurde. In der religiösen Entwicklung führte das zur Formulierung von Dogmen, zu endlosen Disputen über dogmatische Formulierungen und zu Intoleranz gegen »Ungläubige« oder Ketzer. Außerdem führte es dazu, im »Glauben an Gott« das Hauptziel einer religiösen Einstellung zu sehen. Natürlich bedeutete das nicht, daß nicht daneben auch die Auffassung geherrscht hätte, daß man richtig leben sollte. Trotzdem aber hielt sich jemand, der an Gott glaubte auch dann, wenn er Gott nicht *lebte* -, für besser als jemand, der Gott lebte, aber nicht an ihn »glaubte«.

Diese Betonung des Denkens hatte noch eine weitere, historisch höchst bedeutungsvolle Konsequenz. Die Idee, daß man die Wahrheit auf dem Weg des Denkens finden könne, führte nicht nur zum Dogma, sondern auch zur Wissenschaft. Beim wissenschaftlichen Denken kommt es allein auf das korrekte Denken an, und zwar sowohl in bezug auf die intellektuelle Ehrlichkeit wie auch in bezug auf die Anwendung des wissenschaftlichen Denkens auf die Praxis - das heißt auf die Technik.

Kurz, das paradoxe Denken führte zur Toleranz und zur Bemühung, sich selbst zu wandeln. Der aristotelische Standpunkt führte zum Dogma und zur Wissenschaft, zur katholischen Kirche und zur Entdeckung der Atomenergie. Auf die Konsequenzen dieses Unterschieds zwischen den beiden Standpunkten für das Problem der Gottesliebe sind wir implizit bereits eingegangen, und wir brauchen sie daher an dieser Stelle nur noch einmal kurz zusammenzufassen.

In den vorherrschenden westlichen Religionssystemen ist die Gottesliebe im wesentlichen gleichbedeutend mit dem Glauben an Gott, an Gottes Existenz, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe. Die Gottesliebe ist im wesentlichen ein Denkerlebnis. In den östlichen Religionen und in der Mystik ist die Gottesliebe ein intensives Gefühlserlebnis des Einsseins, das nicht davon zu trennen ist, daß diese Liebe in jeder Handlung im Leben zum Ausdruck kommt. Die radikalste Formulierung für dieses Ziel hat Meister Eckhart gefunden: »Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, (und zwar) als eines, *nicht als gleiches*; beim lebendigen Gott ist es wahr, daß es da keinerlei Unterschied gibt... Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein« (J. Quint, 1977, S. 186).

Damit können wir auf die wichtige Parallele zwischen der Liebe zu den Eltern und der Liebe zu Gott zurückkommen. Das Kind ist zunächst an seine Mutter als den »Grund allen Seins« gebunden. Es fühlt sich hilflos und braucht die allumfassende Liebe der Mutter. Dann wendet es sich dem Vater als dem neuen Mittelpunkt seiner Zuneigung zu, als dem Leitprinzip seines Denkens und Handelns. Auf dieser Stufe wird es von dem Bedürfnis motiviert, sich das Lob des Vaters zu erwerben und zu vermeiden, seinen Unwillen zu erregen. Auf der Stufe der vollen

Reife hat es sich dann von der Person der Mutter und der des Vaters als den beschützenden und befehlenden Mächten befreit; es hat das mütterliche und das väterliche Prinzip in seinem Inneren errichtet. Es ist zu seinem eigenen Vater, zu seiner eigenen Mutter geworden. Es *ist* Vater und Mutter. In der Geschichte der menschlichen Rasse können wir - wie zu erwarten - die gleiche Entwicklung beobachten: vom Anfang der Liebe zu Gott als einer hilflosen Bindung an eine Muttergottheit, über die Gehorsamsbindung an einen Vatergott bis zu einem reifen Stadium, wo Gott aufhört, eine äußere Macht zu sein, wo der Mensch die Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit in sein eigenes Innere hineingenommen hat, wo er mit Gott so eins geworden ist, daß er schließlich von ihm nur noch in einem poetischen, symbolischen Sinn spricht.

Aus diesen Erwägungen folgt, daß die Liebe zu Gott nicht von der Liebe zu den eigenen Eltern zu trennen ist. Wenn jemand sich nicht von der inzestuösen Bindung an seine Mutter, seine Sippe und seine Nation gelöst hat, wenn er seine kindliche Abhängigkeit von einem strafenden und belohnenden Vater oder irgendwelchen Autoritäten beibehält, dann kann er keine reife Liebe zu Gott entwickeln; dann befindet sich seine Religion noch in jener früheren Phase, wo Gott als die allbeschützende Mutter oder als der strafende und belohnende Vater erlebt wurde.

