

*Prof. Dr.
Ludwig
Pongratz*

LEBENS- WANDEL

REFLEXIONEN ZU ERICH FROMM

CENTAURUS PAPER APPS



CENTAURUS

Ludwig A. Pongratz

Lebens-Wandel

Reflexionen zu Erich Fromm

Hinweis:

Aufgrund eines veränderten Seitenumbruchs verschiebt sich die Paginierung dieser Online-Version gegenüber der Originalausgabe.

Centaurus Verlag

Freiburg 2013

ISBN 978-3-86226-242-7

Nutzungsrechte gemäß UrhG

Inhalt

Die Zerrissenheit des modernen Menschen: Zwischen Einsamkeit und Teilhabe	3
Die Bedürfnisstruktur des modernen Menschen: Zwischen physiologischen Antrieben und psychischen Bedürfnissen	4
Die Bedeutung des Gesellschafts-Charakters: Unbewusste Formierung und Transformationsinstanz	5
Die Ausdifferenzierung des Gesellschafts-Charakters: Vom autoritären Charakter zur Marketing-Orientierung	6
Ein Beispiel: Marketing als Ideologie	11
Die Idee des ‚biophilen‘ Menschen: Interesse am Leben und Kunst des Liebens	13
Technologische und neoliberale Transformation: Ich-Orientierte und Selbst-Unternehmer	16
Das Leben als Wanderbaustelle: Zwischen Selbstüberbietung und Leerlauf	18
Die Grenzen des Sagbaren: Fülle und Nichts	19
Literatur	21

Die Zerrissenheit des modernen Menschen: zwischen Einsamkeit und Teilhabe

Beginnen möchte ich meine Reflexionen zu Erich Fromm mit einem Traum. Er stammt nicht - wie es vielleicht nahe läge - aus Fromms Aufzeichnungen, sondern von einer Psychoanalytikerin, die in den 80er Jahren für Furore sorgte: Alice Miller. In ihrem bekannten Buch (mit dem etwas missverständlichen Titel) 'Das Drama des begabten Kindes' (Miller 1979) berichtet sie von einem Patienten, der – nach vergeblichen Versuchen in einer früheren Analyse – zu ihr in Behandlung kam. Im Verlauf der Behandlung wird Miller nachdrücklich klar, wie sehr die traditionelle Freud'sche Deutung libidinöser Triebkonflikte das Verständnis für die wirkliche Lebensproblematik dieses Patienten verstellt. Darin steckt natürlich eine implizit kritische Wendung gegen Freud. Aber nicht deshalb ist für mich dieses Beispiel interessant, sondern weil sich an ihm eine Konfliktsituation demonstrieren lässt, die Fromm zufolge ein Grundmuster unseres Lebens bezeichnet. Aber hören wir zunächst, wie Alice Miller die Geschichte erzählt:

„Ein Patient, der wegen ihn quälenden Zwängen eine zweite Analyse aufsuchte, träumte sich immer wieder mal auf einen Aussichtsturm, der am Rande einer von ihm geliebten Stadt auf einem Sumpfgebiet stand. Von dort aus genoss er einen Überblick über diese Stadt, aber er fühlte sich traurig und verlassen. In dem Turm war ein Lift, und im Traum ergaben sich oft Schwierigkeiten mit der Eintrittskarte oder Hindernisse auf dem Hinweg zum Turm. In Wirklichkeit hat diese Stadt keinen solchen Turm, aber er gehört eindeutig zur Traumlandschaft des Patienten und war ihm gut bekannt. Der phallische Sinn dieses Traumes wurde in seiner früheren Analyse berücksichtigt, es war auch sicher nicht falsch, diesen Aspekt zu sehen, aber es genügte offenbar nicht, denn der Traum wiederholte sich auch später mit ähnlichen Gefühlen von Verlassenheit. Die Deutungen der Triebkonflikte waren völlig wirkungslos geblieben, die zwangsneurotische Symptomatik hatte ihre Resistenz behalten.

Erst nachdem sich vieles in der Analyse geändert hatte, bekam auch dieser Traum neue Varianten und verwandelte sich schließlich entscheidend. Zunächst war der Patient überrascht, dass er einmal träumte, er besäße zwar bereits die Eintrittskarte, aber der Turm sei abgebaut worden, es gäbe keine Übersicht mehr. Hingegen sah er eine Brücke, die dieses Sumpfgebiet mit der Stadt verband. Er konnte so zu Fuß in die Stadt gehen und sah nicht alles, aber einiges aus der Nähe. Der Patient, der an einer Liftphobie litt, war irgendwie erleichtert, denn die Liftfahrt im Traum hatte ihm ja auch erhebliche Angst gemacht. Er meinte zu dem Traum, er sei vielleicht nicht mehr darauf angewiesen, immer den Überblick zu behalten, alles zu übersehen, oben zu sein, klüger als die anderen usw. Er könne jetzt ganz gewöhnlich zu Fuß gehen.

Um so überraschter war der Patient, als es sich gegen Ende der Analyse ergab, dass er in einem Traum plötzlich wieder in diesem Turmlift saß und wie in einem Sessellift hochgezogen wurde, ohne irgend eine Angst dabei zu fühlen. Er genoss die Fahrt, stieg oben aus, und es war seltsam, da war ein buntes Leben um ihn herum, es war eine Hochebene, von der man zwar noch den Blick auf die Täler hatte, aber da oben war auch eine Stadt, auf der Straße ein Bazar mit bunten Waren, ein Schulhaus, wo Kinder Ballett übten und er mitmachen durfte (das wäre sein Kinderwunsch gewesen), Gruppen von diskutierenden Menschen, mit denen er zusammen saß und sprach. Er fühlte sich in diese Gemeinschaft integriert als der, der er war. Dieser Traum hat ihn sehr beeindruckt und beglückt und er meinte: „Meine früheren Turmträume zeigten doch immer meine Isolierung und Einsamkeit. Zu Hause war ich als Ältester meinen Geschwistern immer voraus, meine Eltern waren mir intellektuell nicht gewachsen, mit allen geistigen Belangen war ich allein (die geliebte Stadt mit dem Turm war auch ein geistiges Zentrum von Europa). Ich musste mein Wissen einerseits demonstrieren, um endlich ernst genommen zu werden, und es zugleich verbergen, damit die Eltern nicht

