



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Otte\_R\_2015

## Die Bedeutung des Gesellschaftscharakters für die Kunst des Lebens

Rainer Otte

„Die Bedeutung des Gesellschaftscharakters für die Kunst des Lebens“, in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe – ISBN 1437-0956), 19 / 2015, Tübingen (Selbstverlag), S. 98-102.

**Copyright** © 2015 by Dr. Rainer Otte M.A., Steinaer Str. 3, D-37441 Bad Sachsa, E-Mail: cogito.sum[at-symbol]gmx.de

Philosophie und Psychoanalyse sind in Erich Fromms Werken eng miteinander verknüpft. Dasselbe trifft für die Selbstanalyse Sigmund Freuds zu, die im Verlauf der 1890er Jahre zur Geburtshelferin grundlegender psychoanalytischer Konzeptionen wurde. Heute erweisen sich psychoanalytische Einsichten als unhintergebar, wann immer Philosophen Probleme des Selbstbewusstseins oder der Kunst des Lebens untersuchen. Die Diskussionen stellen beide Seiten vor erhebliche Herausforderungen. Ehrenbergs Theorie des *erschöpften Selbst* weist derzeit auf fundamentale Verschiebungen hin: Verspricht Autonomie immer noch Selbsterkenntnis und ein freies Leben nach eigenem Maß, oder sind wir heute mit ihren pathogenen Schattenseiten konfrontiert, die eine epidemische Ausbreitung von Leiden wie Depressionen, Burnout und Borderline-Syndromen fördern? Erich Fromms Beiträge bieten erhebliche Potentiale, um die soziale Dynamik des *falschen Selbst* (Winnicott) und seiner sozioökonomischen Hintergründe zu verstehen. Sie zielen auf eine kritische Kunst des Lebens ab, die im erhellenden Kontrast zur postmodernen Konfektionierung flüchtiger Selbstbilder steht.

Unser Thema verwebt zwei paradigmatische Gedankenstränge von Fromms Denken zu einer einzigen Fragestellung. Der Gesellschaftscharakter bezieht sich auf ein analytisches Modell, das Psychoanalyse und Soziologie beispielhaft integriert. Die Kunst des Lebens rückt dagegen die individuelle und gesellschaftliche Praxis in eine breitere Perspektive. Was trägt zu einem guten Leben bei und verleiht ihm Bedeutung? Können wir eine gerechte Gesellschaft schaffen, die die menschliche Entwicklung fördert und die sozialen und ökologischen Ressourcen nicht leichtfertig aufs Spiel setzt? Entspringen unsere Werte unseren eigenen Einsichten oder legen sie diese in Ketten, wie es Ideologien nicht selten tun? Diese Fragen eröffnen philosophische Diskussionen. Wir werden Fromm als psychoanalytischen Philosophen entdecken. Zunächst aber sollten wir fragen, was einen Psychoanalytiker überhaupt dazu treiben kann, sich auf das weite Feld der Philosophie zu begeben.

Zu gewissen Zeiten waren die Psychoanalyse und die Philosophie glücklich verheiratet, zu anderen wiederum glücklich geschieden. Die Psychoanalyse Sigmund Freuds begann ursprünglich als Selbstanalyse. In gewissem Ausmaß war sie ein erklärtes philosophisches Projekt. Freud gestand in seinen Briefen an Wilhelm Fliess bereitwillig ein, dass seine Arbeit als Mediziner für ihn einen Umweg darstellte und seine Leidenschaft eher der philosophischen Erkenntnis galt. (Freud 1985, S. 165 und 190)

Später änderte Freud seine Sichtweisen gründlich. Ihm kamen Philosophen vor wie



Touristen, die immerzu einen Baedeker benötigen, um durchs Leben zu kommen. Ihr Stolz, einen solchen zu besitzen oder solche Reiseführer selber zu verfassen, schien Freud arg narzisstisch zu sein. (Freud 1999c, S. 123.) Die philosophischen Dimensionen seiner eigenen psychoanalytischen Anfänge hielt er fortan lieber unter Verschluss. Andere folgten diesem Beispiel. (Vgl. Anzieu 1990.) Freuds Biographen wie Ernest Jones spielten die ganze philosophische Angelegenheit herunter. (Jones 1960; Bernfeld, Bernfeld-Cassirer 1981, S. 141-147.)

