



## Abstract

In his best-selling book *Assholes. A Theory*, Aaron James presents his *good theory of assholeism* that actually is an entertaining reading. This paper ventures to connect James' approach to assholes with Alfred Adler's theory of overcompensation – the connection between these two rather different authors is the defining feature of assholes as someone who strictly acts against the modern idea of equality. This paper will open two issues for further research: Either, James' assholeism is the common psychological re-formulation of specific aspects of persons who overcompensate; or, James grasps (albeit perfunctorily) a new phenomenon of postmodernist times, that is ruthlessness.

**Keywords:** assholes, overcompensation, equality, common feeling, general will

**1.** Dass wir andere Menschen beschimpfen, kommt zwar je nach Gemütslage der fluchenden Person öfter oder weniger oft vor – dass geschimpft und verflucht wird, ist allerdings eine nicht zu leugnende Tatsache. Es ist auch durchaus spannend darauf zu verweisen, dass kulturell unterschiedlich geschimpft wird (s. z.B. Gauger 2012; Mohr 2013). Aaron James greift ein Schimpfwort heraus – ›asshole‹ – und stellt die These auf, dass wir mit ›Arschloch‹ etwas ganz Besonderes zum Ausdruck bringen. Wir drücken nicht nur unsere Verärgerung aus, was man auch mit ›Kretin‹ oder ›Trottel‹, ›Dumpfbacke‹ oder ›Matschhirn‹ etc. tun könnte. Nein, mit der Verwendung von ›asshole‹ wird mehr ausgedrückt – keine schlichte Verärgerung, sondern eine negative Charakterzuschreibung.

»The asshole is not just another annoying person but a deeply bothersome person – bothersome enough to trigger feelings of powerlessness, fear, or rage. To make matters worse, we may be unable to understand why exactly someone should be so disturbing. We may feel certain only that ›asshole‹ is a suitably unsavory name for this particular person.« (James, 2014, S. 3)

Personen, die richtigerweise als Arschlöcher zu titulieren sind, hinterlassen einen schalen Nachgeschmack, den die Gefühle von Machtlosigkeit, Angst oder Wut mit sich bringen. Dies dürfte eine soziale Tatsache sein, die im individuellen Erfahrungsschatz von uns allen liegt – vielleicht verwendeten wir bislang nicht systematisch das Wort ›Arschloch‹, um diese Erfahrung auf den Punkt zu bringen, sondern eher ›Egomane‹ oder gar ›Psychopath‹. Die drei Charakteristika des Arschlochs sind:

»The asshole: (1) allows himself to enjoy advantages and does so systematically; (2) does this out of an entrenched sense of entitlement; and (3) is immunized by his sense of entitlement against complaints of other people.« (James, 2014, S. 5)

Ein Arschloch ist jemand, der sich aus Gewohnheit vordrängelt, der prinzipiell seinen Gesprächspartner unterbricht, der im Kolonnenverkehr permanent die Spur wechselt oder der ständig auf die Fehler anderer Personen hinweist (s. James, 2014, S. 5). Es handelt sich hierbei allerdings nicht einfach nur um eine unsensible Person – auch die gibt es, und auch sie sind unangenehm genug – die Motivation des Arschloches ist eine andere – die sichere Überzeugung, etwas Besonderes zu sein und

über den Regeln des Anstandes zu stehen. Diese Überzeugung ist so tief verwurzelt, dass die Beschwerden der anderen einfach abperlen, denn im Inneren des Arschlochs läuft der Satz ab: ›Ich bin eben besonders‹.

Die Anforderungen an eine ›good theory of assholes‹ sind daher folgende:

»We are looking for (1) a stable trait of character, (2) that leads a person to impose only small or moderate material costs upon others, (3) but that nevertheless qualifies the person as morally repugnant.« (James, 2014, S. 12)

Eine wichtige Anmerkung stellt James noch vor die Definition und die notwendigen Bedingungen, denen seine Theorie genügen muss, um ernst genommen werden zu können:

»[A]ssholes are by and large men [...].« (James, 2014, S. 5)

Der ›female assholism‹ ist ein unterentwickeltes Phänomen. Frauen, die sich annäherungsweise so benehmen, dass sie die Definition von ›Arschloch‹ erfüllen, rubrizieren unter ›bitch‹. Wobei das annäherungsweise eine wichtige Einschränkung ist – die weibliche Sozialisation läuft der Herausbildung der Arschlochkriterien diametral entgegen (s. James, 2014, S. 90ff). Die ›bitch‹ lässt sich wie folgt fassen:

»A person counts as ›bitch‹, we may say, when, and only when, she systematically takes special advantages in interpersonal relations out of an entrenched sense of entitlement that leaves her open to the voiced or expressed complaints of other people, but immunized against their motivational influence.« (James, 2014, S. 92)

Um die moralische Dimension des ›assholism‹ zu verstehen, kontrastiert James das Arschloch mit ›fully cooperative people‹. Diese halten sich stets an die Regeln und gehorchen den

Erwartungen: sieht man vor einem Schalter beispielsweise eine Schlange, dann stellt man sich hinten an – außer im Fall eines dringenden Notfalls. Diesen wird die kooperative Person vorbringen, um schneller in der Schlange nach vorne zu gelangen. Der ›sense of entitlement‹, das ›Gefühl der/des Berechtigung/Anspruchs‹, lässt das Arschloch systematisch die Schlange überspringen.

