

Sinnverlust und Entfremdung¹

Evgeny N. Osin* & Dmitry A. Leontiev**

* National Research University, Higher School of Economics, Moscow

** Lomonosov Moscow State University, Psychology Department

ZUSAMMENFASSUNG

Abhandlungen, die sich dem Verhältnis der Begriffe Sinnverlust (V. Frankl) und Entfremdung (K. Marx, E. Fromm) widmen, beziehen sich auf eine ähnliche Phänomenologie, die die Entfremdung in theoretischer Perspektive als „existentielle Neurose“ betrachtet (S. Maddi). Mehrdimensionale Konzepte der Ontologie der sinnhaften Wirklichkeit beinhalten die Möglichkeit, die Sinnhaftigkeit des Lebens und den Sinnverlust als Phänomene der systemischen Wechselbeziehungen des Individuums mit der Welt zu betrachten (A. N. Leontiev, S. Maddi, J. Nakamura und M. Csikszentmihalyi), und dabei die Entfremdung als Kategorie, die die ontologischen Grundlagen der subjektiven Phänomene des Sinnverlustes beschreibt, einzubeziehen

Schlüsselwörter

Sinn – Sinnhaftigkeit des Lebens – Sinnverlust – Entfremdung

ABSTRACT

Essays that are devoted to the relation of the concepts Loss of Meaning (V. Frankl) and Alienation (K. Marx, E. Fromm) refer to a similar phenomenology, namely S. Maddi's phenomenology which, in a theoretic point of view, considers alienation as an "existential neurosis". Multidimensional concepts concerning the ontology of a meaningful reality include the possibility to examine meaningfulness of life and loss of meaning as phenomena resulting from the systemic interrelations between the individual with the world (A. N. Leontiev, S. Maddi, J. Nakamura, and M. Csikszentmihalyi). In doing so, alienation – as a category which describes the ontological basis for subjective phenomena of the loss of meaning – has to be regarded.

Keywords

Meaning – Meaning of life – loss of meaning – alienation – estrangement

Der Begriff Sinn verdient gegenwärtig Anerkennung in seiner Eigenschaft als einer der wichtigsten alltagspsychologischen Begriffe, sowohl in der existenzpsychologischen als auch in der kulturhistorischen Tradition und auch über ihre Grenzen hinweg, deren tiefgehende Vorarbeiten sich über einen Zeitraum von 10 Jahren erstreckten (D. A. Leontiev, 1999).

In der existentiellen Psychologie und Psychotherapie wird auch den Phänomenen des Sinnverlustes und des existentiellen Vakuums viel Aufmerksamkeit eingeräumt (V. Frankl) – das Erleben des Defizites und des Mangels an Sinn ist begleitet von einer Reihe von

pathologischen und „metapathologischen“ Erscheinungen und Folgen. Im Gegensatz dazu wird in der kulturhistorischen Tradition dem Phänomen des Sinnverlustes wenig theoretische Aufmerksamkeit zuteil.

Eine ähnliche Phänomenologie beschreibt der Begriff der Entfremdung, der theoretisch besonders in der Philosophie bearbeitet wurde (Marx, 1956; Fromm, 1998 a, 1998 b, 2005). Die Versuche einer psychologischen Bearbeitung des Begriffes der Entfremdung erwiesen sich in ihrer Mehrzahl als wenig produktiv.

Eine Reihe von Autoren äußerten Ideen über die Verknüpfung von Entfremdung und Sinnverlust (die

¹ Die russische Originalversion dieses Beitrags erschien in der Zeitschrift Kulturhistorische Psychologie (Культурно-историческая психология) (2007), Nr. 4, S. 68-77. Die vorliegende Übersetzung wurde von Dr. Maike Weigell-Weber unter Mitwirkung von Univ.-Prof. Dr. Wolfgang G. Weber durchgeführt.

heuristisch Orientierten von ihnen folgen den Thesen / Konzepten der existentiellen Neurose sensu S. Maddi), jedoch bleiben die psychologischen Mechanismen dieser Verknüpfung ungeklärt. Die diesbezüglichen Schwierigkeiten tragen hauptsächlich einen methodologischen Charakter: Der Begriff Sinnverlust wurde eingeführt zur Beschreibung einer konkreten Phänomenologie des individuellen Bewusstseins und Erlebens, welche durch introspektive Selbstbeobachtung erschlossen wird. Die Kategorie der Entfremdung wurde eingeführt im Kontext philosophisch-soziologischer erklärender Modelle, sie wurde beschrieben aus der Position der objektiven Analyse typischer, besonderer Lebensumstände des Individuums als auch von Menschengruppen.

Diese methodologische Diskrepanz erlaubte es lange Zeit nicht, die Begriffe Sinnverlust und Entfremdung in einem einzigen theoretischen Modell zu verknüpfen. Wie ausgeführt, wird Sinnverlust als Phänomen des Bewusstseins eines isolierten Individuums beschrieben, ohne den Kontext der Wechselwirkungen mit der Welt zu berücksichtigen, obwohl Viktor Frankl (1990) im Sinnverlust richtigerweise einen Ausdruck der Unvollständigkeit erkannte, eine Störung der Lebensbeziehungen, die das Individuum in seinem Leben verwirklicht.

Die methodologische Basis, die es gestattet, diese Schwierigkeiten zu überwinden, wird in dem mehrdimensionalen Konzept der Ontologie der sinnhaften Wirklichkeit gesehen (D. A. Leontiev, 1999). In diesem Konzept stellt sich die Aufgabe einer Integration von fragmentarischen Vorstellungen über die sinnhafte Realität, wie sie von verschiedenen Autoren vertreten wurden. Zu diesem Konzept trägt die folgende Vorstellung dreier Dimensionen oder Aspekte beliebiger sinnhafter Erscheinungen bei, welche drei Systeme der Verbindung widerspiegelt, in denen diese Erscheinungen inbegriffen sind:

1. Den ontologischen Aspekt des Sinns charakterisiert das objektive System der Beziehungen des Subjektes mit seiner Lebenswelt, dieses System dient als Quelle der Sinnerzeugung, und beschreibt den Platz des gegebenen Sinns im System der Lebensbeziehungen.
2. Den phänomenologischen Aspekt des Sinns charakterisiert dessen subjektive Repräsentation im Bewusstsein des Subjekts.
3. Den tätigkeitstheoretischen, oder substanziellen Aspekt des Sinns charakterisiert sein Einfluss auf Prozesse gegenständlich-praktischer (äußerlicher) oder ideatorischer (innerer) Aktivitäten des Subjektes, die ihm nicht unbedingt bewusst sind.

Diese drei Aspekte des Sinns verbindet das Prinzip der lebensweltlichen (бытийный) Vermittlung. Dieses

Prinzip besagt, dass die grundlegende psychologische Erscheinung des Sinns – phänomenologisch und tätigkeitstheoretisch – seiner ontologischen Charakterisierung dient, die nicht mit psychologischen Methoden beschrieben, sondern nur theoretisch postuliert werden kann.

Jedoch nur die Wechselwirkung mit dem ontologischen Aspekt – mit dem Charakteristikum der objektiven Lebensbeziehungen zwischen dem Subjekt und der Welt – macht die Analyse einiger Inhalte zur sinnhaften Analyse; im entgegengesetzten Fall ist die isolierte Analyse von Emotionen, Assoziationen, Bedeutungen, Charakteren, Einstellungen oder Verhalten keine Analyse der Sinnhaftigkeit.

Das hier vorgestellte Konzept erlaubt es, das Verhältnis der Kategorien Sinnverlust und Entfremdung neu zu betrachten. Der psychologische Begriff des Sinnverlustes kann konzeptualisiert werden als subjektiv-phänomenologische, aber auch als objektiv-tätigkeitstheoretische Erscheinung des entsprechenden Zustandes. Den philosophischen Begriff der Entfremdung charakterisiert nicht nur das Erlebnis oder dessen psychologische Folgen, sondern ebenso sehr das ontologische Bild, das die Grundlage entsprechender psychologischer Erscheinungen bildet.

1 Phänomenologie des Sinnverlustes

Die Probleme des Sinnverlustes, als auch seine eigentlichen psychologischen Probleme, werden am klarsten und vollständigsten von Viktor Frankl dargestellt. Ihm zufolge „lebt der Mensch für Ideale und Werte“ (1990, S. 285), und das Streben nach Sinn zeigt sich als treibende Kraft im Leben des Menschen. Frustrationen des Strebens nach Sinn bezeichnet V. Frankl als „existentielle Frustration“ [unter dem Begriff „existentiell“ hat er gleichzeitig eine spezifische menschliche Eigenschaft des Seins, den Sinn des Daseins als auch das Streben nach der Sinnsuche im Blick (1997) S. 247].

