

Haben oder Sein

Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft

Bearbeitet von
Erich Fromm, Rainer Funk, Brigitte Stein

1. Auflage 2005. Taschenbuch. 272 S. Paperback
ISBN 978 3 423 34234 6
Format (B x L): 12,4 x 19,1 cm

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

dtv

1976, vier Jahre vor seinem Tod, erschien mit ›Haben oder Sein‹ das neben der ›Kunst des Liebens‹ berühmteste und bedeutendste Buch Erich Fromms, in dem er Gedankengänge früherer Werke bewußt anschaulich und prägnant resümiert. In seiner Darstellung steht die Existenzweise des Habens für die Übel der gegenwärtigen Zivilisation, die des Seins aber für die Möglichkeit eines erfüllten, nicht entfremdeten Lebens. Der Mensch, der nicht mehr vom Haben, sondern vom Sein bestimmt wird, kommt zu sich selbst, entfaltet eine innere Aktivität, die nicht mit purer Geschäftigkeit zu verwechseln ist, und kann seine menschlichen Fähigkeiten wirklich produktiv einsetzen.

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

Erich Fromm

Haben oder Sein

Die seelischen Grundlagen
einer neuen Gesellschaft

Aus dem Englischen von Brigitte Stein
Überarbeitet von Rainer Funk

Deutscher Taschenbuch Verlag

Ungekürzte Ausgabe
Oktober 1979
36. Auflage Februar 2009
Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG,
München
www.dtv.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Sämtliche, auch auszugsweise Verwertungen bleiben vorbehalten.

© 1976 Erich Fromm

Titel der amerikanischen Originalausgabe:

To Have or to Be?

Harper & Row, Publishers, New York

© 1976 der deutschsprachigen Ausgabe:

Deutsche Verlags-Anstalt, München

Verlagsgruppe Random House GmbH

ISBN 3-421-01734-4

Umschlagkonzept: Balk & Brumshagen

Umschlagbild: ›Behauptend‹ (1926) von Wassily Kandinsky
(VG Bild-Kunst, Bonn 2009)

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany · ISBN 978-3-423-34234-6

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, um so mehr *hast* du, um so größer ist
dein entäußertes Leben.

Karl Marx

Inhalt

Vorwort	11
----------------------	----

Einführung:

Die große Verheißung, das Ausbleiben ihrer Erfüllung und neue Alternativen	13
Das Ende einer Illusion	13
Warum hat sich die große Verheißung nicht erfüllt?	15
Die ökonomische Notwendigkeit menschlicher Veränderung	21
Gibt es eine Alternative zur Katastrophe?	24

Erster Teil

Zum Verständnis des Unterschieds zwischen Haben und Sein

1. Auf den ersten Blick	29
Die Bedeutung des Unterschieds zwischen Haben und Sein	29
Beispiele aus der Dichtung	30
Veränderungen im Sprachgebrauch	35
Beobachtungen von Du Marsais und Marx	35
Heutiger Sprachgebrauch	37
Zur Etymologie der Begriffe	37
Philosophische Konzepte des Seins	40
Haben und Konsumieren	41
2. Haben und Sein in der alltäglichen Erfahrung	44
Lernen	44
Erinnern	46
Miteinander sprechen	50
Lesen	51

Autorität ausüben	53
Wissen	57
Glauben	59
Lieben	63

3. Haben und Sein im Alten und Neuen Testament

und in den Schriften Meister Eckharts	66
Altes Testament	66
Neues Testament	72
Meister Eckhart (1260–1327)	78
<i>Eckharts Begriff des Habens</i>	79
<i>Eckharts Begriff des Seins</i>	83

Zweiter Teil

Analyse der grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden Existenzweisen

4. Die Existenzweise des Habens	89
Die gewinnorientierte Gesellschaft – Basis für die Existenzweise des Habens	89
Das Wesen des Habens	97
Haben – Gewalt – Rebellion	99
Weitere Faktoren, die die Existenzweise des Habens fördern	103
Die Existenzweise des Habens und der anale Charakter ..	105
Askese und Gleichheit	106
Funktionales Haben	108
5. Die Existenzweise des Seins	109
Tätigsein	110
Aktivität und Passivität	112
Aktivität und Passivität bei einigen großen Meistern des Denkens	115
Sein als Wirklichkeit	121
Der Wille zu geben, zu teilen und zu opfern	124

6. Weitere Aspekte von Haben und Sein	134
Sicherheit – Unsicherheit	134
Solidarität – Antagonismus	137
Freude – Vergnügen	143
Sünde und Vergebung	148
Angst vor dem Sterben – Bejahung des Lebens	155
Hier und Jetzt – Vergangenheit und Zukunft	157

Dritter Teil

Der neue Mensch und die neue Gesellschaft

7. Religion, Charakter und Gesellschaft	163
Die Grundlagen des Gesellschafts-Charakters	163
Gesellschafts-Charakter und »religiöse« Bedürfnisse	165
Ist die westliche Welt christlich?	170
<i>Die Religion des Industriezeitalters</i>	176
<i>Der »Marketing-Charakter« und die</i> <i>»kybernetische Religion«</i>	179
Der humanistische Protest	188
8. Voraussetzungen für den Wandel des Menschen und Wesensmerkmale des neuen Menschen	205
Der neue Mensch	207
9. Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft	211
Eine neue Wissenschaft vom Menschen	211
Nachwort von Ruth Nanda Anshen	248
Bibliographie	253
Register	258

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 ›The Sane Society‹ (1955 a) und ›The Revolution of Hope‹ (1968 a) 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.

Der Titel dieses Buches ist fast identisch mit zwei Titeln anderer Werke: mit dem Titel von Gabriel Marcells 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. Marcells 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.

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 halfen sehr, das Manuskript zu bereichern und einige Irrtümer zu beseitigen. Sehr zu Dank verpflichtet bin ich 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 Ursula 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 zugute kommen, 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, 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 ff.).

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, das heißt 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.

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 ver-

suchte, 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. Jahrhunderts 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, die 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 Epikureischen 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 sub-

ektiv 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 in 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 statt dessen 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 Hobbes ist Glück das ständige Weiterschreiten von einer Begierde (*cupiditas*) zur nächsten; Lamettrie empfiehlt sogar Drogen, da diese wenigstens die Illusion von Glück vermittelten; 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 angesehene 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 erstenmal 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, sondern Besitzen mir Vergnügen bereitet; daß ich immer habgieriger werden muß, denn wenn Haben mein Ziel ist, *bin* ich um so 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 hochentwickelten 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 Moralthologie. 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 anzulasten. Gesellschaften, in denen Egoismus, Selbstsucht und Habgier nicht existierten, wurden als »primitiv«, ihre Mitglieder als