In der heutigen Religion finden wir noch alle diese Phasen vor, von der frühesten und primitivsten bis zur höchsten Entwicklungsstufe. Das Wort »Gott« bezeichnet ebenso den Stammeshäuptling wie das »absolute Nichts«. Freud hat gezeigt, daß im Unbewußten eines jeden Menschen seine sämtlichen Entwicklungsstufen von seiner hilflosen Kindheit an erhalten sind. Die Frage ist, bis zu welchem Punkt der Mensch in seinem Wachstum gelangt ist. Eines ist gewiß: Die Art seiner Liebe zu Gott entspricht der Art seiner Liebe zum Menschen. Außerdem ist ihm die wahre Qualität seiner Liebe zu Gott und den

Menschen oft nicht bewußt - sie wird verdeckt und rationalisiert durch seine reiferen Gedanken darüber, wie seine Liebe beschaffen sei. Hinzu kommt, daß die Liebe zum Menschen zwar unmittelbar in seine Beziehungen zur Familie eingebettet ist, daß sie aber letzten Endes durch die Struktur der Gesellschaft determiniert ist, in welcher er lebt. Wenn die Gesellschaftsstruktur durch die Unterwerfung unter eine Autorität gekennzeichnet ist - unter eine offene Autorität oder unter die anonyme Autorität des Marktes und der öffentlichen Meinung -, dann kann seine Gottesvorstellung nur kindlich und weit entfernt von der reifen Auffassung sein, wie sie in der Geschichte der monotheistischen Religion im Keim zu finden ist.

Die Liebe und ihr Verfall in der heutigen westlichen Gesellschaft

Wenn Liebe eine Fähigkeit des reifen, produktiven Charakters ist, so folgt daraus, daß die Liebesfähigkeit eines in einer bestimmten Kultur lebenden Menschen von dem Einfluß abhängt, den diese Kultur auf den Charakter des Durchschnittsbürgers ausübt. Wenn wir jetzt von der Liebe in der westlichen Kultur sprechen, wollen wir uns daher zunächst fragen, ob die Gesellschaftsstruktur der westlichen Zivilisation und der aus ihr resultierende Geist der Entwicklung von Liebe förderlich ist. Wir müssen diese Frage verneinen. Kein objektiver Beobachter unseres westlichen Lebens kann bezweifeln, daß die Liebe - die Nächstenliebe, die Mutterliebe und die erotische Liebe - bei uns eine relativ seltene Erscheinung ist und daß einige Formen der Pseudoliebe an ihre Stelle getreten sind, bei denen es sich in Wirklichkeit um ebenso viele Formen des Verfalls der Liebe handelt.

Die kapitalistische Gesellschaft gründet sich einerseits auf das Prinzip der politischen Freiheit und andererseits auf den Markt als den Regulator aller wirtschaftlichen und damit auch gesellschaftlichen Beziehungen. Der Markt der Gebrauchsgüter bestimmt die Bedingungen, unter denen diese Gebrauchsgüter ausgetauscht werden, der Arbeitsmarkt reguliert den An- und Verkauf von Arbeitskraft.

Nutzbringende Dinge wie auch nutzbringende menschliche Energie werden in Gebrauchsgüter verwandelt, die man ohne Anwendung von Gewalt und ohne Betrug entsprechend den Marktbedingungen austauscht. Schuhe zum Beispiel, so nützlich und notwendig sie sein mögen, haben keinen wirtschaftlichen Wert (Tauschwert), wenn auf dem Markt keine Nachfrage danach herrscht. Die menschliche Energie und Geschicklichkeit

hat keinen Tauschwert, wenn sie unter den derzeitigen Marktbedingungen nicht gefragt ist. Wer über Kapital verfügt, kann Arbeitskraft kaufen und so einsetzen, daß er sein Kapital gewinnbringend anlegt. Wer nur über Arbeitskraft verfügt, muß sie zu den jeweiligen Marktbedingungen an die Kapitalisten verkaufen, wenn er nicht verhungern will. Diese wirtschaftliche Struktur spiegelt sich in der Hierarchie der Werte wider. Das Kapital dirigiert die Arbeitskraft; angesammelte, tote Dinge besitzen einen höheren Wert als das Lebendige, die menschliche Arbeitskraft und Energie.

Dies war von Anfang an die Grundstruktur des Kapitalismus. Obgleich es noch immer auch für den modernen Kapitalismus kennzeichnend ist, haben sich doch inzwischen eine Reihe von Faktoren geändert, die dem heutigen Kapitalismus seine spezifischen Eigenschaften verleihen und einen tiefen Einfluß auf die Charakterstruktur des modernen Menschen ausüben. Die Entwicklung des Kapitalismus hat dahin geführt, daß wir heute Zeugen eines ständig zunehmenden Prozesses der Zentralisierung und Konzentration des Kapitals sind. Die großen Unternehmen dehnen sich ständig weiter aus, und die kleineren werden von ihnen erdrückt. Die Besitzer des in Großunternehmen investierten Kapitals sind immer seltener zugleich auch die Manager. Hunderttausende von Aktionären »besitzen« das Unternehmen; eine Bürokratie von gutbezahlten Managern, denen das Unternehmen jedoch nicht gehört, verwaltet es. Diese Bürokratie ist weniger an einem maximalen Profit als an der Ausweitung des Unternehmens und der eigenen Macht interessiert. Parallel mit der zunehmenden Konzentration des Kapitals und dem Aufkommen einer mächtigen Managerbürokratie läuft die Entwicklung der Arbeiterbewegung. Durch die Organisierung der Arbeiter in den Gewerkschaften braucht der einzelne Arbeiter auf dem Arbeitsmarkt nicht mehr seine Sache allein auszuhandeln. Er ist in großen Gewerkschaften organisiert, die von einer mächtigen Bürokratie geleitet werden