Die existentielle Frustration als soziales Phänomen beschreibend, nützt Frankl den Begriff des „existentiellen Vakuums“ – eine Folge des „Verfalls universeller Werte“ (1990, S. 295), als dessen Resultat sich der Mensch in einer Situation der Unbestimmtheit befindet, in der ihm weder Konventionen, Traditionen noch Werte Richtlinien für sein Handeln geben (S. 308). Subjektiv macht sich das existentielle Vakuum als Langeweile oder Apathie bemerkbar, als Klagen über die Leere oder die Sinnlosigkeit des Lebens, und es bildet die Grundlage der „Freizeitneurose“. Nach Frankls Meinung ist das existentielle Vakuum keine Erscheinung, sondern eine mögliche Ursache der noogenen Neurose (1990, S. 312). Eine mögliche, kompliziertere Situation resultiert, wenn sich die Symptomatik einer gewöhnlichen Neurose mit der des

existentiellen Vakuums vermischt und in ihr aufblüht (1997, S. 253).

Von einem psychologischen Standpunkt aus zeigt sich der Sinnverlust in einer Reihe von zusammenhängenden Phänomenen (siehe Frankl, 1990; Bratus, 1988; D. A. Leontiev, 1999), nämlich:

1. Das Erleben von Leere und Sinnlosigkeit des Lebens, das sich in verschiedenen Situationen zeigt: Das vorherrschende Gefühl der Langeweile, der Unzufriedenheit, einer negativen emotionalen Stimmung.
2. Das fehlende Erleben subjektiv bedeutsamer Absichten und Ziele, die das Individuum aufstellt oder realisiert: Das Fehlen deutlicher, bewusster Vorstellungen über die Richtung des eigenen Lebens; Absichten gehen nicht in konkrete Ziele über; Ziele sind nur an kurzfristigen Perspektiven orientiert und folgen keiner Hierarchie.
3. Die Einengung der Motive, die durch die Tätigkeit realisiert werden und die Störung ihrer hierarchischen Organisation, führt zu fragmentarischer Tätigkeit.
4. Das Vorherrschen von Bedürfnissen über die Werte: die Tätigkeit auf die Befriedigung von Bedürfnissen und auf das Befolgen von sozialen Normen reduziert.
5. Die Bildung von Überzeugungen, die die Unmöglichkeit des Sinns bzw. seiner Verwirklichung reflektieren: Werte werden nicht reflektiert bzw. als Abstraktionen betrachtet, die das eigene Leben nicht berühren und die ungeeignet sind, die reale Tätigkeit in eine gewünschte Richtung zu lenken.

Dem Menschen, der seine Tätigkeit nicht an Sinn und Werten orientiert, ist eine Reihe von Merkmalen zu eigen. Sofern bestimmte Erfordernisse befriedigt werden und in Übereinstimmung mit sozialen Normen gehandelt wird, wird dieser Mensch sehr wahrscheinlich als gesund bezeichnet. Dies geschieht in Übereinstimmung mit traditionellen Kriterien der psychischen Gesundheit, die sich auf statistische Normen und Adaptionsmerkmale stützen (siehe Bratus, 1988).

Außerdem kann die existentielle Frustration nach Viktor Frankl zu einer spezifischen klinischen Symptomatik führen. Die noogene Neurose kann als Alkoholismus, Depression, Zwang, deviantes Verhalten, hypertrophe Sexualität oder Unbesonnenheit in Erscheinung treten. In allen diesen Fällen ist der Zugang des Willens zum Sinn blockiert (siehe Yalom, 2000). Als Folge existentieller Frustration können außerdem Suizid und Drogenabhängigkeit auftreten.

Mit dem Phänomen des Sinnverlustes, das von Frankl beschrieben wird, überschneidet sich das Konzept der „Metapathologie“, das von A. Maslow (1999) eingeführt wurde: „Wo keine Werte sind, die das Le-

ben leiten, ist es möglich, nicht neurotisch zu sein, aber dennoch kann man an kognitiven und geistigen Verstimmungen leiden, sofern die Verbindung mit der Realität in einem erheblichen Maß gestört ist.

In der Schrift „allgemeine Metapathologien“, herausgegeben von A. Maslow, werden die folgenden Erscheinungen herausgestellt: Entfremdung, Anomie, Anhedonie, Sinnverlust, Verlust der Lebensfreude, Säkularisierung des Lebens, Todeswunsch, Gefühl der eigenen Nutzlosigkeit, Fehlen des Gefühls des eigenen Willens, Zynismus, Vandalismus, Entfremdung von anderen Menschen, Autoritäten und jeglicher Gesellschaft u. a. (S. 300-301).

2 Sinnhaftigkeit als Gebundenheit und Zusammenhang / Kohärenz

Die ontologische Basis des Sinns erscheint, wie gezeigt wurde (D. A. Leontiev, 1999), in einem breiteren Kontext. Ein Objekt oder eine Erscheinung hat dann für uns einen Sinn, wenn es einen Bezug zu etwas a priori für uns Bedeutendem hat. Eine Handlung hat einen Sinn, wenn sie eine für uns bedeutsame Folge zeitigt. Damit eine Idee für einen Menschen Bedeutung erhält, muss sie für ihn mit etwas Bedeutendem in seinem Leben verbunden sein. Keine Tat, kein Objekt, keine Idee und kein Erlebnis werden für mich einen Sinn haben, wenn sie ganz isoliert auftreten, und nicht mit einem breiteren Kontext meines Lebens verbunden sind.

Schon in den letzten Formulierungen von A. N. Leontiev über den persönlichen Sinn wird der ontologische Charakter des Sinns als ein Phänomen hervorgehoben, das in realen Lebensbeziehungen entsteht. Diese Idee wird, meistens unabhängig von A. N. Leontiev, in einer Reihe von anderen Zugängen zum Sinn wieder hervorgebracht: in der existentiellen Theorie von V. Frankl (1990) und R. May (1997) und in der relationellen Theorie J. Nuttins (2004), in denen der Sinn als Brücke auftritt, welche die Persönlichkeit und subjektiven Motive mit den Objekten der äußeren Welt verbindet.

Ein spezifischeres Konzept, das sich auf die Basis der Ontologie stützt, wurde unlängst von J. Nakamura und M. Csikszentmihalyi vorgelegt (Nakamura, 2002; Csikszentmihalyi & Nakamura, 2005), die den Begriff „vital engagement“ einführen und ihn als Beziehung zur Welt bestimmten, die gleichzeitig durch einen Zustand des Flows (Genuss bei der Ausübung der Tätigkeit) und des Sinnes (Gefühl der subjektiven Bedeutsamkeit) charakterisiert ist (Csikszentmihalyi & Nakamura, 2005, S. 87). Ihrem Verständnis nach birgt jeder Zustand des Flows Sinn, jedoch ist ein stabiles Gefühl von Sinn nur zu erreichen, wenn die Beteiligung des Individuums an einer Tätigkeit beständig ist und mit dem Engagement wächst (ebenda, S. 97).

Während in traditionelleren Zugängen der Sinn hauptsächlich als ein intrapsychisches Phänomen angesehen wird, das einen regulierenden Einfluss auf die Tätigkeit des Individuums hat, betrachten nicht klassische Konzepte des Sinns, die mit der kulturhistorischen, tätigkeitstheoretischen Tradition und dem evolutionärem Zugang Csikszentmihalyis verbunden sind, den Sinn als eine emergente Eigenschaft der Wechselbeziehungen des Individuums mit der Umwelt (Welt): Sinn wird vom Individuum als Ergebnis der Ausübung von Tätigkeit, die durch bestimmte Beziehungen zur Welt festgelegt ist, erfahren, als deren Resultat die letzteren einen sinnstiftenden Charakter in der Beziehung zum Leben als Ganzen erhalten.

Genauso verhält es sich mit dem Lebenssinn im Ganzen. Der Lebenssinn scheint, allgemeiner verstanden, ein integrales Charakteristikum des Bewusstseins der sinnhaften Sphäre des Menschen zu sein, welcher nicht auf eine einzelne Tätigkeit bezogen ist, sondern auf die Lebenstätigkeit im Allgemeinen. Der Sinn des Lebens erscheint als Ausdruck eines allgemeinen Vektors des Systems der Beziehungen zwischen dem Individuum und der Welt und repräsentiert eine der Grundlagen der „höchsten“ Erscheinungen der Persönlichkeit, durch die Letzterer ein individuelles Spezifikum verliehen wird.