Freud ging auf Distanz zur Philosophie. In der Welt rationalistischer Theorien fühlte er sich ebenso unbehaglich wie in der von nebligen introspektiven Phantasien. (Freud 1999a, 406.) Gern gab er zu, dass viele Philosophen wohl herausragende Charaktere sein mögen. Dennoch müsse der Psychoanalytiker stets die subjektiven Motivationen jedes philosophischen Systems herausarbeiten. Dabei dürfte er aller Wahrscheinlichkeit nach auf verborgene Problembereiche hinter der glänzenden logischen Oberfläche stoßen. Dankbar wird er ihr einige Anregungen entnehmen können, allerdings eher als Gegenstand weiterer Zweifel und durchdringender Prüfungen.

Um die lange Geschichte abzukürzen ließe sich zusammenfassen, dass Philosophen mit interessanten Problemen spielen, für die sie selten verlässliche Lösungen finden werden. Doch nach seinem Parcours durch das weite philosophische Terrain ergriff Freud ein merkwürdiges Leiden beim Lesen philosophischer Bücher. Besonders im Hinblick auf Schopenhauer und Nietzsche entwickelte er eine quälende Doppelgänger-Phantasie. (Vgl. Gödde 1991; Otte 2011, S. 113.) Philosophische Konzeptionen des Unbewussten oder der Triebe, der Traumdeutung oder der Fehlleistungen des Alltagslebens nahmen psychoanalytische Einsichten vorweg. Freud konnte sie lediglich als verschwiegene Anregung gelten lassen, niemals aber als Baedeker für die Erforschung des Seelenlebens akzeptieren.

Fromm hatte einfach nicht unter diesen Freudianischen Verkrampfungen zu leiden. Seine psychoanalytische Praxis war und blieb ungebrochen anspruchsvoll und neugierig im philosophischen Sinne. In einem grundlegenden Essay über die therapeutische Praxis schrieb Fromm von der „Hoffnung für die Menschheit“, die geradezu darin liege, dass uns tatsächlich „die Wahrheit frei macht [...]“ (Fromm 2009, S. 8.) Diese Wahrheit kennt keine geschiedenen philosophischen und psychoanalytischen Bereiche. Fragt ein befreiender Geist wohl jemals danach, durch welche Tür es ihm bitte gestattet sei, einzutreten?

Fromm fragte, wie viele Philosophen auch: „Wer bin ich?“ Das ist keine rhetorische Frage, obwohl wir sie immer gern mit rhetorischen Floskeln und eingeübten Narrativen beantworten. Die klingen dann, wie Fromm mit geschärftem psychoanalytischem Ohr hörte, wie eine lebenssatte Aussage und sind doch nur ein abgetrenntes Stück, das mit unserem Leben oft nicht mehr viel zu tun hat und zumeist um die prägenden affektiven Erfahrungen erleichtert wurde. Sie kommen dann kaum mehr in unser Bewusstsein. (Vgl. Fromm 2009, S. 10.) Diese Form der Rationalisierung bringt keine Selbsteinsicht, sondern das Karussell von Selbsttäuschungen in Schwung. Man dreht sich im Kreise und kommt nirgendwo an.

Bewirbt oder inszeniert die Philosophie solche Selbsttäuschungen, geblendet vom Leuchten überwertiger Ideen? Karen Horney, viele Jahre hindurch Fromms psychoanalytische Kollegin und auch Freundin, warnte in ihrem Buch über die *Selbstanalyse*,



dass eine banale Wahrheit ihr unverrückbarer Prüfstein bleibe: Wer sich selber analysieren will, darf sich nicht nur für die Highlights interessieren. Er sollte geradezu jede Gelegenheit suchen und nutzen, sich mit den fremden und verstörenden Seiten seines Selbst vertraut zu machen. (Vgl. Horney 1978, S. 182.)