»The asshole [...] sees no need to wait for special circumstances to come his way in the normal course of things. The asshole feels entitled to allow himself special advantages as he pleases systematically, across a wide range of social interactions. He cuts in line, *and* interrupts often, *and* drives without particular care, *and* persistently highlights people's flaws. He rides people with wearing comments – veiled criticism, insinuating questions, or awkward allusions to topics not normally discussed in polite company. He is often rude or more often borderline nasty. [...] Most important, the asshole gains special advantages from interpersonal relations, not by stroke of continuous luck, but because he regards himself as special. His circumstances are special in each case, because *he* is in them. If one is special on one's birthday, the asshole's birthday comes every day.« (James, 2014, S. 15f)

Man ist allerdings gemäß dieser Theorie noch kein Arschloch, nur weil man dann und wann das Gefühl hat, zu etwas Bestimmtem berechtigt zu sein bzw. einen Anspruch auf etwas erhebt. Allerdings muss dieses ›entitlement‹ erworben werden, so z.B. durch eine besondere Leistung oder ein besonderes Können, was ein hohes Gehalt oder eine Sonderzahlung rechtfertigt. Und, so schließt James (2014, S. 19) an, natürlich gibt es bezüglich der Antwort, was denn jemand wirklich verdient hat, Meinungsunterschiede, die nicht immer zu schlichten sind – demgemäß gibt es nicht zu schlichen

tende Meinungsunterschiede, wer denn ein Arschloch ist und wer nicht. Aber startet man den Streit darüber, wer als Arschloch zu gelten hat und wer nicht, so hat man die Definition bereits akzeptiert.

»For example, according to Lefty, Bill O'Reilly is an asshole. He is opportunistically exploiting working-class resentment. And according to Righty, O'Reilly is no asshole. He is heroically giving voice to working-class resentment. According to our theory, whether O'Reilly counts as an asshole depends on whether *he is in fact entitled* to act as he acts. People can disagree about that, given their background views about his social role and its value or disvalue, without disagreeing about what it is to be an asshole generally.« (James, 2014, S. 19)

Es ist weniger das Verhalten als solches, das uns vis-à-vis von Arschlöchern ärgert oder zur Verzweiflung bringt; aufgrund des Anspruchsdenkens und der Immunisierung gegen Kritik kommt dialektisch zum Ausdruck, dass sich das Arschloch für etwas Besseres und alle anderen für etwas Minderes hält (s. James, 2014, S. 27) – für ein Arschloch sind alle anderen Menschen nicht satisfaktionsfähig, sie sind bloß da und dürfen dieselbe Luft atmen.

An dieser Stelle taucht unwillkürlich die Frage auf: Die gegebene Definition akzeptierend, bin ich selbst ein Arschloch? James schlägt folgenden Reflexionstest vor:

»So as not to cast the very first stone, we had better start by asking about ourselves: Am I an asshole? Here is one possible test: If you would be willing to call yourself an asshole, this indicates that you are not in fact one. This particular test is flawed; as we have already observed, assholes often shamelessly own the name. Better (but still imperfect) is a test of shame: whether one is at all *worried* by the thought

that one counts as an asshole. To the extent that this thought – ›An asshole? Me? Really?‹ – prompts a sense of shame, perhaps with a felt need to take stock and reflect, one probably, to that extent, is not an asshole. [...] On the other hand, if the thought of counting as an asshole gives you no pause, if you retort ›whatever‹, or if you feel a stable sense of delight, this is evidence, albeit inconclusive, that you are an asshole. If you feel ambivalent, perhaps wondering whether there is some way to pull off being an asshole, you may be a borderline or half-assed asshole – not quite a proper, full-fledged asshole but nevertheless an important kind of asshole.« (James, 2014, S. 35f)

Je nachdem ob man Scham, Freude oder eine gewisse Ambivalenz empfindet, wenn man sich selbst als Arschloch bezeichnet, ist man entweder keines, oder eben doch, oder auf dem besten Weg dorthin, ein richtiges Arschloch zu werden. Aber der Test ist nicht perfekt. James (2014, S. 36) weist darauf hin, dass die komplexen Kriterien für Narzissmus gemäß dem DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) ›pretty good‹ sind, um als Arschloch-Test zu genügen, aber eben auch nicht perfekt. Nicht alle Arschlöcher sind narzisstisch und nicht alle Narzissten Arschlöcher; eine Deckung von ›assholism‹ und Narzissmus findet sich am ehesten beim ›piece of gold‹-Narzissmus.

Aus James' ›guter Theorie des Arschlochs‹ resultieren sozialphilosophische Überlegungen. James, der sich selbst als Linker bezeichnet, streut der kapitalistischen Gesellschaft Rosen.

»In general, a capitalist society widely relies on markets in the production and distribution of goods and services and in the allocation of capital. Instead of directing investment by centralized decision making, financial markets are trusted to put a society's savings for its most productive uses in the real economy. This gen-

eral reliance on markets can take numerous different institutional forms, according to how market outcomes are or are not regulated and according to what values.« (James, 2014, S. 144)

Der Kapitalismus basiert letztlich auf Kooperation. Natürlich ist da die Fiktion des grenzenlosen Wachstums, aber grosso modo, so James (2014, S. 157), funktioniert ein kapitalistisches Gesellschaftsganzes, indem Bedürfnisse entstehen und diese durch gesteigerte Produktion befriedigt werden. Produktion und Konsumption sind aufeinander abgestimmt, und der Unternehmer, der Produkte liefert und damit Kunden zufrieden stellt, darf moralisch (nicht nur ökonomisch) gerechtfertigt den Gewinn einstreichen.