Bratus (1988) nennt das Streben nach einem allgemeinen, verbindenden Sinn als ein Kriterium einer normalen Entwicklung. Der Sinn des Lebens wird sichtbar in subjektiven Phänomenen (dem emotionalen Erlebnis der Sinnhaftigkeit des Lebens, dem Vorhandensein von Zielen bzw. – verallgemeinert – von weltanschaulichen Systemen), als auch in objektiven Phänomenen (Besonderheiten des Lebensweges, Strukturen und Dynamik der Tätigkeit, und Verhalten). Mit Recht kann man von drei Komponenten des Lebenssinns sprechen (siehe D. A. Leontiev, 2005); diese erinnern an die Triade kognitiv-affektiv-behaviorial:

- Die Gestalt der Ziele, an deren Erfüllung sich das Leben orientiert,
- das unmittelbare emotionale Erlebnis der Sinnhaftigkeit des Lebens, unabhängig von den diesbezüglichen Vorstellungen und
- die objektive Tendenz des Lebens, wie sie sich in konkreten Handlungen äußert.

Das Fehlen von einer dieser Komponenten führt zu verschiedenen Varianten einer Reduktion der zielhaften Wirklichkeit des Lebenssinns: entweder zu einem rein rationalen Lebensziel, oder zu schöngestiger Kraftlosigkeit, oder zur gedankenlosen Auflösung im Alltag (ebenda).

Ein sinnhaftes Leben – ist ein Leben, das sowohl innerlich [nicht zufällig dient der Begriff des Gefühls

der Verbundenheit von A. Antonowski (siehe Osin, 2007) als Analogon und enges Korrelat der Sinnhaftigkeit des Lebens] als auch äußerlich mit dem Leben anderer Menschen und einem breiteren Kontext der Lebenswelt verbunden ist. Mit anderen Worten, solch ein Leben ist nicht nur kohärent, sondern auch zusammenhängend, vollständig. Im Fall der Realisierung von Sinn gestaltet der Mensch die umgebende Welt, strukturiert sie entsprechend der Logik des Sinns, die Welt der Natur wird eine menschliche Welt, findet Verbundenheit. Ein sinnloses Leben – ein solches ist in erster Linie ein isoliertes Leben, charakterisiert durch fehlende bedeutsame Verbindungen, ist auf sich selbst bezogen, nicht verbunden mit dem Leben anderer Menschen, mit sozialen Gruppen, mit der Menschheit; ihm fehlt die Perspektive, die über die Grenzen des aktuellen „hier und jetzt“ hinausgeht, es fehlt Bewusstsein. Das Leben wird empfunden als Kausal bestimmt, es wird dementiert durch Kräfte der Entfremdung (die nicht als die jeweils eigenen Beweggründe empfunden werden) und wird motiviert durch Not und Unumgänglichkeit. Im Gegensatz dazu ist ein sinnhaftes Leben mit etwas Größerem verbunden, hat Perspektiven, wird überwiegend bestimmt von Zielen, die wir uns selber setzen; es ist authentisch und berücksichtigt vorhandene Optionen. Nach den Beobachtungen von Viktor Frankl distanzieren sich Menschen, die einen gescheiterten Suizidversuch unternommen haben und ihre Situation überdenken, nicht zufällig von dieser Absicht, wenn sie in ihrem Leben unversehrte bedeutende Bindungen erkennen, deren Realität ihnen im Moment der Entscheidung für den Suizid verborgen war. Das Wesen der Logotherapie kann man als die Wiederherstellung von lebendigen Beziehungen und Verbindungen mit der Welt betrachten.

Der Reichtum und die Ordnung der aktuellen und potentiellen Verbindungen des Individuums mit der Welt dient der Entwicklung der Persönlichkeit: Je mehr lebendige Beziehungen dem Individuum zugänglich sind und Möglichkeiten, sie mittels regulierender Prinzipien zu strukturieren, um so mehr kann es das eigene Leben so aufbauen, dass es einen individuellen Charakter trägt. Der Reichtum der Bindungen an die Welt bestimmt auch die Fähigkeiten der Persönlichkeit zur Anpassung an extreme Situationen: Wenn die Verwirklichung einer Beziehung sich als nicht möglich erweist, beispielsweise als Folge einer Veränderung der sozialen Ordnung oder des Verlustes eines Teils der physischen Fähigkeiten eines Individuums, dann treten an die Stelle alter Verbindungen neue, die die Fortsetzung eines sinnhaften Lebens unter neuen Voraussetzungen ermöglichen. Umgekehrt reflektiert das subjektive Erlebnis des Sinnverlustes eine Störung im System der Beziehungen zwischen dem Individuum und der Welt.

3 Der Begriff der Entfremdung in der Philosophie und in der Psychologie

Die Kategorie, die die ontologische Situation der Störung oder Unterbrechung der Verbindungen des Individuums mit der Welt und den Begriff Sinnverlust bezeichnet, ist die Kategorie der Entfremdung. Die Phänomenologie des Sinnverlustes erweist sich als der Beschreibung der subjektiven Phänomene der Entfremdung besonders ähnlich, wie sie in der philosophischen und in der psychologischen Literatur dargestellt werden (siehe Fromm, 1998 a; Schacht, 1971, 1994; Schmitt, 2005 u. A.). Jedoch, abgesehen von der phänomenologischen Ähnlichkeit, gibt es gegenwärtig nur wenige psychologische Arbeiten, die sich der Entfremdung widmen, sowohl in Russland als auch im Westen. Der Begriff Entfremdung erscheint nicht im begrifflichen Arsenal der gegenwärtigen Psychologie, mit der Ausnahme einzelner lokaler Arbeiten.

Mehr noch, die Vorstellungen in den Arbeiten verschiedener Autoren zum Verständnis und Erscheinen von Entfremdung stellen sich als nicht nur nicht übereinstimmend, sondern öfter als sich überhaupt nicht überschneidend heraus (siehe Schacht, 1971).

In der russischen Tradition ist der Begriff „Entfremdung“ in den Humanwissenschaften in der Regel mit der marxistischen Philosophie verbunden. Einen anderen grundlegenden Kontext in der Anwendung des Begriffes erscheint in der existentialistischen Tradition: In erster Linie dank der Arbeiten der Existentialisten in der Mitte des 20. Jahrhunderts, wurde die Entfremdung als kulturelles Phänomen wiederentdeckt, verkörpert in den Personen der Romane von F. M. Dostojewski, J. P. Sartre, A. Camus, E. Hemingway, H. Hesse und anderer Schriftsteller (siehe Wilson, 1956). Charakteristische Besonderheiten dieses kulturhistorischen Typs des Erlebens einer Handlung sind der Verlust an Zielen, das Gefühl des Kontrollverlustes über das eigene Leben, eine erhöhte Empfänglichkeit für krankhaftes Erleben, ein Finden von Sinnhaftigkeit und Zielen in der Welt der Phantasie, über die Grenzen des Lebens hinaus, ein Verlust der Identität (siehe ebenda). Jedoch weist eine Analyse der Geschichte des Verständnisses von Entfremdung darauf hin, dass sie von den Quellen der europäischen Philosophie und religiösen Tradition wegführt.

Wie M. Markovich bemerkt, trifft man schon bei Aristoteles auf den Begriff „Entfremdung“: Entsprechende griechische Wörter bedeuten „Ausgeschlossen aus der Gesellschaft“ oder „Übergabe des Eigentums“ (Markovich, 1989, S. 45). Eine weitere Verbreitung erfuhr die Vorstellung über die Entfremdung in der christlichen Theologie. Wie E. Tuveson (Tuveson, 1974) bemerkt, ist in der jüdisch-christlichen Tradition die Idee enthalten, dass die Verbindung des Menschen mit Gott der Nähe zwischen zwei Menschen ähnlich

ist, und dass die Entfremdung von Gott (als dem geliebten Vater) als Resultat des Sündenfalls oder der Gleichgültigkeit von Seiten des Menschens entstanden ist, ähnlich der Entfremdung vom anderen Menschen. Religiöse Entfremdung kann im analogen Fall verbunden sein mit der Desorganisation des „Ich“, einem Schuldgefühl, dem Verlust der Identität.

Die zeitgenössische Tradition der Anwendung des Begriffes „Entfremdung“ beginnt mit Hegel und Marx. Karl Marx charakterisiert die Entfremdung in der Arbeitstätigkeit als einen der zentralen Punkte seiner sozialphilosophischen Theorie: Infolge der objektiven, sozioökonomischen Voraussetzungen trägt die Arbeitstätigkeit keinen Zweck in sich, sondern ist ein Mittel zur Realisierung biologischer oder sozialer Erfordernisse. Sie hat einen notwendigen Charakter und löst sich mit dem Wegfall ihrer (physischen oder ökonomischen) Notwendigkeit auf.