sagten: ‚Dein Studium ist dir in den Kopf gestiegen. Hältst du dich für besser als die anderen, weil du die Möglichkeit hattest zu studieren? Ohne Mutters Opfer und die schwere körperliche Arbeit deines Vaters wärest du nie dazu gekommen.‘ Das machte mir Schuldgefühle und ich wollte meine Andersheit, meine Interessen, meine Begabung verbergen. Ich wollte so sein wie die anderen. Aber damit war ich mir doch untreu gewesen. Also suchte der Patient seinen Turm, kämpfte mit Hindernissen (Weg, Eintrittskarte, Angst, usw.) und wenn er oben, das heißt klüger als die anderen, war, fühlte er sich allein und verlassen.“ (Miller 1979, S. 168 ff.)

Einen Schlüssel, um diese Traumbilder zu verstehen, liefert der Patient selbst. Der ‚Turm‘, so erfahren wir, ist ‚aufgeladen‘ mit dem Gefühl von Isolierung und Einsamkeit. Dies ist gewissermaßen die dunkle Kehrseite des verzweifelten Versuchs des Patienten, ein eigener, unverwechselbarer Mensch zu werden. Er wählt dazu den gängigen Weg unserer Leistungsgesellschaft: Aufstieg und Erfolg in Studium und Beruf. So steht der ‚Turm‘ auch für die intellektuelle Fähigkeit des Überblicks und Durchblicks, für die Beherrschung und Kontrolle der Lebensführung, für Leistung und Unangreifbarkeit. Aber hinter diesem Erfolgsrezept schwelt eine untergründige Angst: die Angst, sich im ‚Sumpf des Lebens‘ zu verlieren – wenn man sich einmal darauf einlässt; die Angst, den Überblick zu verlieren. Erinnern wir uns: Die geliebte Stadt mit dem Turm steht auf einem Sumpfgebiet. Und all das, was die geliebte Stadt an Versprechungen mit sich führt – Leben, Teilhabe, Glücklichein – ist von der Bedrohung begleitet, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Zu leben ist halt lebensgefährlich. Und diese Gefahr verführt nicht wenige Menschen dazu, sich psychischen Sicherungsmechanismen auszuliefern, die zwar die Gefahr nehmen – aber sie nehmen das Leben gleich mit. ‚Ich wollte‘, so formuliert der Patient in Alice Millers Bericht, ‚so sein wie die anderen. Aber damit war ich mir doch untreu gewesen.‘ Das Leben selbst wird zum Preis des Überlebens. Selbsterhaltung realisiert sich als Selbstverlust – so paradox kann ein individuelles Leben verlaufen. Und nicht nur eine Einzelbiographie: Der Gesellschaftsprozess insgesamt, den die moderne, kapitalistische Welt entbindet, nimmt diese paradoxe, widersprüchliche Form an. Aber dazu später – noch sind wir mit diesem Einzelschicksal befasst und die Frage interessiert, welcher Weg denn dem Patienten aus seiner Lebensfalle offen steht. Hören wir dazu den Kommentar von Alice Miller:

„Es gehört zu den bekannten und üblichen Widersprüchen, dass Eltern diese (aus ihrem Neid sehr gut verständliche) Haltung der Missgunst und Rivalität dem Kind gegenüber einnehmen, es aber zugleich zur höchsten Leistung anspornen und auf seine Erfolge (identifikatorisch) stolz sind. So musste der Patient seinen Turm suchen und musste auch seine Hindernisse haben. In der Analyse erlebte er die Revolte gegen den Leistungsdruck, und der Turm verschwand im ersten Traum. Er konnte die grandiose Phantasie aufgeben, alles von oben zu sehen und durfte sich den Dingen in seiner geliebten Stadt (in seinem Selbst) nähern. Der zweite Traum kam, als es ihm zum ersten Mal gelungen war, sich in einem künstlerischen Beruf zu artikulieren und zu erleben und ein lebendiges Echo darauf zu bekommen. Er fand diesmal nicht mehr die gefürchteten neidischen und stolzen Elternfiguren, sondern echte Partner in einer Gruppe. Damit endete nicht nur sein ‚Turm‘-Dasein, sondern fast gleichzeitig das Gefühl der Verachtung für andere, die nicht so gescheit und nicht so schnell (zum Beispiel in seinem ersten, hochspezialisierten intellektuellen Beruf) waren.“ (Miller 1979, S. 170 f.)

Daraus lässt sich zweierlei lernen: Zum einen, dass die Schwierigkeit, die eigene Isolation zu zerbrechen, zu einem beglückenden Leben mit anderen zu finden, sich selbst auch lieben zu lernen, dass dies alles abhängt von den gereiften oder unreifen Beziehungen, in denen ein Mensch aufwächst; also: von der Elternliebe, von der Geschwistersituation, von den Erfahrungen in der Schule usw.