»Any capitalist system will create powerful incentives for personal enrichment. This is how it gets people to do things that otherwise wouldn't be done. But the argument for a capitalist system needn't say more about such incentives, except that they do indeed work in getting people to do things that fulfill capitalism's larger framework of social promises. Yet capitalist systems only work within a larger framework of social cooperation. So we should say further things about the moral status of incentives and the conduct they induce. We should add, for instance, that people who respond to such incentives are potentially making a contribution, doing their part, and as a result do indeed have certain entitlements, for instance, to be paid what they were promised for services rendered or work done.« (James, 2014, S. 156f)

Das weichgespülte Bild vom Kapitalismus, das James entwirft, korrespondiert – unschwer zu erkennen – der ›fully cooperative person‹. Was nun, wenn in dieses kooperative System, in dem jeder nur den Teil vom Kuchen bekommt,

der ihm oder ihr zusteht, Arschlöcher auftreten?

»The proliferation of assholes suggests that Marx was wrong: capitalism is unstable but can give way to something worse.« (James, 2014, S. 148)

Es ist nicht das Auftreten von einem oder einigen wenigen Arschlöchern, die das kapitalistische System zu einem noch schlechteren machen. Es ist vielmehr das Durchsetzen des Denkens in nicht gerechtfertigten ›entitlements‹, das die kooperative Basis des Kapitalismus zu untergraben droht. ›Asshole capitalism‹ ist die Vision eines veritablen Verfalls der kapitalistischen Ordnung.

»The culture of an asshole capitalist system, as we will understand it, sends just this kind of *strong entitlement message*. Roughly, the message is that you can rightly get something for nothing or get rich without having to worry about the costs to others. This message creates powerful incentives for asshole-style reasoning and action, not just among those who are already assholes but among many who would otherwise be content to cooperate as equals in society.« (James, 2014, S. 145)

Jede Gesellschaft muss die Ausbreitung von ›assholery‹ eindämmen. Wenn die Denk- und Handlungsart nämlich überhandnimmt, so dass ohne viel Anstrengung viel oder sogar sehr viel zu haben ist, dann bleiben die kooperativen Personen zunächst auf der Strecke. Nach einiger Zeit werden diese allerdings nicht länger bereit sein, sich um ihren berechtigten Teil bringen zu lassen – sie werden zu denken beginnen wie Arschlöcher, denn »cooperation is fragile« (James, 2014, S. 149). Obwohl sie damit nicht notwendigerweise zu Arschlöchern mutieren, wird doch eine Geisteshaltung zu dominieren beginnen, die das friktionsfreie

Funktionieren einer kapitalistischen Gesellschaft verunmöglicht (s. James, 2014, S. 147). Es kann zu ›collapse‹, ›deterioration‹, ›crisis‹ und ›systemic dysfunction‹ kommen (s. James, 2014, S. 149). James hält auch fest, dass ›Schamkulturen‹ die Ausbreitung des Arschlochtums tendenziell verunmöglichen – beispielsweise wird in Japan antisoziales Verhalten, wie man es an Arschlöchern beobachten kann, sofort gesellschaftlich sanktioniert und dadurch weitestgehend verhindert.

**2.** Von einem, an sich nicht besonders beeindruckenden, Menschen wie ein Nichts behandelt zu werden, löst das schlechte Gefühl aus, das nach einer Kommunikation bzw. Konfrontation mit einem Arschloch zurückbleibt. Nicht dass das Arschloch schamlos mehr für sich fordert, ist der Grund für die moralische Empörung, das Niedergeschlagen-Sein oder die Wut, sondern dass der Kodex gebrochen wurde, dass alle Menschen gleich sind.

»That is why otherwise coolheaded people fall into a fit of rage or lash out at the asshole: they are fighting to be recognized. They are *not* fighting for the small benefit of having the asshole move to the back of the line or, more generally, for a slightly more fair distribution of the benefits and burdens of cooperation. The person taking a stand against the asshole is fighting to be registered in the asshole's point of view as morally real. She struggles not simply to be heard but to be seen. She struggles to be seen [...] as ›one among others equally real.« (James, 2014, S. 27)

Die prinzipielle Gleichheit aller Menschen durch Geburt ist ein zentrales Thema der neuzeitlichen politischen Philosophie (s. Cassirer, 2012). James lässt mehrere Namen fallen – Kant, Hegel und Sartre –, doch scheint seine

Theorie des Arschlochs und auch der oben diskutierte Kontrast ›asshole‹ vs. ›fully cooperative person‹ von Jean-Jacques Rousseau inspiriert sein. In Rousseaus Werk findet sich die Unterscheidung von ›amour de soi-même‹, die natürliche Selbstwertschätzung einer Person, und ›amour propre‹, die potenziell destruktive Besorgnis um sozialen Rang und Stellung (s. James, 2014, S. 24). James lässt dieser Grundbestimmung folgenden Absatz folgen:

»According to Rousseau, healthy self-love does not require comparing oneself to others at all; feeling worthy does not necessarily involve feeling superior to someone. Yet we invariably and rightly do care about how we are regarded by others in our social relationships. If the way of the world is often simply to compete for status, to try to better someone, Rousseau vividly explains how this gives rise to untold personal misery and grave social ills. Even so, nothing in the human social condition per se requires status competition. Instead, Rousseau suggests, we can acknowledge each person's need for status recognition without treating anyone as either better or worse than another; we need only recognize each as fundamentally equal.« (James, 2014, S. 24)

James geht nicht näher auf Rousseaus dichotome Trennung von ›amour propre‹ und ›amour de soi-même‹ ein. Allerdings bietet Rousseaus politische Philosophie tatsächlich einen Anknüpfungspunkt, der die oben genannten Gefühle der Wut, der Enttäuschung etc., die der Arschloch-Kontakt bei Nicht-Arschlöchern hinterlassen, gut erklären hilft.