Subjektiv wird eine solche Tätigkeit als fremd und verklavend wahrgenommen. Das Produkt der Arbeit und die Gegenstände der gefühlsmäßig äußeren Welt, die mit ihm verbunden sind, werden ebenfalls als fremd und über den Menschen herrschend empfunden. Der Teil des Lebens, der bei der Arbeit verbraucht wird, wird als „nicht mein“ erlebt. Im Verlauf der entfremdeten Arbeit macht der Mensch sein Wesen zum bloßen Mittel seiner Existenz (Marx, 1956, S. 566) „Das Leben selbst scheint ein Mittel zum Leben“ (S. 565). Die entfremdete Arbeit entzieht dem Menschen die Möglichkeit, sich zu verwirklichen und auch das Gattungslieben wird für den Menschen zum Mittel.

Wichtig für das Verständnis von Entfremdung ist das Verständnis des Privateigentums, das einerseits als Produkt entäußerter Arbeit, und andererseits als Mittel ihrer Entäußerung, Realisierung dieser Entäußerung (ebenda, S. 569) erscheint. Jede Arbeit, die in der politischen Ökonomie behandelt wird, ist laut Marx eine entfremdete Arbeit. In der gewöhnlichen produzierenden Industrie finden wir unter dem Aspekt der Entfremdung sinnliche, fremde, nützliche Gegenstände, als vergegenständlichte Wesenskräfte des Menschens (ebenda, S. 595).

Schließlich erscheint die Entfremdung des Menschen vom Menschen als weiterer wichtiger Aspekt der Entfremdung. Laut Marx ist sie ein Ausdruck und unausbleibliche Folge der Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit und von sich selbst: Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich selbst und von der Natur erscheint auch in seiner Beziehung zu anderen, von ihm verschiedenen Menschen, die er mit sich selbst und der Natur in Bezug setzt.

Dies ist die Ursache dafür, weshalb religiöse Selbstentfremdung in den Beziehungen der Laien zum Priesterdienst unausweichlich erscheint. In der praktischen, wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung nur vermittelt durch praktische tätige Beziehungen zu

anderen Menschen hervortreten. Auf diese Weise wird mittels entfremdeter Arbeit nicht nur die Beziehung des Menschen zum Gegenstand und zum Akt der Produktion als fremd und feindlich zu seinen eigenen Kräften erlebt, sondern auch die Beziehung der anderen Menschen zu seinem Unternehmen und zu seinen Produkten, sowie die Beziehung, mittels derer er an andere Menschen herantritt.

So äußert sich, laut Marx, die Entfremdung in den folgenden Phänomenen:

- Entfremdung des Menschen vom Prozess und Produkt seiner Arbeit (subjektive Unzufriedenheit, gefühlter Zwang bei der Tätigkeit, instrumenteller anstatt schöpferischer Charakter der Tätigkeit)
- Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen (Unfähigkeit, den menschlichen Sinn von Kulturgegenständen wahrzunehmen, Blindheit für Werte).
- Entfremdung des Menschen von der gegenständlichen Welt (Privateigentum scheint als Gegenstand von Besitz, nicht als Gegenstand der tatsächlichen Aneignung)
- Fragmentarisierung des Lebens (das Leben des Menschen in seinen verschiedenen Sphären hat keine gemeinsame Orientierung und wird als zerrissen und fremd erlebt)
- Entfremdung des Menschen vom Menschen (enthumanisierte Beziehungen, der andere Mensch wird als Mittel nicht als Zweck gesehen)

E. Fromm versteht Entfremdung als subjektives Phänomen, als eine Art der Wahrnehmung, durch die der Mensch sich als etwas Fremdes empfindet ... die ihn von sich selbst entfernt ... er fühlt sich nicht als Zentrum seiner Welt, nicht als Ursache seiner Handlungen ... verlor die Verbindung zu sich selbst, wie auch zu anderen, vergleichbar seiner Wahrnehmung von Dingen – mit der Hilfe des Gefühls und des gesunden Menschenverstands, aber zugleich ohne produktive Verbindung zu sich selbst und der äußeren Welt (Fromm, 2005, S. 145; übersetzt aus der russischen Ausgabe). Die Quelle des Verständnisses der Entfremdung liegt seiner Meinung nach in der alttestamentlichen Vorstellung der Idolverehrung, durch die der Mensch sich von äußeren Kräften abhängig macht (sei es von einem Idol, von Gott, von einem beliebigen Menschen, von einem politischen Wortführer oder einem Staat), denen er seine Lebenskraft und Aktivität widmet; namentlich in diesem Sinne ist ein „Geisteskranker ein Mensch absoluter Entfremdung ... er verlor das Gefühl seiner Selbst“ (ebenda, S. 147; übersetzt aus der russischen Ausgabe).

Fromm (2005) deckt verschiedene Sphären der Entfremdung aus psychologischer Sicht auf. Er be-

schreibt die Entfremdung von der Arbeit aus der Sicht des Arbeitenden, für den die Arbeit eine Qual ist sowie Faulheit das Ideal und dessen Einstellung zur Arbeit durch Feindseligkeit bestimmt wird. Fromm schildert Entfremdung auch aus der Sicht des Betriebseigentümers (der den Arbeiter als Kapital ansieht und sich nicht verantwortlich für den Arbeitsprozess fühlt) sowie aus der Sicht der Bürokraten (die sich zur Welt als einem Objekt ihrer Tätigkeit verhalten). Dies fällt mit dem zusammen, was Marx beschrieben hat.

Entfremdung von den von Menschen konsumierten Dingen ist damit verbunden,

- dass der Konsum im Tausch gegen Geld keine Anwendung menschlicher Wesenskräfte erfordert, die dem geforderten Gegenstand angemessen sind, sondern der menschliche Nutzen wechselt, durch Geld vermittelt, den Besitzer (siehe Fromm, 1998 b);
- dass das Gefühl des Prestiges entsteht, wenn ein Gegenstand entsprechend seines Tauschwertes anstatt entsprechend seiner Eigenschaften geschätzt wird;
- dass wir, der Reklame unmittelbar folgend, die Frucht der Einbildung, die Vorstellung über die Dinge, konsumieren, als ob wir selbst in diesen illusionären Prozess nicht involviert wären;
- dass wir Dinge konsumieren ohne Wissen darüber, wie sie funktionieren und ohne konkrete Verbindung mit ihnen.

Das Resultat ist ein verselbstständiger Bedarf an Konsumgütern und ein Übergang von der hortenden zur empfangenden Orientierung (sensu Fromm, 2005): Jedoch scheint diese „Empfängnis“ fruchtlos, sofern der Prozess des Verlangens den Konsumenten nicht zum Menschen hin verändert. Fromm spricht auch von der Entfremdung des Menschen von den gesellschaftlichen Kräften, wenn die gesellschaftlichen Begebenheiten ihm naturgegeben scheinen, und nicht als von Menschen gemacht: Die Gesetze und der Staat existieren nicht um der Menschen willen, sondern die Menschen fühlen sich als Diener von Staat und Gesetzen. Die Entfremdung von sich selbst ist verbunden mit der „Marktorientierung“, wenn der Mensch sich als ein Ding betrachtet, das man möglichst vorteilhaft verkauft; seine Vorstellung über sich selbst führt zu seiner sozioökonomischen Rolle, zur Abschätzung seines Erfolges; in seinen Beziehungen zu anderen Menschen benutzt man sich gegenseitig wie ein Mittel, wie eine Ware und verliert das Gefühl der Solidarität. Die Grundlage des entfremdeten Menschen ist nach Fromms Meinung der Konformismus.

Entsprechend Fromm (2005) ist die Entfremdung mit der Routinisierung des gegenwärtigen Lebens und der „Verdrängung des Bewusstseins der grund-

legenden Probleme der menschlichen Existenz“ (S. 168) verbunden. Das führt zum Verlust der Lebenszufriedenheit, Realitätsverlust, Niedergeschlagenheit, Schuldgefühl und zu Depressionen. Das Bewusstsein, das die Menschen befähigt, die äußere Welt fotografisch wahrzunehmen, jedoch den Kontakt zur inneren Welt verloren hat, steht nach Meinung Fromms zwar im Gegensatz zur Schizophrenie, ist jedoch pathologisch.

In seiner Arbeit „Das Sein und das Nichts“ verbindet J. P. Sartre den Begriff der Entfremdung mit der subjektiven Erfahrung, die bei der Begegnung mit dem Anderen entsteht. Mein „entfremdetes Ich“, das sich den anderen als Objekt vorstellt, stimmt nicht mit dem realen Ich überein, und ich verleugne es. Jedoch erkenne ich im Akt der Verleugnung mich selbst wieder, und „dieses entfremdete und verleugnete Ich ist gleichzeitig meine Verbindung mit dem anderen und das Symbol unserer absoluten Trennung“ (2000, S. 307). Wenn der Arzt meinen Körper abhört, entsteht letzterer für mich in einer besonderen Gestalt, wie ein „Körper für andere – unbegreiflich und entfremdet“ (S. 371), fähig, Scham zu erzeugen.