Kommen solche Empfehlungen in der Philosophie an? In den letzten Jahrzehnten entdeckten Philosophen ihre Traditionen auch im Licht der Psychoanalyse neu. *Die Kunst des Lebens* wurde zu einem ihrer herausragenden Themen und machte mit Bestsellern auf sich aufmerksam. Die anspruchsvolleren beinhalten mehr als lediglich einige psychoanalytische Gewürzzutaten. Sie stellten die Psychoanalyse vor die Frage nach einem guten Leben und wollen von der Philosophie wiederum erfahren, wie man innere Abhängigkeiten und Verblendungen überwinden kann. Fromm hätte das nicht überrascht. Er verstand jede humanistische Ethik als angewandte Kunst des Lebens. (Fromm 1947a.) Aber wie viel Psychoanalyse steckt denn nun wirklich in dieser philosophischen Kunst?

Nehmen wir zum Beispiel Martha Nussbaums grundlegendes Werk *The Therapy of Desire*: Ihre Studie über die antike hellenistische Ethik stellt überraschende Verbindungen zwischen der Philosophie und der Medizin heraus. Philosophische Argumente werden in dieser Analyse den Therapien der Ärzte vergleichbar. Während die ersteren Krankheiten heilen, die durch falsche Glaubenssysteme zustande kommen und sich dabei auf Übungen, Gespräche und Argumente stützen, nutzen Ärzte breitgefächerte physische Ansätze. (Vgl. Nussbaum 1994, S. 14.) Die philosophischen Ansätze sind weit davon entfernt, mit simplen Rationalisierungen zu arbeiten oder schicke Seelenaedekers unters philosophische Volk zu bringen. Versteht man das griechische Wort „Therapie“ als „Dienst“, wie es Hans-Georg Gadamer vorschlug, dann darf man sich nicht wundern, in der antiken Philosophie ein ganzes Universum von Psychotherapien vor sich zu haben, die das Selbst des Anderen nicht übergehen. (Gadamer 1993, S. 141.) Philosophie war auch der Name einer praktischen Beziehung, in der therapeutische Effekte Wegmarken waren und ein Selbst sich im Kontext der Freundschaft bilden konnte.

Augenscheinlich bleibt es uns Heutigen aber nicht erspart, immer wieder in Probleme passender Übersetzungen zu geraten. Antike Begriffe wie „die Natur“ scheinen uns enorm wertgeladen zu sein und wenig mit unserem gleichlautenden Wort zu tun zu haben. Wie sollten wir sicher sein, den korrekten psychoanalytischen Ausdruck für das Wort „Gier“ gefunden zu haben, das seine Rolle in der antiken Ethik spielt wie auch in Fromms Psychoanalyse und seiner Konsumkritik? Oder stellen wir uns das antike Konzept der „ataraxia“ vor, geläufig bei Stoikern und Epikuräern. Es bedeutet die glückselige Stille der Leidenschaften. Darin genieße der Mensch ein transparentes Selbstbewusstsein und entdecke überraschende Seiten seiner inneren und äußeren Wirklichkeit. Sollten wir dieses Konzept im Sinne von Freuds Nirvanaprinzip verstehen und dadurch akzeptieren, dass hinter seinem Rücken ein Todestrieb wirkt? (Vgl. Freud 1999b, S. 373; vgl. kritisch dazu: Fromm 1979a, S. 337 ff.)

Übersetzungsprobleme stiften eine Unruhe, die weit über terminologische Fragen hinauswirkt. Man stößt unweigerlich auf Annahmen und Voraussetzungen, die man zuvor kaum in Zweifel gezogen hatte. Sie zwingen uns geradezu, Teile unserer theoretischen Rahmensetzungen neu zu interpretieren und zu bestimmen. Das ist übrigens nichts Besonderes, stellt es doch einen Dreh- und Angelpunkt einer jeden anspruchsvollen



philosophischen Tätigkeit dar.

Lohnt sich die Mühe? In seinem einflussreichen Buch *Philosophy and the Good Life* unterstreicht der Philosoph John Cottingham die Kontinuität kultureller Fragestellungen. Die gemeinsame Thematik, wie Menschen ihre Leidenschaften verstehen, lenken oder modifizieren können, verbindet die hellenistische mit der frühen modernen Ethik; es bleibt zentral für jede philosophische Zielsetzung, zu einer Kunst des Lebens anzuleiten. (Vgl. Cottingham 1998, S. 6.) Die Psychoanalyse stellt für den Autor den bislang letzten Akt dieses Dramas dar. Niemand versteht natürlich wirklich, welches Stück da gerade aufgeführt wird, wenn er sich erst im letzten Akt hereinschleicht und glaubt, die Psychoanalyse erst hätte entdeckt, was der Kultur zuvor nur peinliche Verdrängung wert war.