Und es gilt noch eine zweite Einsicht zu realisieren: Dass es keine Rückwege (sprich: Regressionen) sind, die den Patient zur Lösung seines Grundkonflikts führen: des Konflikts von Einsamkeit und von Bezogenheit, von ohnmächtigem Versinken im ‚Sumpf‘ und schöpferischer Teilhabe am ‚Bazar des Lebens‘, von Angst, sich auszuliefern und erfüllter Nähe zu Menschen und Dingen. Damit in diesem Konflikt produktive Lösungen möglich werden, muss der Patient voranschreiten (in diesem Fall: neue und andere Berufschancen erproben; neue Beziehungen zu anderen Menschen entwickeln; zu den verinnerlichten Ansprüchen der eigenen Eltern auf Distanz gehen usw.). Letztlich gibt es nur zwei grundlegende, alternative Wege, die sich ihm anbieten, um seine wachsende Einsamkeit aufzulösen: Entweder er regrediert, geht zurück und begibt sich in irgendeine Form von Abhängigkeit und Unterwerfung – oder aber „er muss voranschreiten und aus eigener Anstrengung zu neuen Verwurzelungen in der Welt gelangen, indem er die ‚Bruderschaft aller Menschen erlebt und sich von der Macht der Vergangenheit freimacht.“ (Fromm 1973a, GA VII, S. 210)

Die Bedürfnisstruktur des modernen Menschen: zwischen physiologischen Antrieben und psychischen Bedürfnissen

Gerade Fromm hat das in unserem Anfangsbeispiel entfaltete Dilemma der Individuation stets aufs Neue reflektiert, das Dilemma also, dass das Bemühen, ein eigener Mensch zu werden, seinen Preis hat. Denn es verlangt, ursprüngliche (primäre) Bindungen zu zerreißen, das Risiko selbstverantworteter Freiheit einzugehen, um aus eigener Kraft zu neuen gereiften (sekundären) Beziehungsformen zu finden. Um dieses Dilemma kommt kein Mensch herum. Es gehört zur besonderen, widersprüchlichen Situiertheit des Menschen in dieser Welt und begründet spezifisch menschliche, psychische Bedürfnisse, die – so oder so – eine Antwort einfordern. Man sieht: Erich Fromms Nachdenken über die Natur des Menschen nimmt nicht ihren Ausgangspunkt von einer in sich stimmigen, konsistenten Menschennatur, sondern von „den fundamentalen Widersprüchen, die die menschliche Existenz charakterisieren und die letztlich auf die biologische Dichotomie zwischen den fehlenden Instinkten und dem Bewusstsein seiner selbst zurückzuführen sind“ (ebd., S. 203). Denn mit der Fähigkeit des Menschen, ein Bewusstsein seiner selbst hervorzubringen, zerreißt zugleich seine ursprüngliche Harmonie mit der umgebenden Natur. Die anthropologische Bestimmung des Menschen konkretisiert sich daher für Fromm einzig in der Form von Differenzen: „Mit diesem Bewusstsein seiner selbst und mit dieser Vernunft begabt, ist sich der Mensch seiner Getrenntheit von der Natur und von anderen Menschen bewusst; er ist sich seiner Machtlosigkeit und seiner Unwissenheit bewusst; und er ist sich seines Endes bewusst: des Todes“ (ebd., S. 202 f.). Aus dieser menschlichen Situation aber resultieren psychische Bedürfnisse, die, wenngleich verquickt mit den physiologischen Grundtrieben (wie etwa Hunger, Durst oder Sexualität), einen anderen Stellenwert als jene einnehmen. Fromm leugnet also keineswegs die Bedeutung der Libido. Dennoch erhält sie in seinem theoretischen Rahmen einen anderen Akzent. Die Sexualität erhält nun ihren besonderen Stellenwert aufgrund der Tatsache, dass die Libido eine wesentliche Rolle bei der Befriedigung des grundlegenden Bedürfnisses nach Bezogenheit spielen kann, also Ausdruck einer je verschiedenen Art von Objektbezogenheit ist. Damit stellt Fromm die Freud’sche Auffassung vom Kopf auf die Füße, dass die Objektbeziehungen Ausdruck einer je verschiedenen Ausprägung des Sexualtriebs seien.

Diese folgenreiche Revision und Umformulierung der Freud’schen Triebtheorie hin zu einer Theorie der psychischen Grundbedürfnisse des Menschen leuchtet durchaus ein. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob es uns überhaupt möglich ist, einen a-historischen, also überzeitlichen Begriff der Menschennatur zu entwerfen oder ob nicht jede psychologisch-anthropologische

Überlegung ihre eigene geschichtliche Standortbezogenheit mitreflektieren muss. Dies zumindest ist der Einwand, den die Sozialphilosophin Agnes Heller – bei allem Respekt für Fromms theoretische Leistung – erhebt (vgl. Heller, 1978). Ihr zufolge rekonstruiert Fromm im Gewande eines anthropologischen Naturalismus nicht die ‚existentiellen Bedürfnisse‘ des Menschen schlechthin, sondern (und darin liegt die immanente Wahrheit seiner Analyse beschlossen) die fundamentale Bedürfnisstruktur des Menschen der Moderne. Denn die soziale Dynamik der von Fromm ausgewiesenen Bedürfnisse (etwa nach Bezogenheit, Verwurzeltheit, Identitätserlebnis, Wirkmächtigkeit usw.; vgl. Wehr 1990, S. 37) entfaltet sich erst auf einer Stufe gesellschaftlicher Organisation, auf der die überkommenen Bande der Blutsverwandtschaft und Tradition zerbrechen und sich neue, ‚moderne‘ gesellschaftliche Verkehrsformen durchsetzen.

Die Bedeutung des Gesellschafts-Charakters: unbewusste Formierung und Transformationsinstanz

Die psychischen Bedürfnisse suchen – nicht anders als die physiologischen Antriebe – eine Antwort, ja, sie erzwingen eine Antwort, die schöpferisch (produktiv) oder zerstörerisch (nicht-produktiv) ausfallen kann. Die Frage, auf welche Art ein Mensch seine Bedürfnisse (allen voran das zentrale Bedürfnis nach Bezogenheit) befriedigt, hängt allerdings (wie das Eingangsbeispiel gezeigt hat) ganz wesentlich davon ab, an welches Lebensschicksal er sich anpassen und mit welcher sozio-ökonomischen Struktur er sich identifizieren muss. Auch dort, wo Menschen sich Bezogenheitsformen aneignen, die der Entfaltung ihrer psychischen Möglichkeiten entgegenstehen, haben wir es mit Lösungsversuchen zu tun, bei denen auf die psychischen Grundbedürfnisse reagiert wird. Selbst noch die nekrophile Destruktivität – also die Leidenschaft, alle anderen zu vernichten – kann als paradoxer Versuch des Lebens begriffen werden, sich einen Sinn zu geben, indem es sich gegen sich selbst kehrt. Denn, so führt Fromm den Gedanken aus, „wenn niemand außer mir existiert, brauche ich andere nicht zu fürchten und ich brauche keine Beziehung mit ihnen einzugehen. Indem ich die Welt zerstöre, rette ich mich davor, von ihr zerschmettert zu werden.“ (Fromm, 1973a, GA VII, S. 210)