Für den frühen M. Heidegger (2002) besteht das Phänomen der Entfremdung darin, dass das Dasein sich im uneigentlichen Sein, in „unaufhaltsamer Beschäftigung“ und in ruhelosem Alleswissen verschließt. In sich selber Verwirrung stiftend, bleibt das eigene Potential vor dem Menschen verborgen. (S. 178). Nach Heidegger ist die Entfremdung sowohl das Resultat einer gleichgültigen Einstellung zum Tod als auch des Eintauchens in die Gegenwart, in dem sich das Unechte, uneigentliche Dasein zeigt. In der Arbeit „Brief über den Humanismus“ (1993) kehrt Heidegger noch einmal zu diesem Begriff zurück. Seiner Meinung nach eröffnet sich das echte Sein dem Menschen nur dann, wenn er sich in seinem eigenen Zentrum befindet; außerhalb dieses Punktes ist nur eine Erinnerung an das Sein möglich, jedoch keine theoretische Vorstellung über das Sein, kein aus ihr folgendes ethisches Prinzip. Nach Heidegger ist es möglich, von einer Entfremdung des Menschen vom Sein zu sprechen, die das Wesen des Menschen ausmacht, aber nur phänomenologisch erkannt werden kann.

S. L. Rubinstein (2003) spricht von der Entfremdung des Menschen vom Sein und des Seins vom Menschen unter erkenntnistheoretischen und ethischen Aspekten. Die Erhaltung des ersten besteht in der Erhebung der Erkenntnis über die Grenze des Seins, des Wesentlichen, in der Getrenntheit des reinen Bewusstseins vom realen Menschen als Subjekt der Erkenntnis – Deontologisierung des Menschen auf der einen Seite, und Zusammenführen alles Wesentlichen, des Seins nur zu dem Dinghaften, auf der anderen Seite. (S. 284). Die Überwindung dieser Entfremdung besteht im Aufdecken der gegenseitigen Bedingtheit von

Welt und Mensch. Den ethischen Aspekt der Entfremdung deckt Rubinstein in folgender Gestalt auf: „Die Aufgabe, die es im Leben des Menschen zu realisieren gilt, ist die Aufgabe, die Entfremdung menschlicher Wesenhaftigkeit vom Menschen als Erscheinung zu überwinden. Die Überwindung der Entfremdung des Ideellen, bestehend aus einer Gestalt der Idee, des Ideals, der Werte, der Pflicht u.s.w. ist möglich, nicht auf dem Weg des Negierens, aber auf dem Weg der Realisierung“ (ebenda, S. 376; übersetzt aus der russischen Ausgabe).

„Das Problem der Entfremdung entsteht beim Zurückführen des Menschen zu einer öffentlichen Maske“, zum Träger bestimmter öffentlicher Funktionen (ebenda, S. 376-377). „Der Mensch findet die ganze Fülle seines Seins und zeigt sich von allen seinen menschlichen Eigenschaften, während er zu allen Seiten des Seins, des Lebens in Beziehung tritt. Der Mensch, entfremdet von der Natur, vom Leben, nicht beteiligt an dem Spiel elementarer Kräfte, nicht fähig sich mit diesen Kräften zu verbinden, vor ihrem Angesicht eine eigene Meinung zu finden und seine menschliche Würde zu festigen, ist ein bedauernswerter, kleiner Mensch (ebenda).

Einer der ersten Psychologen, der den Begriff „Entfremdung“ verwendet, ist S. Freud. In seiner Arbeit „Die Zukunft einer Illusion“ (1989) spricht Freud über die Entfremdung als ein Teil des kindlichen Bewusstseins, das von mächtigen, fremden Kräften abhängt (Mutter und Vater). Aufwachsend beginnt der Mensch die elterlichen Teile auf fremde Kräfte der äußeren Welt zu projizieren, mit denen er zusammentrifft – hierin sieht Freud (1991), Feuerbach folgend, den Mechanismus der Entstehung der Religion. Jedoch muss der Mensch, seiner Meinung nach, früher oder später erwachsen werden und der Religion als ein Mittel der Anästhesie, als unentbehrlicher Neurose, entsagen. Freud (ebenda) spricht über die Neurose als einen Faktor der Entfremdung von der Wirklichkeit, als Realitätsverlust.

Nach Freud verwendet K. Horney den Begriff Entfremdung (siehe Schacht, 1971): In ihren frühen Arbeiten verbindet sie die Entfremdung mit der Annahme eines Menschen, der eine neurotische, nicht adäquate Vorstellung von sich selbst hat. In späteren Arbeiten trifft sie die Unterscheidung zwischen dem „aktuellen Ich“ (alles das, als das der Mensch zum gegenwärtigen Zeitpunkt erscheint) und dem „realen Ich“ (bewegende Kräfte, Ursprung der Entwicklung, Lebenszentrum). „Die Entfremdung vom aktuellen Ich“ verbindet Horney mit der Unachtsamkeit des Menschen gegenüber den eigenen Gefühlen, Gedanken oder Handlungen, mit dem subjektiven Erlebnis der Entfernung von sich selbst, welches der Neurotiker erfährt, mit Hass zum eigenen Selbst oder „unpersönlicher“ Beziehung zu sich selbst, mit dem Verlust

eines persönlichen Sinns. „Die Entfremdung vom realen Ich“ verbindet sie mit dem Verlust des Erlebnisses seiner selbst als aktive, dominierende Kraft im eigenen Leben, mit dem Verlust der Verbindung zu den inneren Quellen der psychischen Energie, Motivationen, mit der aktiven Abkehr von der Verwirklichung seiner Potentiale.

Die durchgeführte Analyse erlaubt es, verallgemeinernd zu bemerken, dass es schwierig ist, die Entfremdung als einheitlichen Begriff zu verstehen. Es existiert ein Satz von Termini, der sich um den semantischen Gegensatz „vertraut-fremd“ zentriert, der allen europäischen Sprachen eigen ist. Diese Termini werden von verschiedenen Autoren unterschiedlich benutzt, vereinigen jedoch in ihrem Gebrauch allgemeine Probleme, die als Probleme der Wesensart des Menschen, als Nichtverwirklichung der Möglichkeiten seiner Entwicklung (seines Seins) bezeichnet werden können. Als Ursache für Entfremdung wird in praktisch allen Fällen die Unterordnung des Lebens des Menschen unter Mächte von äußeren Kräften genannt, die seiner Natur fremd sind, was zu einem Riss führt zwischen dem Wesen und der Existenz, dem Erlebnis der Unzufriedenheit, die sich aus der Nichtübereinstimmung mit der Pflicht ergibt. Der Mensch verliert die Verbindung mit den eigenen inneren Grundlagen oder der Natur, mit seinen Handlungen, mit seinem Eigentum, seiner Welt, mit anderen Menschen, aber auch mit den Grundlagen, die die Existenz des Menschen als solchem ermöglichen.

Ein ähnlicher Verlust der Verbindung kann sowohl erzwungen sein, errichtet unter dem Einfluss äußerer Umstände, die das Leben des Menschen durchdringen, als auch von ihm selbst gewählt sein. Dieser Verlust ist mit dem Auftreten der Reflexion verbunden, die, mit den Worten S. L. Rubinsteins, „als ob etwas anhält, den ununterbrochenen Prozess des Lebens unterbricht und den Menschen in Gedanken über seine Grenzen hinausführt. Der Mensch bekleidet eine Position außerhalb seiner selbst. Das ist ein entscheidender Wendepunkt. Hier beginnt entweder ein Weg zur seelischen Verwüstung, zum Nihilismus, zum moralischen Skeptizismus, zum Zynismus, zum moralischen Verfall... oder ein anderer Weg – zum Aufbau eines moralischen menschlichen Lebens auf einer neuen, bewussten Grundlage“ (Rubinstein, 2005, S. 366; übersetzt aus der russischen Ausgabe). Diese Unterscheidung erlaubt es, den paradoxen Schluss, zu dem K. Wilson (Wilson, 1956) gelangt, auf Anhieb zu verstehen: Die reflexive, gewählte Entfremdung des Outsiders (eine archetypische Gestalt der künstlerischen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jhds.) ist nicht der Endpunkt, sondern der Ausgangspunkt auf dem Weg zur Überwindung der Lebensbedingungen, in denen sich der moderne Mensch befindet und welche die Entfremdung erzeugen. Diese Überwindung

scheint auf einem Weg des Aufbaus neuer Wechselbeziehungen mit der Welt möglich, wo kein abstraktes, äußeres Ideal der Ausgangspunkt wird, sondern der Mensch selbst, als Subjekt seiner Aneignung und Verwirklichung.