Auf dem Gebiet der Lebenskunst navigieren viele Autoren im Kielwasser von Pierre Hadot. Er stellte eindrucksvoll heraus, in welchem überraschendem Umfang einige antike Philosophien therapeutische Praktiken mit täglichen Übungen vermittelten. (Hadot 1991.) Ein Selbst zu *haben* war es nicht, wonach die Philosophen Ausschau hielten. *Ein Selbst zu sein* war die Herausforderung, kenntlich an der Aufforderung, der zu werden, der man ist. Nie werde einem das wie ein Geschenk zufallen, das man einfach grinsend an sich nimmt und mit dem man seiner belanglosen Wege weiterzieht. Das philosophische Selbst ist eine fortwährende produktive Schöpfung, unterstreicht Alexander Nehamas in seinem Buch *The Art of Living*. (Nehamas 2000, S. 18.) Es ist und bleibt unkonsumierbar. Die psychoanalytische Kunst des Lebens, erklärt Mari Ruti, Schülerin der Psychoanalytikerin Julia Kristeva, ist unauflöslich verbunden mit schöpferischer Aktivität. Nichts ist getan solange man es nicht selber tut, nichts wird klar, solange man nicht selber versucht, es zu verstehen. Was das aber eigentlich bedeutet, eine Person zu werden, das entzieht sich schlichtweg jeder Selbstverständlichkeit. (Ruti 2009, S. 38.) Diese Kunst setzt nicht auf überhöhte Ideale eines Selbst und stützt sich keineswegs auf rigide Lebensregeln.

Michel Foucault speiste bleibende Schlagwörter in die Debatte ein. Aber die *Sorge*, die *Kultur* und die *Praktiken des Selbst* appellieren auch daran, verstanden zu werden. Das Selbst ist kein atomistischer Geist, der geheimnisvoll in der Tiefe des Menschen monologisiert. Das Selbst ist vielmehr als Relation zu anderen und umgekehrt zu verstehen. (Vgl. Schmid 1991, S. 244.) Techniken des Selbst konstituieren ebenso ein Subjekt für sich selbst wie in der öffentlichen oder der politischen Sphäre. Die „Regierung“ des Selbst und die „Regierung“ der anderen können niemals voneinander geschieden existieren. (Foucault 2012, S. 64.) Jeder macht diese Erfahrung, der die Wahrheit sagen will und plötzlich Furcht empfindet, dies in einer konfliktreichen Situation tatsächlich zu riskieren. Die Wahrheit zu sagen wird zum persönlichen Wagnis, weil man eben das Wort äußert, das einem das Richtige zu sein scheint und dennoch zeigen wird, wie stark man einem Gefüge der Macht ausgesetzt ist, die nichts von diesem Wort und erst recht nichts von dieser Wahrheit wissen will.

Fromm wird in den referierten philosophischen Büchern zur Kunst des Lebens nicht erwähnt. Seine Themen und Denkwege jedoch finden sich in ihnen an zentralen Stellen wieder. Das lässt den Schluss zu, dass Fromm im Bereich der philosophischen Lebenskunst der Sache nach, nicht aber dem Namen nach aktuell geblieben ist. Von seinem Werk aus sind Beiträge zu diesen aktuellen Debatten leicht zu generieren. Sie würden zudem wichtige kritische Akzente setzen können. Fromm und Foucault würden



beide zustimmen, dass wir jede Einsicht verfehlen, wenn wir unsere Analyse und die Sorge des Selbst auf unser verborgenes privates Leben beschränken. Die Kunst des Lebens kann schwerlich darin bestehen zu vergessen, in welcher Welt wir alle zusammen leben und wie uns dies umfassend bestimmt. Mein Lebensstil ist, trotz postmoderner Bewerbung des Gegenteils, nicht meine Burg. Seit Jahrzehnten aber werden wir Zeuge, wie gerade dies suggeriert wird und wie ein enormer Markt für seelentrieffende Wellness entsteht. Fromm war ein wütender Kritiker dieses spirituellen Geschäfts mit seinen transzendenten Verkaufshits. Er nannte das den großen Schwindel. (Vgl. Fromm 1989a, S. 402.) Sperrt man Menschen in diese herausgeputzten fluiden Identitäten ein, kuriert man damit kein Leiden unserer modernen oder postmodernen Zeiten, sondern verhindert ihre Erkennbarkeit durch das nette Styling.