Der amerikanische Philosoph Arthur Herman legt mit *The Cave and the Light* einen interessanten intellektuellen Spaziergang durch die europäische Geistesgeschichte vor. Wie der Titel untrüglich verrät, ist die paradigmatische Matrix, vor der Herman die Theorien und Er-

eignisse von ca. 2000 Jahren diskutiert, die idealistische Position des Platon im Gegensatz zur empirischen Position des Aristoteles. Im Gang durch die Jahrhunderte stößt Herman auch auf Jean-Jacques Rousseau und arbeitet heraus, dass Rousseaus politische Philosophie dem Grundkonsens seiner Zeitgenossen diametral entgegengesetzt ist – Rousseau ist nämlich Platoniker.

»The Enlightenment rested its entire worldview on Locke's updating of Abelard's dictum (ultimately derived from Aristotle) that we must understand in order to believe. Rousseau told eighteenth-century Europe that it had its priorities backward, it is not our reason or our understanding that allows us to change the world, but our passions, our emotional commitment to an idea or cause. Building for the future therefore must be about cultivating the passions and the feelings, not the mind, so that we can embrace the life of virtue (literally) body and soul.« (Herman, 2013, S. 394)

Während Diderot und Voltaire Zweifel ob der waghalsigen Thesen von Rousseau hegen (s. Herman, 2013, S. 388), lässt sich der junge Schweizer nicht beirren. Seine Quelle ist der im aristotelischen 18. Jahrhundert stark verachtete *Staat (Politeia)*. So wie Platon gegen Athen und dessen schlechte Sitten aufbegehrt – immerhin verurteilten die Athener Bürger den von ihm so verehrten Lehrer, Sokrates, zum Tode –, ereifert sich Rousseau gegen seine Zeitgenossen. Dies fällt bei Rousseau mit einer früher, sehr harschen Kapitalismuskritik zusammen (s. Herman, 2013, S. 387f). In seinem 1755 erschienen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* schreibt er empört:

»Der Mensch ist frei geboren, und überall ist er in Ketten.« (Rousseau, 1987, S. 193)

Es ist das Privateigentum, das das Übel über die Menschheit gebracht hat und die Menschen in Abhängigkeitsverhältnisse wirft, die später auch Marx nicht anders als als »Ketten« bezeichnen können wird, die revolutionär zu zerreißen sind. Doch hier soll weniger dieser Aspekt von Rousseaus politischer Philosophie diskutiert werden, sondern sein emphatisches Verständnis von Gemeinschaft.

Rousseau stellt, Platon folgend, die These auf, dass wir umso glücklicher sind, je weniger wir haben – und nicht nur glücklicher, sondern auch gesünder, stärker und moralisch gefestigter. Je weniger wir über unsere eigenen egoistischen Bedürfnisse nachdenken und je mehr wir über die Bedürfnisse der anderen und der Gruppe nachdenken, desto mehr wird sich die innere Menschlichkeit und die Tugendhaftigkeit zeigen (s. Herman, 2013, S. 391). Der starke Schluss aus diesen theoretischen Setzungen liegt auf der Hand:

»If men are to be happy, love of self must be replaced by the love of community.« (Herman, 2013, S. 391)

Rousseau macht daher in den spartanischen Idealen ein anzustrebendes Ziel aus – weniger allerdings wegen der kampfesüchtigen Grausamkeit, für die die Kämpfer aus Sparta auch bekannt sind, sondern wegen des Aufgebens der Eigenliebe zugunsten der Liebe zur Gemeinschaft (s. Herman, 2013, S. 393). Diese politische Vision formuliert Rousseau im 1762 erschienen *Contract Social*. Der hier eingeführte »allgemeine Wille« geht dem individuellen Willen voraus; der individuelle Wille hat durch Zwang dem allgemeinen Willen zu folgen, ansonsten ist der Mensch nicht frei (s. Rousseau, 1987, S. 199). Der Gesellschaftsvertrag lässt sich seinem Wesen nach in folgendem Satz kondensieren:

»Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf. An die Stelle der einzelnen Person jedes Vertragsschließenden setzt solcher Gesellschaftsvertrag sofort einen geistigen Gesamtkörper, dessen Mitglieder aus sämtlichen Stimmabgebenden bestehen, und der durch ebendiesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält.« (Rousseau, 1987, S. 197)

Der Gesellschaftsvertrag macht es für alle gleich.

»[U]nd weil das Verhältnis für alle gleich ist, so hat niemand ein Interesse daran, es den anderen drückend zu machen« (Rousseau, 1987, S. 196).

Mit dem allgemeinen Willen erreicht Rousseau ein Argumentationsniveau, das sein Beharren auf der Empathie als Gegenimpuls zu bösertigem und gemeinem Verhalten übertrumpft (s. Rousseau, 1987, S. 191f).

Genauso wie Platons Staatsideen im Keim totalitäre Züge tragen, ist auch Rousseau davor nicht gefeit. Herman macht darauf aufmerksam:

»It's worth remembering that Platonism lends itself to conspiracy theories. The belief that appearances deceive easily grows into the conviction that they deceive for a reason: that hidden manipulators want to keep us in the cave and want, literally, to keep us in the dark. Rousseau himself suffered from a lifelong fear that enemies were constantly working to undercut his success – the same people who were working to keep the world corrupt and unjust. Robespierre believed the same thing. When the National Assembly abolished the monarchy in 1792 and the rest of Europe turned to put

Lois XVI back on his throne, Robespierre's utopian hopes became fused with Rousseau's paranoid style. The result would be the Reign of Terror.« (Herman, 2013, S. 403)

Robespierre kann daher als der erste Diktator gelten. Er regierte nicht von Gottes Gnaden, sondern als das lebendige Ebenbild des allgemeinen Willens. Aber dieser Nebengedanke soll nicht davon ablenken, dass Rousseau auch in einem anderen Punkt seinen aristotelischen Zeitgenossen widersprochen hat – der Mensch mag zwar ein ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*) sein, aber am besten ist der Mensch doch allein. Am Ende seines Lebens formuliert Rousseau in seinen Exil Gedanken zur Innerlichkeit, die die Romantiker wenige Jahre danach aufgreifen werden und sich ganz in ihr Inneres wenden (s. Herman, 2013, S. 414; Safranski, 2013).