4 Entfremdung und Sinn

Nicht wenige psychologische Stellungnahmen explizierten in größeren oder kleineren Schritten eine Verbindung zwischen der Entfremdung und dem Sinnverlust. Stärker herausgearbeitet sind die Vorstellungen über diese Verbindung in der existentiellen Personologie von S. Maddi.

In seinen frühen Arbeiten, fußend auf den Ansichten E. Fromm's und J. P. Sartre's, führt Maddi den Begriff „existentielle Neurose“ als einen chronischen Zustand ein, der durch eine Reihe von Symptomen charakterisiert ist (Maddi, 1967). Zu den kognitiven Symptomen zählen der Sinnverlust, die Unfähigkeit des Individuums, an die Wahrheit, an die Wichtigkeit, den Nutzen zu glauben, oder ein Interesse an einer beliebigen Tätigkeit zu finden, mit der er sich beschäftigt oder die er sich vorstellen kann. Von der affektiven Seite her ist die existentielle Neurose durch Gleichgültigkeit und Langeweile charakterisiert, aber auch durch Episoden der Depression, deren Häufigkeit im Laufe der Zeit abnimmt. Vom Standpunkt des Verhaltens, das mit diesem Zustand einhergeht, hält das Individuum ein niedriges oder mittleres Niveau der Aktivität aufrecht, die es entweder nicht selbst wählt, oder die es nach dem Prinzip des minimalen Aufwands an Anstrengung auswählt.

Laut Maddi ist ein Mensch, der an einer existentiellen Neurose leidet, von sich selbst und der Gesellschaft entfremdet, jedoch sind traditionelle Kennzeichen der Entfremdung von der Gesellschaft, wie heftige Unzufriedenheit mit den vorhandenen sozialen Bedingungen, Aufstand und ziviler Ungehorsam, keine Erscheinungen der existentiellen Neurose; im Gegenteil, laut Maddi kann ein Mensch, der versucht die Gesellschaft zu verändern, nicht als entfremdet bezeichnet werden. Als ein Beispiel eines existentiellen Neurotikers nennt S. Maddi Merceau – eine Figur des bekannten Romans „Der Fremde“ von A. Camus, der ein rein vegetatives Leben führt, das wie ein psychologischer Tod erscheint (ebenda, S. 314).

S. Maddi hebt die Teile der „prä-morbiden Persönlichkeit“ hervor, die zu einer existentiellen Neurose prädisponieren. Seiner Meinung nach besitzt ein Mensch mit einer existentiellen Neurose keine individualisierende Identität: Seine Identität ist übermäßig konkret und fragmentarisch, und stellt sich als eine Auswahl an sozialen Rollen und biologischen Bedürfnissen dar; von einem kognitiven Standpunkt aus ist

dieser Mensch von pragmatischer und materialistischer (fordernder) Einstellung; im affektiven Bereich verspürt er vor allem Unruhe und Furcht. Das Streben nach oberflächlichen zwischenmenschlichen Beziehungen von vertragsähnlichem Typ führt schlussendlich zu Einsamkeit und Enttäuschung. Übereinstimmend mit Maddi ist der prämorbid Typ dieser Persönlichkeit weit verbreitet. Obwohl solche Menschen nicht ungesund erscheinen, sind sie zur existentiellen Neurose prädisponiert, die bei Vorhandensein bestimmter Stressoren, wie die Drohung des nahenden Todes, eine Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung oder eine Konfrontation mit anderen Menschen, auftreten kann (Maddi, 1967).

In der Folge verzichtet S. Maddi (Maddi, 1998, 2005) auf den Begriff der prämorbid Persönlichkeit und verbindet die Entfremdung unmittelbar mit der existentiellen Neurose. Er unterscheidet 4 Formen, in denen sich die Entfremdung manifestiert:

1. Vegetativität – Unfähigkeit, an Wahrheit, Wichtigkeit oder Wertigkeit einer beliebigen, real verwirklichten oder scheinbaren Handlung zu glauben. Die Vegetativität ist nach Maddi die schwerste Form der existentiellen Erkrankung.
2. Kraftlosigkeit – Verlust des Glaubens eines Individuums an die eigene Fähigkeit, auf seine Lebenssituation Einfluss nehmen zu können, wobei jedoch die Empfindung ihrer Wichtigkeit erhalten bleibt. Dies erlaubt es, die Kraftlosigkeit als weniger schwere Form der existentiellen Erkrankung als die Vegetativität zu bezeichnen.
3. Nihilismus – Überzeugung vom Fehlen eines Sinns und einer Aktivität, die darauf ausgerichtet ist, die Sinnlosigkeit durch Beschäftigung mit destruktiven Positionen zu bekräftigen. Diese Form der existentiellen Neurose beinhaltet das Erleben eines gewissen Sinns – der Weg ist paradox, Antisinn – und ist verbunden mit Aktivität zu seiner Realisierung. Es erlaubt dies, Nihilismus als weniger ernste Form der existentiellen Erkrankung zu bezeichnen als Vegetativität und Kraftlosigkeit.
4. Abenteuerum – (S. Maddi benutzt auch den Begriff Crusadism) – erzwungene Suche nach Lebensfähigkeit, die zu gefährlichen, extremen Arten der Tätigkeit verleitet, um der Sinnlosigkeit des täglichen Lebens zu entgehen. Diese Form der existentiellen Erkrankung scheint weniger ernst, da sie mit Aktivität, der Suche nach neuen Beziehungen verbunden ist.

Bei der Analyse der vier Formen der Entfremdung, wie sie durch S. Maddi eingeführt wurden, fällt die Ähnlichkeit der Symptome der beschriebenen Vegetativität mit den Symptomen des Existentiellen Vakuums, wie sie V. Frankl beschreibt, auf. In beiden Fällen ist von

Apathie und Langeweile die Rede, die als Folge des Fehlens erlebter Sinnhaftigkeit auftreten. Das Abenteuerum stellt eine Variante dar, bei der sich Sinn zeigt und realisiert jenseits der Grenzen der Situationen, die das alltägliche Leben bilden, damit dieses Leben zu einem großen Teil sinnlos bleibt. Zum positiven Begriff, der dem Abenteuerum entspricht, gehört die Suche nach neuen Eindrücken (sensation-seeking; Zuckerman, 1979): die Grenze zwischen den Begriffen ist undeutlich, jedoch betont das Abenteuerum ein Element des Eskapismus, die Flucht vor dem sinnlosen Leben in ein nichtssagendes Risiko, während die Suche nach neuen Eindrücken eher verbunden ist mit der Suche und der Bestätigung existentieller Werte in neuen Tätigkeitsarten (Macbeth, 1988).

Das Konzept S. Maddis erweist sich als etwas breiter und entfalteter als die Vorstellung V. Frankls, sofern diese die Kraftlosigkeit und den Nihilismus als besondere Formen der existentiellen Erkrankung beinhaltet.

In den Worten Frankls reflektiert die Kraftlosigkeit eine Variante des Nicht-Bereitseins zur Verwirklichung von Sinn, ohne den, unabhängig von der Bereitschaft und der Fähigkeit, Sinn zu erfahren, das Individuum den Zustand des Sinnverlustes erleben wird. Aus diesem Grunde sind Skalen, die die Fähigkeit zur subjektiven Kontrolle über das eigene Leben und die Überzeugung der Möglichkeit seiner Kontrolle einschließen, als Subskalen in den Noetische Orientierungen Test (D. A. Leontiev, 1992) eingegangen, der Frankl's Konzept des existentiellen Vakuums operationalisiert und eine hohe internale Validität zeigt. Nihilismus stellt die entgegengesetzte Variante dar, in der der Mensch in einer Situation der Nichtbereitschaft zur Auffindung eines eigenen Sinns einen negativen Sinn verwirklicht. Nihilismus, Kraftlosigkeit und Vegetativität (Anhedonie) finden sich in der Liste der von A. Maslow (1999) herausgestellten Metapathologien, S. Maddi gibt keine ausführliche Begründung der gemeinsamen Herkunft der von ihm bearbeiteten vier Formen der Entfremdung, stützt sich jedoch auf Arbeiten von E. Fromm, in denen wesentliche Verbindungen der unterschiedlichen Formen der Entfremdung, die von S. Maddi beschrieben wurden, aufgedeckt werden.