Das Thema dieses Teils unserer Tagung ist dem Gesellschaftscharakter gewidmet. Aristoteles bestimmte den Menschen als *zoon politicon*; im gleichen Moment stellt er seine private Existenz heraus. Heutzutage offenbaren diese beiden Seiten eine beängstigende Dialektik. Schlagen wir als Beispiel einen Bericht der *International Labour Association* auf, in dem der weltweite Anstieg von stressbedingten Erkrankungen und Burnout in der Arbeitswelt dokumentiert wird. (Freudenberger 2011.) Der *European Working Conditions Survey* bestätigte ebenfalls die starke Zunahme berufsbedingter Erkrankungen mit diesem Hintergrund. Eine Studie der deutschen Bundespsychotherapeutenkammer stellte fest, dass die Anzahl der Beschäftigten, die mit der Diagnose eines Burnout krankgeschrieben wurden, zwischen den Jahren 2004 und 2011 um das 14-fache zugenommen hat. (Bundespsychotherapeutenkammer 2012.)

Nicht wenige „Unternehmensphilosophien“ und Verhaltenskodizes stellen heraus, dass ein demokratischer und partizipativer Führungsstil in ihrer Organisation „implementiert“ wurde. Sie behaupten, den Ideen eines humanistischen Managements zu folgen und Arbeiter und Angestellte als Partner anzuerkennen, denen man aufmerksam zuhört. Würde das zutreffen, so könnte das vielleicht eine gute Erste-Hilfe-Maßnahme gegen diese Leiden darstellen. Doch offensichtlich lässt sich die Ausbreitung von Depressionen, Burnout und stressbedingten Erkrankungen dadurch weder stoppen noch beeindrucken.

Eben das scheint exakt die Erwartung zu erfüllen, die der Medizinsoziologe Alain Ehrenberg vom *Centre National de Recherche Scientifique* in Paris formulierte. Er verdichtete sie in der These vom überforderten und erschöpften Selbst. Ehrenberg analysierte die wechselnden Gesichter der Autonomie im Rahmen moderner sozioökonomischer Kontexte: Wurden sie früher mit Freiheit assoziiert, ist aus der Autonomie in unseren Tagen eine zurechenbare Pflicht geworden, die eine Quelle für die massive Ausbreitung von Depressionen und psychiatrischen Erkrankungen darstellt. (Ehrenberg 2012, S. 26 ff.) Unsere Gesellschaften unterliegen tiefgreifenden Deregulationsprozessen. Autoritäten, Normen und zwischenmenschliche Verbindlichkeiten werden porös und bieten immer weniger Verlässlichkeit. Das individuelle Selbst muss Kompensationen für die abnehmende soziale Kohärenz erfinden und wird eben das auf Dauer kaum leisten können.

Diese Überforderungen begünstigen die Ausbreitung der gegenwärtigen narzisstischen Syndrome. Die Autonomie verliert den Charakter, das Versprechen eines gelingenden Lebens zu sein; sie wandelt sich zu einem pathogenen Faktor. In vergleichbarer Weise stellt der Philosoph Axel Honneth heraus, wie umfassend Selbstverwirklichung heute





unter die Fittiche rigider institutioneller Funktionen geraten ist. (Vgl. Honneth 2010, S. 207 ff.) Die Ideale dieses Selbst werden reaktive sein, ohne dass den Betroffenen bewusst werden muss, wie stark sie auf fremden Vorgaben und Erwartungen beruhen. Dadurch entstehen die epidemisch um sich greifende Gefühle innerer Leere, des Verlusts existenzieller Eigenheiten oder der weitverbreitete Eindruck, überflüssig zu sein in dieser Welt. Diese Diagnose bietet wichtige Aufschlüsse, beantwortet aber nicht die Frage, ob wir das, worüber Ehrenberg und Honneth schreiben, überhaupt mit dem Wort Selbst bezeichnen sollten.