und die ihn gegenüber den Industriekolossen vertreten. Auf dem Gebiet des Kapitals wie auch auf dem Arbeitsmarkt ist die Initiative, mag man das nun begrüßen oder bedauern, vom einzelnen auf die Bürokratie übergegangen. Immer mehr Menschen verlieren ihre Unabhängigkeit und werden von Managern der großen Wirtschaftsimperien abhängig.

Ein weiteres entscheidendes Merkmal, das auf diese Konzentration des Kapitals zurückzuführen und das für den modernen Kapitalismus charakteristisch ist, ist die spezifische Art der Arbeitsorganisation. Die weitgehend zentralisierten Unternehmen mit ihrer radikalen Arbeitsteilung führen zu einer Organisation der Arbeit, bei der der einzelne seine Individualität einbüßt und zu einem austauschbaren Rädchen in der Maschinerie wird. Man kann das menschliche Problem des Kapitalismus folgendermaßen formulieren: Der moderne Kapitalismus braucht Menschen, die in großer Zahl reibungslos funktionieren, die immer mehr konsumieren wollen, deren Geschmack standardisiert ist und leicht vorausgesehen und beeinflußt werden kann. Er braucht Menschen, die sich frei und unabhängig vorkommen und meinen, für sie gebe es keine Autorität, keine Prinzipien und kein Gewissen - und die trotzdem bereit sind, sich kommandieren zu lassen, zu tun, was man von ihnen erwartet, und sich reibungslos in die Gesellschaftsmaschinerie einzufügen; Menschen, die sich führen lassen, ohne daß man Gewalt anwenden müßte, die sich ohne Führer führen lassen und die kein eigentliches Ziel haben außer dem, den Erwartungen zu entsprechen, in Bewegung zu bleiben, zu funktionieren und voranzukommen.

Was kommt dabei heraus? Der moderne Mensch ist sich selbst, seinen Mitmenschen und der Natur entfremdet. (Vgl. meine ausführliche Diskussion des Problems der Entfremdung und des Einflusses der modernen Gesellschaft auf den menschlichen Charakter in E. Fromm, 1955 a.) Er hat sich in eine Gebrauchsware verwandelt und erlebt seine Lebenskräfte

als Kapitalanlage, die ihm unter den jeweils gegebenen Marktbedingungen den größtmöglichen Profit einzubringen hat. Die menschlichen Beziehungen sind im wesentlichen die von entfremdeten Automaten. Jeder glaubt sich dann in Sicherheit, wenn er möglichst dicht bei der Herde bleibt und sich in seinem Denken, Fühlen und Handeln nicht von den anderen unterscheidet. Während aber jeder versucht, den übrigen so nahe wie möglich zu sein, bleibt er doch völlig allein und hat ein tiefes Gefühl der Unsicherheit, Angst und Schuld, wie es immer dann entsteht, wenn der Mensch sein Getrenntsein nicht zu überwinden vermag. Unsere Zivilisation verfügt über viele Betäubungsmittel, die den Leuten helfen, sich ihres Alleinseins nicht bewußt zu werden: Da ist vor allem die strenge Routine der bürokratischen, mechanischen Arbeit, die verhindern hilft, daß sich die Menschen ihres tiefsten Bedürfnisses, des Verlangens nach Transzendenz und Einheit, bewußt werden. Da die Arbeitsroutine hierzu nicht ausreicht, überwindet der Mensch seine unbewußte Verzweiflung durch die Routine des Vergnügens, durch den passiven Konsum von Tönen und Bildern, wie sie ihm die Vergnügungsindustrie bietet; außerdem durch die Befriedigung, ständig neue Dinge zu kaufen und diese bald wieder gegen andere auszuwechseln. Der moderne Mensch kommt tatsächlich dem Bild nahe, das Aldous Huxley in seinem Roman *Brave New World* (1946) beschreibt: Er ist gut genährt, gut gekleidet und sexuell befriedigt, aber ohne Selbst und steht nur in einem höchst oberflächlichen Kontakt mit seinen Mitmenschen. Dabei wird er von Devisen geleitet, die Huxley äußerst treffend formuliert hat: »Wenn der einzelne fühlt, wird die Gesellschaft von Schwindel erfaßt.« Oder: »Verschiebe ein Vergnügen nie auf morgen, wenn du es heute haben kannst.« Oder die Krone von allem: »Heutzutage ist jeder glücklich.« Des Menschen Glück besteht heute darin, »seinen Spaß zu haben«. Und man hat seinen Spaß, wenn man sich Gebrauchsgüter, Bilder, Essen, Trinken, Zigaretten, Menschen,