James geht in seiner Theorie des Arschlochs noch kursorischer auf Rousseaus allgemeinen Willen ein, als dies in dieser Untersuchung passiert ist – das obige Zitat fällt mit seiner diesbezüglichen Diskussion zusammen. Dennoch schwingt die Auffassung, dass wir alle gleich und Teile eines gesellschaftlichen Körpers sind, in James' Argumentation mit. Personen, die Grundüberzeugungen durch einen übermäßig ausgeprägten ›sense of entitlement‹ unterlaufen, als Arschlöcher zu bezeichnen und damit sozial zu sanktionieren, lässt sich durchaus auf einer Linie mit Rousseaus Auffassung verstehen, dass Egoisten in ihre Bahnen verwiesen und unter den allgemeinen Willen zu bringen sind – und sei es auch gewaltsam, schließlich können Egoisten nur derart zu freien Bürgern gemacht werden.

Die Dialektik von Individuum und Gesellschaft ist – und hier begibt man sich auf psychologisches Terrain, soll doch ›assholism‹ vs. ›cooperation‹ ein Persönlichkeitstrait sein – ein

Kernthema von Alfred Adlers Individualpsychologie. Es darf vermutet werden, dass A. James wesentlich stärker von diesem Autor beeinflusst ist, als von Rousseau, sind Adlers Gedanken doch spätestens durch den berühmten G.W. Allport in den USA bekannt (s. z.B. Allport, 1983, S. 55, wo ein ausdrückliches Bekenntnis zur Philosophie von Alfred Adler zu finden ist).

**3.** Rousseaus ›allgemeiner Wille‹ ist ein Konstrukt, das letztlich schwierig zu ergründen ist, und sollte es je ergründet sein, so erweist sich dessen Operationalisierung als nicht minder schwierig. Wer bestimmt, was der allgemeine Wille ist? Ist es ein Gemeinschaftsbeschluss, der abstimmungsfähig ist? Wenn er abgestimmt wird, fällt der empirisch konstituierte allgemeine Wille dann tatsächlich mit dem metaphysisch angesetzten ›allgemeinen Willen‹ zusammen? Diese und ähnliche Fragen haben Adler (1933i, S. 555) wohl dazu veranlasst, das Gemeinschaftsgefühl als Finalität zu verstehen, dem die Individuen ›sub specie aeternitatis‹ zustreben – ein weiser Schachzug angesichts des tatsächlichen Unwissens, was denn alle Menschen wollen. Allerdings birgt auch diese idealtypische Konzeptualisierung einigen Druck auf die Menschen.

»Da [Adler] in der ›Gemeinschaft sub specie aeternitatis‹, also in der Vision einer ›vollendeten‹ Gemeinschaft am ›Ende aller Zeiten‹, die höchste Finalität erblickt, bringt er das Individuum gewissermaßen in ›Zugzwang‹: Es hat, will es (in Adlers Augen) ›gesund‹ sein, sein Tun auf das Wohl der anderen, und zwar der ›Summe‹ der anderen, also der ganzen Menschheit zu richten.« (Stephenson, 2011, S. 71)

Was bei Rousseau die Freiheit war, mutiert bei Adler zur (psychischen) Gesundheit. Das Individuum

leidet, wenn seine Stellungnahmen zu den Aufgaben des Lebens ›sozial unnützlich‹ sind, wenn es ein Macht- und Geltungsstreben als Antwort auf den Minderwertigkeitskomplex entwickelt. Ganz wie von James beschrieben, lebt sich dieses Individuum als etwas Besonderes aus.

In *Menschenkenntnis*, aus dem Jahr 1927, lässt sich die Bedeutung des Gemeinschaftsgefühls in Adlers Denken deutlich ablesen.

»Wir können einen Menschen nicht besser beurteilen, als indem wir die Idee des Gemeinschaftsgefühls an seine ganze Haltung, an sein Denken und Handeln heranbringen und sie daran messen. Dieser Standpunkt scheint uns deshalb so sicher, weil die Stellung jedes Einzelnen innerhalb der menschlichen Gesellschaft ein tiefes Gefühl für die Zusammenhänge des Lebens erfordert und mitbringt, demzufolge wir mehr oder weniger dunkel, manchmal auch ganz klar fühlen und wissen, was wir den andern schuldig sind.« (Adler, 1927a, S. 139)

Adler hebt das Gemeinschaftsgefühl vom bloß Gefühlsmäßigen ab, es ist für ihn, Wittgensteins Begriff anders fassend, eine Lebensform.