Ich schlage vor, zumindest einige Unterscheidungen zu treffen. Denken wir an Winnicotts Konzept eines *falschen Selbst*, das geradezu durch den Mangel an Spontaneität und Originalität definierbar ist. Die Betroffenen leben ein emotional abgestumpftes mechanisches Leben. (Winnicott 1984.) Winnicott nahm an, dieses *leere Selbst* sei ein Versteck, in dem das Selbst Schutz sucht und findet. (Vgl. Fonagy, Gergely, Jurist, Target 2004, S. 202.) Peter Fonagy und seine Mitautoren sprechen vom desintegrierten Selbst: Patienten verlieren das Gefühl, wirklich Urheber ihrer Handlungen und Gedanken zu sein; stattdessen macht sich das Gefühl breit, gelebt zu werden. (Allen, Fonagy, Bateman 2011, S. 356 ff.)

In einem philosophischen Sinne scheint es gegenstandslos oder ein Missbrauch von Worten zu sein, in solchen Fällen von Autonomie zu sprechen. Der Begriff leitet sich von den griechischen Wörtern *autos* ab, das mit *Selbst*, und *nomos*, das mit Gesetz übersetzt werden kann. (Vgl. Beauchamp, Childress 1989, S. 67.) Das *falsche Selbst* und alle Formen gezwungener Autonomie spielen nicht in dieser Liga.

Was sagt Fromm dazu? Sein kritisches Mantra klingt so: In nicht-produktiven Charakter-Orientierungen müssen die „Erfordernisse seiner gesellschaftlichen Rolle [...] dem Menschen zur `zweiten Natur´ werden, das heißt *der Mensch muss das tun wollen, was er tun muss*.“ (Fromm und Maccoby 1970, S. 18; dt.: 1970b, S. 256.) Dann streben Individuen danach, zu sein wie andere sie gern hätten. Sie werden durchaus ihres entfremdeten Selbst bewusst, dies aber vor allem als eine nette oder bisweilen auch abstoßende Verpackung. Sie sehen sich von außen und wissen nicht mehr so genau, wer da eigentlich wen sieht. (Vgl. Fromm 1992g, S. 214.)

Wir tun gut daran, Fromms Ziele nicht zu vergessen: Ein Selbst zu sein hat mit der Freiheit zu tun, produktiv zu sein und eine Spontaneität zu genießen, deren Quelle in eigenen Gedanken und Kräften sprudelt. Autonomie zielt, im Sinne Immanuel Kants, darauf ab, dass der Mensch sein eigener Zweck ist. (Fromm 1947a, S. 9; Kant 1965, S. 50.) Die Kunst des Lebens stellt die praktische Dimension des produktiven Charakters dar. Als das entscheidende Experiment stellt sie eine kritische Instanz im Sinne Spinozas dar: *Veritas est index sui et falsi*. (Spinoza 1976, S. 92: „so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“) Einsichten, die die Nähe zu dieser Praxis scheuen, hielt Fromm für Zeitverschwendung. (Vgl. Fromm 1976a, S. 390.) Die Kunst des Lebens strebt nach dem Gegenteil und das eben traut sie sich auch zu.

## Literatur

- Allen, J. G., Fonagy, P., Bateman, A. W. 2011: *Mentalisieren in der psychotherapeutischen Praxis*. Aus dem Englischen von E. Vorspohl. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Anzieu, D., 1990: *Freuds Selbstanalyse und die Entdeckung der Psychoanalyse*. 2 Vol. München/Wien (Verlag Internationale Psychoanalyse).