Die Frage der produktiven oder nicht-produktiven Orientierungen bei der Befriedigung psychischer Bedürfnisse entscheidet zugleich über Wachstum und Entfaltung der Person bzw. über psychische Gesundheit oder Krankheit. Die Alternative ‚produktiv/ nicht-produktiv‘ – oder wie Fromm später formuliert: die Alternative einer ‚biophil‘ oder ‚nekrophil‘ bzw. am ‚Sein‘ oder am ‚Haben‘ orientierten Befriedigung – entscheidet über Progression oder Regression des psychischen Systems.

Jedoch nicht nur des psychischen Systems, sondern auch des sozio-ökonomischen. Es ist durchaus nicht gleichgültig, welche psychischen Charakteristika die gesellschaftlichen Lebensumstände einfordern und fördern, zementieren oder verhindern. Mehr noch: Fromms besondere Leistung besteht gerade darin, gezeigt zu haben, dass die zunächst individuell verstandenen Lebensschicksale von Menschen nicht einfach „ – je größer die Gruppe ist um so weniger – im Bereich des Zufälligen und Persönlichen (liegen), sondern sie sind identisch mit der sozialökonomischen Situation eben dieser Gruppe.“ (Fromm 1932a, GA I, S. 42.) Das aber hat Konsequenzen für den psychoanalytischen Blickwinkel: Die Genese von Charakterstrukturen macht Fromm nicht mehr an der Libido-Entwicklung und deren Sublimationen und Reaktionsbildungen fest, sondern an der Art und Weise, in der sich ein Mensch unter gegebenen gesellschaftlichen Umständen zur Welt und seinen Mitmenschen in Beziehung setzt. Fromm versucht also psychoanalytische Einsichten in die Dynamik des Unbewussten, in seine Abwehr- und Widerstandsphänomene, auf gesellschaftliche Größen anzuwenden. Er tut dies von einem genuin soziologischen Ansatz aus, bei dem der Mensch als von Anfang an vergesellschaftetes Wesen in den Blick kommt, so dass die sozialen Bezüge des Einzelnen

nicht zusätzliche Aspekte seiner selbst sind, sondern umgekehrt der Einzelne adäquat nur als Modifikation der Gesellschaft zu begreifen ist. Daraus resultiert ein terminologischer Wandel: Fromm muss gewissermaßen sein Begriffsbesteck neu sortieren. Er spricht nicht mehr wie Freud von einer ‚libidinösen Charakterstruktur‘, sondern vom ‚Gesellschafts-Charakter‘, unter dem er den Kern der Charakterstruktur versteht, „den die meisten Mitglieder derselben Zivilisation gemeinsam haben, im Gegensatz zum individuellen Charakter, der bei derselben Zivilisation angehörenden Menschen jeweils verschieden ist.“ (Fromm, 1962a, GA IX, S. 89)

Dabei besteht die Funktion des Gesellschafts-Charakters darin, „die Energien der Mitglieder dieser Gesellschaft so zu formen, dass ihr Verhalten nicht von ihrer bewussten Entscheidung abhängt, ob sie sich an das gesellschaftliche Modell halten wollen oder nicht, sondern dass sie sich so verhalten wollen, wie sie sich verhalten müssen [...] (ebd., S. 90). Der Gesellschafts-Charakter übernimmt dabei gewissermaßen die Funktion eines Transmissionsriemens zwischen der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft und ihrem vorherrschenden ideologischen Selbstverständnis. Umgekehrt folgt daraus, dass sich unterschiedlichen Gesellschaftsformationen spezifische Orientierungen der Charakterstruktur zuordnen lassen. So versucht Fromm zum Beispiel zu zeigen, dass für die kapitalistischen Produktionsbedingungen des 19. Jahrhunderts die anal-hortende Charakterstruktur eine besondere Bedeutung erlangte (Fromm 1955 a, GA IV, S. 64 ff.), während die Industriegesellschaften des 20. Jahrhunderts überwiegend ein Charaktersyndrom produzieren, in dem u. a. oral-rezeptive und nekrophil-destruktive Orientierungen mit dem Marktcharakter verschmelzen.“ (Fromm 1947 a, GA II, S. 44 ff.; 1973 a, GA VII, S. 179 ff.)

Die Ausdifferenzierung des Gesellschafts-Charakters: vom autoritären Charakter zur Marketing-Orientierung

Zugegeben: Fromms Systematik produktiver bzw. nicht-produktiver Charakterorientierungen gibt – so fix heruntergespult – ihr Geheimnis nicht preis. Einzelne Orientierungen verdienen eine eingehendere Betrachtung. Zunächst bleibt festzuhalten: Jeder Mensch steht Fromm zufolge vor der fundamentalen Aufgabe, auf sein Bedürfnis nach Bezogenheit im Kontext der gesellschaftlichen Strukturen eine lebbare Antwort zu finden. Die psychischen Bedürfnisse mögen dabei als gemeinsamer Grundbestand aller Gesellschaftsmitglieder vorausgesetzt werden, die Antworten aber differieren durchaus. „Es gibt zwar viele Antworten“, schreibt Fromm in seinem kleinen Klassiker ‚Die Kunst des Liebens‘, auf den wir im Folgenden verschiedentlich zurückkommen werden, „[...] aber ihre Zahl ist trotzdem nicht unendlich. Im Gegenteil entdeckt man, wenn man kleinere Unterschiede außer acht lässt, welche mehr an der Peripherie als im Zentrum liegen, dass nur eine begrenzte Zahl von Antworten gegeben worden sind und vom Menschen in seinen verschiedenen Kulturen auch nur gegeben werden konnten [...].“ (Fromm 1956a, GA IX, S. 446.) Sehen wir uns einige Antwortmuster, die Fromm in ‚Die Kunst des Liebens‘ beschreibt, näher an:

Eine für marktorientierte, kapitalistische Gesellschaften nahe liegende Antwort auf das Problem des Getrenntseins findet Fromm im *Konformismus*. Erinnern wir uns dazu noch einmal an unser Eingangsbeispiel: Dort formuliert Alice Millers Patient nach langem, mühevollen Suchen seine Einsicht ‚Ich wollte so sein wie die anderen. Aber damit war ich mir doch untreu gewesen.‘ Es ist genau dies die Lösung, die Gesellschaften ihren Mitgliedern am häufigsten suggerieren. „Das Individuum gibt es auf, es selber zu sein, und übernimmt zur Gänze die Sorte Persönlichkeit, die sich ihm in Form einer Zivilisationsschablone darbietet und aufgrund derer es genau so wird, wie man es von ihm erwartet, genau so, wie alle anderen sind“ (Fromm 1941a, GA 1 S. 325). Das Erstaunliche daran ist: „Die meisten Menschen sind sich ihres Bedürfnisses nach Konformität nicht einmal bewusst. Sie leben in der Illusion, eigenen Vorstellungen und Neigungen zu folgen, Individualisten zu sein und als Ergebnis

eigenen Denkens ihre Meinung gebildet zu haben, dass ihre Vorstellungen demnach also rein zu fällig denen der Majorität entsprechen. Diese Übereinstimmung nehmen sie als Beweis dafür, dass ihre Vorstellungen eben richtig sind“ (Fromm, 1956a GA IX, S. 448). Dem unterschweligen Konformismus steht die ‚Pluralisierungstendenz‘ der Gesellschaft – wie es heutige Soziologen nennen – nicht entgegen. Denn die Buntheit und Beliebigkeit des Persönlichkeitsmarktes setzt den Konformitätsdruck nicht außer Kraft, sondern verschleiert ihn lediglich mit Pseudo-Individualisierungen. „In dem Werbeslogan“, so kommentiert Fromm, „dass etwas anders ist als ... kommt dieses Bedürfnis, sich von anderen zu unterscheiden, zum Ausdruck. In Wirklichkeit gibt es kaum noch Unterschiede“ (ebd., S. 448). Fromm macht deutlich, dass der Konformismus für sich genommen vielleicht nicht ausreicht, dem Grundbedürfnis nach Bezogenheit nachzukommen. „Die Vereinigung durch Konformität vollzieht sich weder intensiv noch heftig; sie erfolgt ruhig, routinemäßig und bringt es eben deshalb auch oft nicht fertig, die Angst vor dem Abgetrenntsein zu mildern. [...] Die Herdenkonformität besitzt nur den einen Vorteil, dass sie permanent und nicht nur kurzfristig ist. Der Einzelne wird schon im Alter von drei oder vier Jahren in das Konformitätsmodell eingefügt und verliert dann niemals mehr den Kontakt mit der Herde“ (ebd., S. 449).

Die gesellschaftlichen Möglichkeiten, das grundlegende Problem des Getrenntseins ruhig zu stellen, sind mit dem Konformismus aber längst nicht erschöpft. Denn die konformistische Grundorientierung lässt sich verbinden mit unterschiedlichen Formen der symbiotischen Verschmelzung. Die *symbiotische Vereinigung* bietet sich – gleichgültig ob in ihrer passiven oder aktiven Form – gewissermaßen als bevorzugtes Muster einer Regressionslösung an. „Die passive Form der symbiotischen Vereinigung ist die Unterwerfung oder – wenn wir uns der klinischen Bezeichnung bedienen – der *Masochismus*. Der masochistische Mensch entrinnt dem unerträglichen Gefühl der Isolation und Abgetrenntheit dadurch, dass er sich zu einem untrennbaren Bestandteil einer anderen Person macht, die ihn lenkt, leitet und beschützt; sie ist sozusagen sein Leben, sie ist die Luft, die er atmet. Die Macht dessen, dem man sich unterwirft, ist aufgebläht, sei es nun ein Mensch oder ein Gott. Er ist alles, ich selbst bin nichts, außer als ein Teil von ihm. Als ein Teil von ihm habe ich Teil an seiner Größe, seiner Macht und Sicherheit. Der masochistisch Orientierte braucht selber keine Entschlüsse zu fassen, er braucht kein Risiko einzugehen. Er ist nie allein, aber ist nicht unabhängig; er besitzt keine Integrität; er ist noch nicht ganz geboren“ (ebd., S. 451). Er betrügt sich selbst unbewusst um die Erfahrung der Getrenntheit, aus der ihm allererst die Chance erwüchse, bei sich anzukommen. Und der Konsumismus der sogenannten Überflusgesellschaft tut sein Übriges, die Nabelschnur nicht abreißen zu lassen. „Gebrauchsgüter, Landschaften, Essen, Trinken, Zigaretten, Menschen, Vorträge, Bücher, Filme – alles wird konsumiert, verschlungen. Die Welt“, schreibt Fromm, „ist ein großes Objekt für unseren Appetit, ein Riesenapfel, eine Riesenflasche, eine Riesenbrust“ (Fromm 1955a, GA IV, S. 119). Kein Wunder, dass die symbiotische Vereinigung ihr Modell in der frühkindlichen Verschmelzung von Mutter und Kind findet. Doch was für das Neugeborene adäquat, ja lebenswichtig ist – die halluzinierte Einheit mit der All-Mutter, die das Kind trägt und schützt – erweist sich in seiner fortdauernden unbewussten Fixierung als zerstörerisch: als Preisgabe des Selbst, bevor es seiner habhaft werden kann.