»Wenn wir sagen, es ist ein Gefühl, so sind wir sicherlich dazu berechtigt. Aber es ist mehr als das, es ist eine Lebensform, es ist eine ganz andere Lebensform als bei einem Menschen, den wir als antisozial bezeichnen. Diese Lebensform ist nicht nur äußerlich zu fassen, ist nicht so zu verstehen, als ob sich hier nur eine angelernte Art des Lebens kundtun würde. Es ist viel mehr. Ich bin nicht in der Lage, es ganz eindeutig zu definieren, aber ich habe bei einem englischen Autor eine Wendung gefunden, die klar zum Ausdruck bringt, was wir zu unserer Erklärung beitragen könnten: ›Mit den Augen eines anderen zu sehen, mit den Ohren

eines anderen zu hören, mit dem Herzen eines anderen zu fühlen.« (Adler, 1928f, S. 315)

Die berühmte Formulierung, dass das Gemeinschaftsgefühl darin liegt, mit den Augen eines anderen zu sehen, mit den Ohren eines anderen zu hören und mit dem Herzen eines anderen zu fühlen, übernimmt Adler von einem mir leider unbekanntem englischen Autor – und bindet diese Formulierung so sehr in sein eigenes Denken ein, dass eine kurze Internet-Recherche alle Treffer diese Worte als von Adler formuliert darstellen. Wie dem auch sei – im Gegensatz zu James zieht Adler aus der Beurteilung, wie sich eine Person zu anderen verhält, nicht eine moralische, sondern eine soziale Konsequenz.

»Der Charakter eines Menschen ist uns nie die Grundlage zu einer moralischen Beurteilung, sondern eine soziale Erkenntnis, wie dieser Mensch auf seine Umwelt wirkt und in welchem Zusammenhang er mit ihr steht.« (Adler, 1927a, S. 155)

Adlers Definition des Gemeinschaftsgefühls lässt sich, um hier einige weitere Bemühungen um diesen Begriff wiederzugeben, wie folgt fassen:

»Gemeinschaftsgefühl« meint das *Gewahrwerden einer unauflöselichen Bezogenheit* zwischen Teil und Ganzem, zwischen Kind und Familie, zwischen dem einzelnen Menschen und der Menschheit, zwischen Einzelwesen und der Summe aller Wesen, zwischen Seiendem und Sein. *Diese unauflöseliche Bezogenheit betrifft die niemals in eine Einseitigkeit auflösbaren Wechselwirkungen zwischen Teil und Ganzem, also zwischen Individuum und Gemeinschaft.*« (Stephenson, 2011, S. 71f)

Adler spannt das Individuum, mehr noch dessen psychische Gesundheit in die Matrix von Fiktion der Überlegenheit und ihrer Gegenfikti-

on ein, aus dem das Gemeinschaftsgefühl wachsen kann (s. Sindelar, 2011, S. 88) – wobei Adler den Begriff ›Fiktion‹ von Hans Vaihinger übernimmt (s. Ansbacher & Ansbacher, 1982, S. 90; Rieken, 2011, S. 62f). Das Gemeinschaftsgefühl ist Ausdruck der Gleichwertigkeit aller Menschen.

»Das Gemeinschaftsgefühl ist das Ergebnis einer günstigen psychischen Entwicklungsbeziehung zur Überwindung des Minderwertigkeitsgefühls in sozial verträglicheren und nützlicher Weise, das Ausmaß an Gemeinschaftsgefühl das Maß der seelischen Gesundheit. Mit dem Gemeinschaftsgefühl erhält das Leben des Einzelnen seinen Sinn, der dem Zustand der psychischen Gesundheit innewohnt. Dieser Sinn des Lebens ist aber keinesfalls die Aufopferung des Einzelnen für den Anderen oder die Gemeinschaft, in der Fiktion, dass sicher geliebt wird, wer gebraucht wird, sondern eine Position der sozialen Gleichwertigkeit, in der der Einzelne von der Gemeinschaft genauso profitiert wie sie von ihm.« (Sindelar, 2011, S. 89)

Das Individuum, das seine Strebungen dem Gemeinschaftsgefühl einzugliedern versteht, sprengt die Festung des Ich und ist mehr als bloße Mitmenschlichkeit:

»[Das Gemeinschaftsgefühl] bedeutet Sachlichkeit, Logik im Denken, Bereitschaft zur Leistung, zur Hingabe an das Erlebnis der Natur und der Kunst, Bereitschaft zu Verantwortung.« (Schimmer, 2001, S. 42)

James' ›fully cooperative person‹ kommt dieser Beschreibung ziemlich nahe. Die kooperative Person handelt nicht angetrieben von einem Helferkomplex, hinter dem oft genug das Ausleben von Macht- und Geltungsstreben steckt. Die kooperative Person leistet vielmehr ihren Beitrag zur Gemeinschaft und erwirbt so die

›entitlements‹, die dann auch berechtigt eingefordert werden.

So wie James die ›fully cooperative person‹ mit dem ›asshole‹ kontrastiert, findet sich bei Adler eine Lebensform, die dem Gemeinschaftsgefühl entgegensteht – das Individuum, das überkompensiert. Überkompensation und Gemeinschaftsgefühl entspringen als Stellungnahmen dem ursprünglichen Antrieb jedes Individuums, dem Minderwertigkeitsgefühl.

»[Man muss annehmen], dass am Beginn jedes seelischen Lebens ein mehr oder weniger tiefes Minderwertigkeitsgefühl steht. Dies ist die treibende Kraft, von der alle Bestrebungen des Kindes ausgehen und sich entwickeln, die ein Ziel erfordert, von dem das Kind alle Beruhigung und Sicherstellung seines Lebens für die Zukunft erwartet und die einen Weg einzuschlagen zwingt, der zur Erreichung dieses Zielles geeignet erscheint.« (Adler, 1927a, S. 72)

Das Minderwertigkeitsgefühl markiert den Ausgangspunkt der menschlichen Zielstrebigkeit – es geht durchaus darum, die Minderwertigkeit zu überwinden. Welche Ziele auch immer sich ein Individuum konkret setzt (was durchaus auch unbewusst stattfinden kann) – es ist nicht denkbar, dass ein Individuum keinerlei Ziele verfolgt. Die Teloshaftigkeit ist ein Grundcharakteristikum des Menschseins (s. Rieken, 2011, S. 60f). Adler (1927a, S. 75; S. 81 etc.) bezeichnet die ›Zielstrebigkeit der Psyche‹ als ›Grundtatsache‹. Die Überwindung der Minderwertigkeit, die Kompensation, ist ebenfalls eine Grundtatsache des Psychischen.