- Beauchamp, T. L., Childress, J. E. 1989: *Principles of Biomedical Ethics*. 3<sup>rd</sup> Ed. New York/Oxford (Oxford University Press).
- Bernfeld, S., Bernfeld-Cassirer, S., 1981: *Bausteine der Freud-Biographik*. Einleitung von I. Grubrich-Simitis. Frankfurt (Suhrkamp).
- Bundespsychotherapeutenkammer 2012: *BPTK-Studie zur Arbeitsunfähigkeit. Psychische Erkrankungen und Burnout*. BPTK, Klosterstr. 64, D-10179 Berlin. [www.bptk.de](http://www.bptk.de)
- Cottingham, J., 1998: *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*. Cambridge (Cambridge University Press).
- Ehrenberg, A., 2012: *Das Unbehagen in der Gesellschaft*. Aus dem Französischen von J. Schröder. Frankfurt (Suhrkamp).
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. L., Target, M., 2004: *Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst*. Aus dem Englischen von E. Vorspohl. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Foucault, M., 2012: *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung m Collège de France 1982/83. Übersetzt von J. Schröder. Frankfurt (Suhrkamp).
- Freud, S., 1985: *Briefe an Wilhelm Fließ*. Ungekürzte Ausgabe. Hg. J. Moussaieff Masson. Deutsche Fassung von M. Schröder. Frankfurt (S. Fischer).
- Freud, S., 1999a: *Das Interesse an der Psychoanalyse*. Gesammelte Werke VIII, S. 389-420.
- Freud, S., 1999b: *Das ökonomische Problem des Masochismus*. Gesammelte Werke XIII, S. 369-383.
- Freud, S., 1999c: *Hemmung, Symptom und Angst*. Gesammelte Werke XIV, S. 111-123.
- Freudenberger, H. J., 2011: Stress and Burnout and Their Implications in the Work Environment. [www.ilo.org/oshnc/part-i/mental-health/mood-and-affect/it](http://www.ilo.org/oshnc/part-i/mental-health/mood-and-affect/it) (Viewed: June 13 2014).
- Fromm, E., 1999: *Erich Fromm Gesamtausgabe (GA)*, 12 Bände, hg. von Rainer Funk, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag):
- 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1-157.
  - 1976a: *Haben oder Sein*, GA II, S. 269-414.
  - 1979a: *Sigmund Freuds Psychoanalyse. Größe und Grenzen*, GA VIII, S. 259 – 362.
  - 1989 a: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*, GA XII, S. 393 – 483.
  - 1992g: „Das Unbewusste und die psychotherapeutische Praxis“, GA XII, S. 201 – 236.
  - 2009: „Being centrally related to the patient.“ In: *The Clinical Erich Fromm. Personal Accounts and Papers on Therapeutic Technique*. Ed. R. Funk. Amsterdam/New York (Rodopi), S. 7-37.
- Fromm, E., Maccoby, M. 1970: *Social Character in a Mexican Village. A Sociopschoanalytic Study*. Englewood Cliffs (Prentice-Hall). Dt.: *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes (1970b)*, GA III, S.231-540.
- Gadamer, H.-G., 1993: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt (Suhrkamp).
- Gödde, G., 1991: „Schopenhauer als Vordenker der Freudschen Metapsychologie“. In: *Psyche* 45, S. 994-1035.
- Hadot, P., 1991: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin (Gatza).
- Honneth, A., 2010: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt (Suhrkamp).
- Horney, K. 1978: *Self-Analysis*. London/Henly (Routledge & Kegan Paul).
- Jones, E., 1960: *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*. Bd. 1: Die Entwicklung zur Persönlichkeit und die großen Entdeckungen 1856-1900. Übersetzt von Catherine Jones. Bern/Stuttgart (Huber).
- Kant, I., 1965: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg (Meiner).
- Nehamas, A., 2000: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*. Aus dem Englischen von M. Haupt. Hamburg (Rotbuch).
- Nussbaum, M., 1994: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton (Princeton University Press).
- Otte, R., 2011: „Sigmund Freud“. In: Christian Niemeyer (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*. 2. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

---

- Spinoza, B. d., 1976: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Übersetzung O. Baensch. Hamburg (Meiner).
- Ruti, M., 2009: *A World of Fragile Things. Psychoanalysis and the Art of Living*. Albany (State University of New York Press).
- Schmid, W., 1991: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt (Suhrkamp).
- Winnicott, D. W., 1984: „Ich-Verzerrung in Form des wahren und des falschen Selbst“. In: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. Frankfurt (Fischer), S. 182-199.

**Copyright** © 2015 by Dr. Rainer Otte M.A., Steinaer Str. 3  
D-37441 Bad Sachsa, E-Mail: cogito.sum[at-symbol]gmx.de