Eine zweite Variante der Verbindung von Sinn und Entfremdung wird im Zuge der Theorie des Flow-Erlebens von M. Csikszentmihalyi vorgeschlagen. In der klassischen Arbeit „Flow-Erleben“ verwendet M. Csikszentmihalyi (Csikszentmihalyi, 1990) den Begriff Entfremdung als Bezeichnung sozialer Phänomene, die einer Entstehung des Zustandes des Flow-Erlebens hinderlich sind. Zu diesen Phänomenen zählt der Autor die Anomie gemäß E. Durkheim, als Verlust von Normen und Werten, aber auch die Entfremdung, die er als Eigentümlichkeit sozialer Bedingungen ver-

steht, unter denen die menschliche Tätigkeit einen extrinsisch motivierten Charakter trägt. Jedoch ist die Entfremdung in diesen frühen Arbeiten ein einfacher soziologischer Begriff, der nicht in Verbindung zum Sinn steht (siehe auch Mitchell, 1988).

In den späteren Arbeiten M. Csikszentmihalyis und seiner Schülerin J. Nakamura, die einen Zusammenhang des Flow-Erlebens mit dem Erlebnis von Sinnhaftigkeit über die Kategorie „Lebensengagement“ aufzeigen (Csikszentmihalyi & Nakamura, 2005), wird die Entfremdung umfassender betrachtet. Laut Nakamura (Nakamura, 2002) erscheint das bestimmende Charakteristikum des Lebensengagements als die Integration von aktiven und rezeptiven Arten des Ineinanderwirkens mit der Umwelt. Entsprechend diesem Parameter unterscheidet sich Engagement von drei anderen, weniger positiven Arten des Sich-In-Beziehung-Setzens mit der Welt.

Entfremdung oder Nichtdazugehörigkeit, verbunden mit Gleichgültigkeit oder Ignoranz, scheint vom Standpunkt der Beziehung aus als polarer Gegensatz zum Engagement und setzt eine aktive Abgeschiedenheit oder Trennung zwischen Subjekt und Objekt voraus. Bezüglich zwei anderer Arten der Wechselbeziehung wirken Subjekt und Objekt zusammen, scheinen jedoch nicht miteinander verbunden: Die Handlung und die Antwort darauf entsprechen sich nicht. Zum einen spiegelt die Handlung eines Subjekts die Fähigkeit zur Wahrnehmung des Objekts, zum andern zeigt die Unterordnung des Objekts die Fähigkeit des Subjekts, auf es einzuwirken (2002, S. 22-25). Sofern, in der Logik von M. Csikszentmihalyi und J. Nakamura, Engagement eine Bedingung für die Entstehung von Flow-Erleben ist, aus dem das Gefühl der Sinnhaftigkeit erwächst, trägt die Entfremdung in sich das „Anti-Flow“-Erleben und das Fehlen von Sinnhaftigkeit.

A. N. Leontiev nutzt den Begriff der Entfremdung im Kontext der Begründung unterschiedlicher Bedeutungen und des persönlichen Sinns. Die Quelle der Entfremdung scheint die gesellschaftliche Arbeitsteilung zu sein, die zum Nicht-Zusammenfallen der bewussten objektiven Bedeutungen und des persönlichen Sinns führt (individuelle Bedeutsamkeit dieser objektiven Bedeutung für das Subjekt). Nach A. N. Leontiev's Meinung kann das Nicht-Zusammenfallen des Sinns und der Bedeutung im individuellen Bewusstsein den Charakter echter Fremdheit zwischen Beiden bekommen, ja sogar ihren Gegensatz repräsentieren (2004, S. 116). Die Tätigkeit scheint entfremdet, wenn sie nicht durch sinngebende Motive motiviert ist. Entfremdung ist auf dem Niveau konkreter Tätigkeiten (Arbeit, Studium, Erholung, Gemeinschaft, Selbsterkenntnis) möglich, als auch auf dem Niveau des Lebens im Ganzen: Das Leben büßt Sinn ein, führt zur bloßen Befriedigung biologischer Bedürfnisse, und bringt ständig neue Arten der entfremdeten Tätigkeit hervor.

Hieraus folgt die These, dass Motive und Stimuli, die mit unspezifischen Bedürfnissen verbunden sind, den Tätigkeiten einen entfremdeten Sinn verleihen, welcher keine natürliche Verbindung zwischen ausgeführten Tätigkeiten und befriedigten Bedürfnissen darstellt, sondern künstliche Verbindungen repräsentiert, die von Autoritäten oder sozialen Systemen gestellt werden (siehe D. A. Leontiev, 1999, S. 199-201). Auf diese Weise bietet der tätigkeitstheoretische Zugang A. N. Leontiev's eine überzeugende Grundlage für die Bearbeitung des Begriffes der Entfremdung als Verlust des tätigkeitassoziierten Sinns, verbunden mit dem Fehlen aktueller sinnstiftender Motive bei einer jeweiligen Tätigkeit.

In der westlichen Tradition wird eine analoge Unterscheidung mit dem Gegensatzpaar intrinsische und extrinsische Motivation getroffen (siehe Ryan & Deci, 2002), aber die Entfremdung ist vor allem verbunden mit einem Verhalten, das unter Druck und äußerer Kontrolle vollzogen wird (Deci & Flaste, 1995, S. 7).

Auf diese Weise wurde in den drei betrachteten Zugängen die Verbindung der Entfremdung mit einer Störung des Eingebundenseins in bedeutsame Lebensbeziehungen dargestellt, deren Verwirklichung dem Individuum ein Gefühl der Sinnhaftigkeit seines Lebens geben würde sowie durch einen Ersatz in Form von Beziehungen, in denen die Eingebundenheit des Subjekts fehlt. Im letzten Teil kehren wir zur Ontologie der sinnhaften Realität zurück, um abschließend das von uns vorgeschlagene Modell zum Verhältnis von Sinnverlust und Entfremdung zu strukturieren und formieren.

5 Sinnhafte Entfremdung als Unterbrechung der Lebensbeziehungen

Infolge der Natur der sinnhaften Realität ist eine vollwertige Analyse der mit einem sinnhaften Leben oder der mit dem Sinnverlust verbundenen Phänomene nicht möglich, ohne den Kontext der Verbindungen mit der Welt zu berücksichtigen, durch die sich die Persönlichkeit manifestiert, festigt und verändert, und die auf die Persönlichkeit Einfluss ausüben. Die sinnhafte Realität – das ist vor allem die Realität der Verbindungen, die das Individuum mit verschiedenen Aspekten seiner Lebenswelt verbinden. Dank dieser Verbindungen entsteht das Gefühl des mit Sinn erfüllten Lebens – das Gefühl des Eingebundenseins in einen breiteren Kontext und seine intendierte Ausrichtung auf die Welt. Die Sinnhaftigkeit des Lebens steht in Beziehung zur Reichhaltigkeit der Verbindungen mit der Welt, besonders mit ihrer Vielfältigkeit und Strukturiertheit, Verbundenheit und daraus folgenden Kohärenz des Lebens als Ganzem. Die sinnhafte Regulierung ist ein System von Kriterien und Mechanismen

selbsterrichteter Lebenstätigkeiten, die darauf ausgerichtet sind, die Übereinstimmung mit den Verbindungen sicher zu stellen.

Eine Störung der Kohärenz und Verbindung zeigt sich im Phänomen der Entfremdung. Wir begegnen der Entfremdung dort, wo die Verbindungen mit der Welt für das Individuum den positiven Sinn verloren haben und sich nicht eignen, als energetische und sinnhafte Grundlage für vollwertige Handlungen in der Welt zu fungieren. Dies ist unter zwei Bedingungen der Fall: Zwang und Leere. Im ersten Fall, als Entfremdung in der Arbeit gut durch Marx illustriert, handelt es sich darum, dass Beziehungen, die das Leben des Individuums normalerweise reichhaltig strukturieren, erzwungen erscheinen, aufgenötigt, nicht selbst gewählt. In Handlungen, die von außen aufgenötigt werden, kann das eigene Wesen nicht verwirklicht werden, der Mensch bleibt entfremdet von den eigenen Tätigkeiten. Im zweiten Fall der mehr der Typologie der Entfremdung von S. Maddi und anderen existentialistischen Sichtweisen entspricht, gelingt es dem Individuum nicht, der Welt so zu begegnen, dass es in ihr einen Sinn finden kann. Die Unmöglichkeit, die eigenen Lebenstätigkeiten auf eine sinnhafte Grundlage zu stellen, bedingt ihren Aufbau auf andere, primitivere Grundlagen, die S. Maddi als den konformistischen Weg der Entwicklung der Persönlichkeit charakterisierte. In diesem Fall orientieren sich die Beziehungen des Individuums mit der Welt an biologischen Bedürfnissen und sozialen Normen. Die Eingebundenheit des Individuums in Handlungen mit der Welt (der Welt der Natur, der Welt anderer Menschen, der Welt der Kultur und der eigenen inneren Welt) erweist sich dann als begrenzt, sowohl quantitativ als auch qualitativ.