»[A]lles Psychische ist Kompensation.« (Sperber, 1987, S. 120)

Das zu erreichende Ziel pendelt zwischen Gemeinschaftsgefühl und Macht- oder Geltungsstreben. Das Geltungsstreben, in dem die Minderwertigkeit zu kompensieren versucht wird,

kann allerdings ›überspitzt‹ und ›ins Krankhafte gesteigert‹ werden – hier spricht Adler (1927a, S. 76) von ›Überkompensation‹.

»Solchen Kindern werden die gewöhnlichen Beziehungen ihres Lebens nicht genügen. Sie werden, ihrem hochgesteckten Ziel entsprechend, zu großen, auffallenden Bewegungen ausholen, Mit einer besonderen Hast, mit starken Impulsen, die weit über das gewöhnliche Maß hinausgehen, ohne Rücksicht auf ihre Umgebung, suchen sie ihre eigene Position sicherzustellen. Auf diese Weise werden sie auffallend, greifen störend in das Leben anderer ein und nötigen sie naturgemäß, sich zur Wehr zu setzen. [...] Denn mit ihrem Ehrgeiz, den sie in der Kindheit durchaus nicht so lenken und betätigen können, dass er fruchtbar wird, sondern den sie gewöhnlich überspitzen, werden sie immer anderen Menschen störend in den Weg treten. Später gesellen sich gewöhnlich noch andere Erscheinungen hinzu, die im Rahmen eines sozialen Organismus, wie es die menschliche Gesellschaft sein soll, schon Feindseligkeit bedeutet. Hierher gehören vor allem Eitelkeit, Hochmut und ein Streben nach Überwältigung des andern um jeden Preis, was sich auch so darstellen kann, dass das Individuum selbst gar nicht mehr höher hinaufstrebt, sondern sich damit begnügt, dass der andere sinkt.« (ebd., S. 76)

So wie Adler findet James (2014, S. 96ff) die Entstehungsbedingungen in der Sozialisation – allerdings verzichtet James auf eine Grundcharakterisierung der *conditio humana*. Die Beschreibung des überkompensierenden Individuums – von den großen Gesten bis hin zum störenden-in-den-Weg treten – lässt durchaus an jene Personen denken, die einen übermäßig ausgeprägten ›sense of entitlement‹ ausleben.

4. Es lässt sich festhalten, dass die Verletzung des Gemeinschaftsgefühls durch den ›sense of entitlement‹ als Kerndefinition des ›assholism‹ eine Korrespondenz in Adlers Begriff der Überkompensation findet. Ebenso bemerkenswert ist die dichotome Gegenüberstellung von zwei Persönlichkeitstypen – einerseits diejenige Person, die kooperativ ist bzw. das Gemeinschaftsgefühl in die psychische Dynamik zu integrieren weiß, und andererseits diejenige Person, die als etwas Besonderes nicht kooperiert bzw. das Gemeinschaftsgefühl mit Füßen tritt und ein übermäßiges Geltungs- und Machtstreben auslebt.

Ziehen wir nun ein weiteres Zitat von Adler heran, dann dürfte sich eine Nichtübereinstimmung zwischen Überkompensierenden und Arschlöchern ergeben:

»Eine solche Stellungnahme zum Leben ist aber nicht nur für die Umgebung störend, sie wird sich auch dem Träger dieser Erscheinungen selbst unangenehm fühlbar machen, indem sie ihn mit den Schattenseiten des Lebens so sehr erfüllt, dass ihm daraus keine rechte Lebensfreude sprießt.« (Adler, 1927a, S. 77).

Das überkompensierende Individuum hat also keine besondere Lebensfreude, was sich laut James von den Arschlöchern nicht sagen lässt – sie fühlen sich berechtigt, andere als minderes Volk zu behandeln und sich selbst als etwas Besonderes zu empfinden.

Es ist verlockend die These zu vertreten, dass James eine verkürzte Sicht der Überkompensation formuliert und auf hohem Niveau über die konservativ- bzw. reaktionär-republikanische Szene in den USA raunzt. Es ist aber nicht minder verlockend zu fragen, ob sich in James Büchlein nicht mehr versteckt, nämlich die Beschreibung eines sozialen Phänomens, das eine Erscheinung des späten 20. und begin-

nenden 21. Jahrhunderts ist – die neue Rücksichtslosigkeit. Simmel (2015, S. 140) analysiert im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts die Rücksichtslosigkeit als Phänomen, das auf der Seiten der Herrscher auftritt. Doch in Zeiten der vorangeschrittenen Demokratisierung mutiert die Rücksichtslosigkeit des Herrschers zumindest im westlichen Kulturraum zu einer obsoleten Frage. Ist die Rücksichtslosigkeit auf die Bürger übergegangen, die untereinander im Streit stehen?