Weil aber der Masochismus seinen Preis fordert, weil er die Integrität einer Person zerstört, geht er nicht selten eine innige Verbindung mit dem *Sadismus* ein. Der Sadismus ist gewissermaßen die aktive Seite der symbiotischen Vereinigung, die der Einsamkeit zu entfliehen versucht durch Übersteigerung und Vergrößerung der Person. „Der sadistische Mensch möchte seiner Einsamkeit und seinem Gefühl, ein Gefangener zu sein, dadurch enttrinnen, dass er einen anderen Menschen zu einem untrennbaren Bestandteil seiner selbst macht. Er

bläht sich auf und vergrößert sich, indem er sich eine Person, die ihn verehrt, einverleibt. Der Sadist ist von dem, der sich ihm unterwirft, eben so abhängig wie dieser von ihm. Keiner von beiden kann ohne den anderen leben. Der Unterschied liegt nur darin, dass der Sadist den anderen kommandiert, ausnutzt, verletzt und demütigt, während der Masochist sich kommandieren, ausnutzen, verletzen und demütigen lässt. Äußerlich gesehen ist das ein beträchtlicher Unterschied, aber in einem tieferen emotionalen Sinn ist der Unterschied nicht so groß wie das, was beide gemeinsam haben: Sie wollen Vereinigung ohne Integrität. Wer das begreift, wird sich nicht darüber wundern, dass ein und derselbe Mensch gewöhnlich auf sowohl sadistische wie auch auf masochistische Weise reagiert – meist verschiedenen Objekten gegenüber“ (Fromm 1956a, GA IX, S. 451f.). In der Praxis läuft dies auf den bekannten ‚Radfahrer‘ hinaus, auf denjenigen, der nach oben buckelt und nach unten tritt – und dem beides eine unbewusst lustvolle Befriedigung verschafft. Dieser ‚autoritäre Charaktertypus‘ hat in der deutschen Geschichte eine unheilvolle Rolle gespielt. Seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen fanden im (Klein-)Bürgertum des 19. Jahrhunderts einen besonders günstigen Nährboden: Strenge, moralisierende Normierung, autoritäre Fixierung, offene und subtile Unterwerfungsrituale halfen mit, den Kerntyp des NS-Faschisten zu schaffen, der sich masochistisch dem Führer unterstellt, um zugleich das Vorrecht der Herrenrasse sadistisch durchzusetzen. Gegenwärtig scheint dieser Sozialisationstyp zwar keine Konjunktur mehr zu haben. Doch liefert die Durchsetzung marktorientierter, kapitalistischer Verhältnisse, die sich spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs vollzog, keinen hinreichenden Grund zur Entwarnung.

Gerade der marktorientierte Umbau der Gesellschaft ruft einen bestimmten zugehörigen Habitus hervor: eine innere Haltung und psychische Disposition, die die Unterwerfung unter den Zwang zum Motor der Vermarktung der eigenen Person macht. Allerdings: Was sich objektiv als Unterwerfung unter die anonyme Autorität des Marktes ausnimmt, erscheint subjektiv als vermeintliche Steigerungsform der eigenen Person. Fromm hat die entsprechende psychische Strebung im Begriff der *Marketing-Orientierung* gefasst. Mit der forcierten Ökonomisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die nicht allein den wirtschaftlichen Sektor, sondern tendenziell alle sozialen Lebensbereiche erfasst, wird diese Orientierung zu einem Grundmerkmal der Gegenwartsgesellschaft. Die Marketing-Orientierung ist in der Regel mit weiteren psychischen Dispositionen verschwistert. Hier spielen die Faszination für das Leblose und Dingliche – also das, was Fromm mit dem Begriff der *Nekrophilie* umreißt – ebenso eine besondere Rolle wie die Bevorzugung inszenierter Wirklichkeiten und die Flucht in narzisstische Größenphantasien.

Während also für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts eine überwiegend autoritäre Charakterorientierung kennzeichnend war, deren wesentliches Merkmal in der Beherrschung und Verschmelzung mit Objekten und Personen der Außenwelt bestand, lösen sich diese projektiven Bindungen unter dem forcierten Diktat der Marktgesetze immer mehr auf. Die moderne, flexible Unternehmensführung kennt weder Patriarchen noch sakrosankte Bosse, denn alle stehen bei Bedarf zur Disposition. An die Stelle machtvoller, personaler Instanzen tritt zunehmend ein Netz flexibler, anonymer Funktionsprozesse, die keine tiefgehende emotionale Bindung dulden. Im Selbsterleben des Marketing-Charakters spiegelt sich diese Entwicklung in einer Art unverbindlicher Bezogenheit wider. Ein hervorstechendes Merkmal der Marketing-Orientierung besteht nach Fromm nämlich gerade darin, „dass keine spezifische und dauerhafte Form der Bezogenheit entwickelt wird; die Auswechselbarkeit der Haltungen ist das einzig Beständige einer solchen Orientierung“ (Fromm 1947 a, GA II, S. 53). Dies geht durchaus konform mit den Ansprüchen des Marktes, für den Flexibilität, Austauschbarkeit und Anpassungsfähigkeit zu bevorzugten Persönlichkeitsmerkmalen avancieren. Die zentralen Leitwerte, auf die hin sich Erleben und Handeln orientieren, sind Sich-

Verkaufen und Gut-Ankommen. Jeder versucht, sich so gut wie möglich zu verkaufen: mit seinen Zeugnissen, seinen Sprachkenntnissen, seinem selbstbewussten Auftreten, seinen Fortbildungskursen, seinen extravaganten Ideen. An zahlreichen Stellenanzeigen in gängigen Tageszeitungen lässt sich ablesen, wie der Zwang zur Selbst-Vermarktung in grandiosen Selbstinszenierungen endet. „Wer sich verkaufen will, muss sich als Könnler, als Bester, als Glücksfall, als Größter, Kompetentester, Vertrauensvollster usw. präsentieren“ (Funk 1997, S. 10).