Der Begriff Entfremdung charakterisiert diese Situation in ihrem ontologischen Aspekt – als Zerfall der inneren und äußeren Verbindungen der Lebenswelt der Persönlichkeit, die das Leben des Individuums mit einem breiteren Kontext der Welt verbindet, mit der Gesellschaft, anderen Menschen und transzendenten Sphären. In den Entfremdungsbegriff eingeschlossen ist der Zerfall von Verbundenheit und Kohärenz.

Folglich sprechen wir hier von sinnhafter Entfremdung, um den nicht traditionellen Kontext, den dieser Begriff erfordert, zu bezeichnen, obwohl dies an sich (logisch) überflüssig ist, weil jede Entfremdung einen Zerfall sinnhafter – genauer sinnerzeugender – Verbindungen darstellt. Abgesehen von der allgemeinen, sinnhaften Entfremdung, die die Tatkraft insgesamt betrifft, kann man über die sinnhafte Entfremdung reden, die in einzelnen Sphären des Lebens oder bei einzelnen Arten der Tätigkeit auftritt, wie der Arbeits- oder der Studententätigkeit, Tätigkeiten, die der Gemeinschaft oder der Selbsterkenntnis dienen etc.

Unter phänomenologischen Aspekt wird diese Situation als Sinnverlust erlebt, existentielles Vakuum oder existentielle Frustration, als Fehlen eines sinnhaften Inhalts im Leben. Das Auftreten des Sinnverlustes nimmt Formen an, in denen die Nicht-Erfülltheit und Beschränktheit der Wechselbeziehungen mit der Welt vom Individuum durchlebt werden. Schließlich, unter tätigkeitstheoretischem Aspekt, ist das Erscheinungsbild des Zerfalls sinnhafter Verbindungen als konformistisch anzusehen, nach S. Maddi handelt es sich um eine Orientierung, die ihre motivationalen Grundlagen der Tätigkeit in der Befriedigung biologischer Bedürfnisse und der Ausfüllung sozialer Rollen findet.

Wir ziehen Bilanz. Die theoretische Bedeutung der vorgeschlagenen Analyse besteht in der Herstellung von Verbindungen zwischen der philosophischen Kategorie der Entfremdung und dem psychologischen Begriff des Sinnverlustes, was eine einheitliche theoretische Grundlage bietet, welche die voneinander getrennten empirischen Konstrukte, die die verschiedenen Seiten der Entfremdung fixieren, verbindet. Sinnverlust wurde früher als ein isoliertes, subjektives Phänomen erforscht; die aus unserer Untersuchung resultierende Verbindung liefert die (tätigkeits-)theoretische Grundlage für die Untersuchung der Korrelate und Voraussetzungen des Sinnverlustes. Die Betrachtung des Sinnverlustes als Form subjektiven Erlebens von Entfremdung erlaubt einen differenzierteren Zugang zur Diagnostik des Sinnverlustes auf der Ebene einzelner Sphären des Lebens. Erklärende Überlegungen bestätigen das empirisch Gegebene, das von den Autoren mit Hilfe einer modifizierten Methodik von S. Maddi für die Diagnostik verschiedener Aspekte der Entfremdung identifiziert wurde; eine Analyse des Empirischen geht jedoch über den Rahmen dieses Artikels hinaus.

Literatur

- Братусь, Б. С. (1988). Аномалии личности. М.: Мысль.
- Леонтьев, А.Н. (1972). Проблемы развития психики. М.: Изд-во Моск. ун-та.
- Леонтьев, А. Н. (1994). Философия психологии: из научного наследия / Под ред. А. А. Леонтьева, Д. А. Леонтьева. М.: Изд-во Московского университета.
- Леонтьев, А.Н. (2004). Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл.
- Леонтьев, Д. А. (1992). Тест смысложизненных ориентаций (СЖО). М.: Смысл.
- Леонтьев, Д. А. (1999). Психология смысла. М.: Смысл, 1999.

- Леонтьев, Д. А. (2005). Новые горизонты проблемы смысла в психологии. // Проблема смысла в науках о человеке (к 100-летию Виктора Франкла). Материалы международной конференции (Москва, 19-21 мая 2005 г.). М.: Смысл, 2005. С. 36-48.
- Мадди, С. (2005). Смыслообразование в процессах принятия решения // Психологический журнал. т. 26, № 6. С. 87-101.
- Маркович, М. (1989). Маркс об отчуждении // Вопросы философии, № 9. С. 36-51.
- Маркс, К. (1956). Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Гос. изд-во полит. лит.-ры. – 690 с. – С. 517-642.
- Маслоу, А. (1999). Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл.
- Мэй, Р. (1997). Любовь и воля. М.: РЕФЛ-Бук.
- Нюттен, Ж. (2004). Мотивация, действие и перспектива будущего. М.: Смысл.
- Осин, Е. Н. (2007). Чувство связности как показатель психологического здоровья и его диагностика // Психологическая диагностика, № 3, с. 22-40.
- Рубинштейн, С. (2003). Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер.
- Сартр, Ж.-П. (2000). Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика. – 639 с.
- Франкл, В. (1990). Человек в поисках смысла. М.: Прогресс.
- Франкл, В. (1997). Доктор и душа. СПб.: Ювента.
- Франкл, В. (1999). Социальные кризисы и воспитание ответственности // Здравый смысл, № 11. С. 78-88.
- Фрейд, З. (1989). Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы. – 400 с. С. 94-142.
- Фрейд, З. (1991). Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, «Мерани». – С. 193-350.
- Фромм, Э. (1998 а). Концепция человека у К. Маркса // Душа человека. М.: АСТ-Лтд.
- Фромм, Э. (1998 б). Психоанализ и религия // Иметь или быть. К.: Ника-Центр.
- Фромм, Э. (2005). Здоровое общество. М.: АСТ: Транзиткнига.
- Хайдеггер, М. (1993). Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. - М.: Республика. С. 192-220.
- Хайдеггер, М. (2002). Бытие и время. СПб: Наука. – 452 с.
- Ялом, И. (2000). Экзистенциальная психотерапия. М.: Независимая фирма «Класс».
- Csikszentmihalyi M. & Nakamura, J. (2003). The Construction of Meaning Through Vital Engagement. In C. L. M. Keyes & J. Haidt (Eds.), *Flourishing positive psychology and the life well-lived* (pp. 83-104). Washington DC: APA.
- Deci, E. & Flaste, R. (1995). *Why we do what we do*. New York: Penguin Books.
- Macbeth J. (1988). Ocean cruising. In M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi (Eds.), *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness* (pp. 214-231). Cambridge: Cambridge University Press.
- Maddi, S. R. (1967). The Existential Neurosis. *Journal of Abnormal Psychology*, 72 (4), 311-325.
- Maddi S. R. (1998). Creating Meaning Through Making Decisions. In P. T. P. Wong & P. S. Fry (Eds.), *The Human Search for Meaning* (pp. 3-26). Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Mitchell, R. G. Jr. (1988). Sociological implications of the flow experience. In M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi (Eds.), *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness* (pp. 36-59). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nakamura, J. (2002). *Sustaining engagement: continuity and change into later life*. Unpublished Ph.D. Thesis.
- Ryan, R. M., Deci E. L. (2002). An Overview of Self-Determination Theory: An Organismic-Dialectical Perspective. In E. L. Deci & R. M. Ryan (Eds.), *Handbook of Self-Determination Research* (pp. 3-33). New Haven: The University of Rochester Press.
- Schacht R. (1971). *Alienation*. NY: Anchor Books.
- Schacht R. (1994). *The Future of Alienation*. Chicago: University of Illinois Press.
- Schmitt R. (2005). *Alienation and Freedom*. Boulder: Westview Press.
- Tuveson, E. (1974). Alienation in Christian Theology. In P. P. Weiner (Ed.), *Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, 5 (1), 34-37.
- Wilson, C. (1956). *The Outsider*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Zuckerman, M. (1979). *Sensation seeking: Beyond the optimal level of arousal*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Allison, M. T. & Duncan, M. C. (1988). Women, work and flow. In M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi (Eds.), *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness* (pp. 118-137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Csikszentmihalyi M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper & Row.
- Korrespondenz-Adresse:
Dmitry Leontiev, Ph.D., Dr. Sc. Professor
Lomonosov Moscow State University
Psychology Department
Mokhovaya str. 11-5
Moscow 125009 Russia
dleon@smysl.ru