Für Beck (1986) riskiert das Individuum in der fortgeschrittenen Moderne seine Existenz insofern, als die traditionellen Bindungen entweder vollkommen aufgelöst sind oder im Begriff stehen, auf den Misthaufen der Geschichte entsorgt zu werden, womit die Individuen keine verbürgten Entscheidungen vorfinden, sondern ihre Biographie selbst schreiben müssen. Diese Unsicherheit begünstigt zweifelsohne die Abnahme von solidarischen Handlungsmustern. So spricht Kirsch (1998, S. 179) von einer abnehmenden Hilfsbereitschaft, von Solidaritätsverlust und ›kalter‹ Rücksichtslosigkeit, die in modernen Gesellschaften zunehmen, was zu einem potenziellen Verfall des gesellschaftlichen Zusammenhalts führen kann.

Der ›sense of entitlement‹ ließe sich also auf die steigende Rücksichtslosigkeit zurückführen, und diese ist nicht notwendigerweise eine Überkompensation der Minderwertigkeit. Damit ist James' Theorie Ausdruck einer Hoffnung: Lässt sich das ›Arschloch‹ noch negativ definieren, dann ist die Rücksichtslosigkeit noch nicht die dominante gesellschaftliche Motivations- und Handlungsweise. Doch die Entscheidung, ob man James' Theorie als oberflächliche Anwendung von Adlers Überkompensation oder als Erfassen eines eigenen Phänomens verstehen soll, das als das kritische Hinterfragen einer personifizierten Rücksichtslosigkeit definiert werden sollte, führt rasch vor

den alten Disput: Muss man die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern, damit der Mensch gut werde, oder muss man die Menschen ändern, damit die Gesellschaft gut werde. Wahrscheinlich wird man nicht umhinkommen, an beiden Schrauben gleichzeitig zu drehen.

## 5. Literaturverzeichnis

- Adler, Alfred (1927a). *Menschenkenntnis. Alfred Adler Studienausgabe Band 5* (herausgegeben von Jürg Ruedi). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- Adler, Alfred (1928f). Kurze Bemerkung über Vernunft, Intelligenz und Schwachsinn. In Alfred Adler, *Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913-1937). Alfred Adler Studienausgabe Band 3* (S. 314-320) (herausgegeben von Gisela Eife). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Adler, Alfred (1933i). Über den Ursprung des Strebens nach Überlegenheit und des Gemeinschaftsgefühls. In Alfred Adler, *Persönlichkeitstheorie, Psychopathologie, Psychotherapie (1913-1937). Alfred Adler Studienausgabe Band 3* (S.550-559) (herausgegeben von Gisela Eife). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Ansbacher, Heinz L. & Ansbacher, Roswita (1982). *Alfred Adlers Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften mit einer Einführung von Ernst Bornemann*. (3., erg. Aufl.) München & Basel: Reinhardt.
- Allport, Gordon W. (1983). *Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*. New Haven & London: Yale University Press.
- Beck, Ulrich (1986). *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: edition suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (2012). *Vom Mythos des Staats*. Hamburg: Meiner.
- Gauger, Hans-Martin (2012). *Das Feuchte und das Schmutzige: Kleine Linguistik der vulgären Sprache*. München: C.H. Beck.
- Herman, Arthur (2013). *The Cave and the Light. Plato versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Western Civilization*. New York: Random House.
- James, Aron (2014). *Assholes: A Theory*. New York: Anchor Books (Random House).
- Kirsch, Guy (1998). Moral und Rational Choice. In Günther Lüschen (Hrsg.), *Das Moralische in der Soziologie* (S.169-189). Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Mohr, Melissa (2013). *Holy Sh\*t: A Brief History of Swearing*. Oxford: Oxford University Press.
- Rieken, Bernd (2011). Das Minderwertigkeitsgefühl und seine Kompensation; Wirk- und Zielursache, Fiktionalismus. In Bernd Rieken, Brigitte Sindelar & Thomas Stephenson (Hrsg.), *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis* (S.55-64). Wien, New York: Springer.

Rousseau, Jean-Jacques (1987). Die Realisierung des allgemeinen Willens durch Demokratie. In Norbert Hoerster (Hrsg.), *Klassische Texte der Staatsphilosophie* (S.189-212). München: dtv wissenschaft.

Safranski, Rüdiger (2013). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. (5. Auflage) Frankfurt a.M.: Fischer.

Simmel, Georg (2015). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. (Nachdruck) Villingen-Schwenningen: nexx.

Schimmer, Leopold (2001). *Individualpsychologische Literaturinterpretation. Alfred Adlers Individualpsychologie und ihr Beitrag zur Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Sindelar, Brigitte, (2011). Kriterien psychischer Gesundheit. In Bernd Rieken, Brigitte Sindelar & Thomas Stephenson (Hrsg.), *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis* (S.87-95).Wien, New York: Springer.

Sperber, Manès (1987). *Individuum und Gesellschaft. Versuch einer sozialen Charakterologie*. München: dtv/Klett Cotta.

Stephenson, Thomas (2011). Individuum und Gemeinschaft: Gemeinschaftsgefühl als Bindeglied. In Bernd Rieken, Brigitte Sindelar & Thomas Stephenson (Hrsg.), *Psychoanalytische Individualpsychologie in Theorie und Praxis* (S.71-72).Wien, New York: Springer.

### **Autor:**

MMag. Dr. Martin J. Jandl  
International Department der Sigmund Freud  
PrivatUniversität  
Freudplatz 1  
1020 Wien  
Derzeitiger Forschungsschwerpunkt:  
Experimentalhermeneutik und bizarrosophische Irritationstechniken, Philosophie und Psychotherapie, Sprachphilosophie und Ontologie  
Tel: +43 1 798 40 98 453  
E-Mail: [martin.jandl@sfu.ac.at](mailto:martin.jandl@sfu.ac.at)