Bedeutung erlangen dabei nur noch diejenigen Eigenschaften, die sich leichtgängig vermarkten lassen. Je mehr aber die Menschen dazu übergehen, sich selbst als Ding, als variabel verwertbare Kapitalanlage zu betrachten, umso mehr löst sich ihre Identität auf. Zurück bleibt das unterschwellige Bewusstsein vom verschwundenen Sinn der eigenen Existenz, eine depressive Langeweile und unaussprechliche Einsamkeit. „Da der Marketing-Charakter weder zu sich selbst noch zu anderen eine tiefe Bindung hat, geht ihm nichts wirklich nahe, nicht weil er so egoistisch ist, sondern weil seine Beziehung zu anderen und zu sich selbst so dünn ist. [...] In Wirklichkeit steht dem Marketing-Charakter niemand nahe, nicht einmal er selbst“ (Fromm 1976 a, GA II, S. 375). Diese innere Leere aber führt dazu, sich eine Belebung und Vermenschlichung von den am Markt angebotenen Waren zu erhoffen. Dem gibt die expandierende Werbung Ausdruck, die mit einem gigantischen Apparat versucht, die Sugesstivkraft von Waren zu erhöhen. „Wenn nicht mehr der Mensch mit seinen Bedürfnissen das Subjekt des Marktgeschehens ist, sondern das Marktgeschehen, der Erfolg am Markt, die Verkäuflichkeit von Waren das eigentliche Agens, der Ort des Lebens ist, dann ist es nur folgerichtig, dass die zu Markte getragenen Waren auch belebt werden, einen menschlichen Namen haben, sich durch menschliche Eigenschaften auszeichnen“ (Funk 1997, S. 15).

Die Vermenschlichung der Dinge, die mit der Verdinglichung der Menschen einhergeht, ist ein Merkmal der Marketing-Orientierung, das durch eine zweite Grundstrebung verstärkt wird: die in hochindustrialisierten Gesellschaften immer dominanter werdende Bevorzugung des Dinglichen gegenüber dem Lebendigen. Fromm hat sie ‚Nekrophilie‘ – also: *Liebe zum Leblosen* – genannt. Diese wurzelt wie die Marketing-Orientierung in einem eklatanten Mangel an Selbst-Sein, an einem Mangel also, aus seinen eigenen Kräften zu leben und ihnen in der Welt einen produktiven Ausdruck zu geben. Das Angezogenensein vom Leblosen, Dinghaften, Mechanischen und Maschinellen aber lässt sich nur zum Teil aus den Zwängen einer expandierenden Marktlogik erklären. Fromm sah vielmehr in dem die gesamte Moderne kennzeichnenden Grundzug der Berechenbarkeit und Quantifizierbarkeit des Lebendigen den wichtigsten Schlüssel zum Verständnis nekrophiler Dispositionen. Neben der Faszination der Berechenbarkeit, die die belebte Natur in sezierbare Objekte und Menschen in Dinge verwandelt, ist es die Attraktion des Maschinellen und Technisch-Machbaren, aus dem sich die Liebe zum Leblosen speist. Die Liebe zum Leblosen ist für Fromm kein ursprüngliches Phänomen; vielmehr ist sie „das Ergebnis ungelebten Lebens“ (Fromm 1941 a, GA I, S. 324), erwachsen aus der unerträglichen Machtlosigkeit, Isolierung und Verdinglichung der Menschen. Wo zwischenmenschliche Verhältnisse eine gespenstige Sachlichkeit annehmen, verblassen die Menschen schließlich zu Funktionsträgern, zu Robotern aus Fleisch und Blut. Die Nekrophilie findet ihre aktuelle Symbolik in der Menschmaschine (wie sie etwa zahllose Science-Fiction-Filme inszenieren). Fromm kommt „zu dem Schluss, dass die leblose Welt der totalen Technisierung nur eine andere Form der Welt des Toten und des Verfalls ist.“ (Fromm 1973 a, GA VII, S. 319)

Die von Fromm umrissenen Charakterorientierungen lassen sich zunächst als idealtypische Konstruktionen verstehen. In der sozialen Realität treten sie stets in spezifischen Mischungs-

verhältnissen auf. Marketing-Orientierung und nekrophil-destruktive Orientierung schließen sich dabei nicht selten mit *narzisstischen Strebungen* zusammen. Sie verstärken sich gegenseitig und bilden ein eigenes Syndrom. Das durch den zunehmenden Selbstverlust geschwächte Selbsterleben wird mit Hilfe phantasierter eigener Großartigkeit kompensiert. Nähe und Verbundenheit zu anderen Menschen gibt es bei der narzisstischen Kompensation also nur dann, wenn die anderen die eigene Grandiosität teilen, fördern, spiegeln, ergänzen. Die narzisstische Orientierung konzentriert alle Energien auf den Versuch, die eigene Ohnmacht vor sich selbst zu kaschieren. Entsprechend entwickelt die narzisstische Person eine hochsensible Fähigkeit, Wünsche und Bedürfnisse anderer differenziert zu erfassen, um sie zum Spiegel der eigenen Person zu machen. Hinter der Fassade des erfolgreichen, flexiblen, mobilen, gut ankommenden Selbst-Verkäufers nistet ein äußerst labiles Selbstbild mit einem tief verwurzelten Mangel an Vertrauen, bei gleichzeitigem symbiotischem Bedürfnis nach Schutz und Zugehörigkeit.

Ein Beispiel: Marketing als Ideologie

Die skizzierten Charakterorientierungen begleiten die Ökonomisierung der Gesellschaft bzw. zwischenmenschlicher Beziehungen auf nahezu allen Ebenen. Sie werden von Organisationsentwicklungsprozessen ebenso hervorgerufen wie von umfangreichen Anstrengungen zur Qualitätssicherung und Personalentwicklung. Am anschaulichsten lassen sie sich dort demonstrieren, wo der Aufbau einer Marketing-Orientierung selbst zum Thema wird: in Verkaufstrainings- und Marketing-Seminaren.

Wie unverblümt in solchen Veranstaltungen die Marketing-Orientierung als Ideologie eigens feilgeboten wird, ist frappierend. Das Ideologische – besser: Pathologische – solcher Konzeptionen liegt deshalb so offen zutage, weil der Marketing-Charakter offensichtlich dazu übergegangen ist, an sich selbst zu glauben und deshalb die eigene Irrationalität und schizoide Grundstruktur bedenkenlos herausposaunt. Ein passables Beispiel hierzu bietet eine Veröffentlichung von Gerd Gerken – durchaus kein Unbekannter in der Marketing-Szene – mit dem viel versprechenden Titel „Symbiotic Selling und das Ego – Verkäufer befreien vom Gefängnis der alten Strategien – Warum man mehr verkauft, wenn man aufhört zu verkaufen“ (Gerken 1994).

Im Großen und Ganzen läuft der Vorschlag des Marketing-Strategen Gerken darauf hinaus, den Verkaufsakt insgesamt als fingierte Wirklichkeit zu inszenieren. Damit zieht er lediglich die Konsequenz aus der eklatanten Schwächung der Ich-Funktionen, die mit dem beschriebenen Syndrom von Marketing-Orientierung, Nekrophilie und Narzissmus einhergehen. Der fortschreitende Verlust von authentischem Selbst-Erleben setzt zusehends die Realitätskontrolle und damit die Vermittlung der Ansprüche von Individuen zu den Gegebenheiten der Außenwelt außer Kraft. Um den Mangel an Selbst-Sein zu kompensieren, sollen die Menschen sich die Wirklichkeit als Phantasiegebilde nach eigenem Gusto zurechtschneiden. Die Lösung lautet also: Statt die Wirklichkeit in ihrer Widersprüchlichkeit wahrzunehmen, konstruiert und inszeniert man sich eine Wirklichkeit, die so beschaffen ist, dass sich die Ich-Funktionen (Ich-Stärke, Wirklichkeitssinn, Frustrationstoleranz, Leidfähigkeit usw.) weitgehend erübrigen.

In der Diktion des Marketing-Propheten Gerken lautet die Botschaft dann so: „Die Menschen interessieren sich immer heftiger für unmögliche Zukünfte. Sie verlangen also vom Produkt einen neuartigen Zukunfts-Service – getreu der Frage: In welcher Form wird sich mein zukünftiges Leben verändern, wenn ich dieses Produkt kaufe? [...] Bis vor kurzem sah die normale Lage so aus, dass jeder Konsument eine glasklare und stabile Identität hatte. Man wusste genau, wer man war, und man blieb sich in seinem Charakter treu. Das gilt aber heute

nicht mehr, zumindest nicht bei den jüngeren Konsumenten bis ca. 40 Jahre. Sie weisen das auf, was die Soziologen eine ›patchwork-identity‹ [...] nennen, das heißt, sie spielen ihrer Person unterschiedliche Persönlichkeiten vor. Und sie genießen es, dass sie kein endgültiges Selbstkonzept mehr haben“ (ebd., S. 43).

Nach diesem Lobpreis der verlorenen Identität geht Gerken dazu über, Verkäufern eine Marketing-Strategie zu empfehlen, die er (aufgrund eines falsch verstandenen Begriffs von Symbiose) ‚symbiotic selling‘ nennt. Er empfiehlt also allen Verkäufern, ihren Kunden im Beratungsgespräch dabei behilflich zu sein, eine inszenierte Zukunft nach eigener Wahl zu finden, in die das gewünschte Produkt als Projektionsfläche für individuelle Wünsche hineingefügt werden kann. Dass es sich dabei nicht um eine symbiotische Beziehungsfigur im klassischen Sinn handelt, sondern um eine Pseudo-Beziehung, die die Beziehungslosigkeit der Warenkonsumenten nur auf Dauer stellt, geht im Etikett ‚symbiotic selling‘ unter. Mit welcher Psychotechnik das gesamte Verfahren jedoch operiert, legt der Verfasser mit schonungsloser Klarheit offen: „Der symbiotische Verkäufer verkauft in erster Linie Geist: den Geist von möglichen Zukünften für die patchwork-identity der modernen Konsumenten. Kurz: Er verkauft eigentlich gar nichts mehr, sondern er erfindet zusammen mit dem Kunden Dinge im Zukunfts-Geist, der diesem Kunden hilft, seine Identität zu bereichern“ (ebd., S. 43). Dass es überhaupt nicht um die Bereicherung von Identitäten geht, sondern um deren Fragmentierung, machen die nachfolgenden Überlegungen jedoch völlig klar. Das Gerkenesche Gerede von Transparenz („völlig durchlässiges Ich-Konzept“), Genuss (Kunden „genießen das Spiel, mehrere Persönlichkeiten in einer Person zu sein“) und Spiel („je multipler die Persönlichkeit des Kunden ist, desto spielerischer muss das Verkaufsgespräch werden“) soll schlicht vergessen machen, dass die beschriebenen Persönlichkeitsmuster normalerweise unter dem Stichwort ‚Schizophrenie‘ abgehandelt werden. Insofern sagt dieser Text durchaus die Wahrheit über den gesellschaftlichen Zustand: Schizophrenie ist – wie bereits Adorno anmerkte – „die geschichtsphilosophische Wahrheit übers Subjekt“ (Adorno 1975, S. 277).

Ein ganz neues Befreiungsvokabular kommt ins Spiel, das den Selbstverlust des Menschen zum angeblichen Gewinn ummünzt: Endlich könne man damit aufhören, „Konsumenten wie ‚Endverbraucher‘ zu behandeln und nicht wie Menschen“ (Gerken 1994, S. 46), endlich werde es möglich, „an keine Prinzipien, keine Dogmen und keine endgültigen Wahrheiten mehr zu glauben“ (ebd., S. 46). Das Plädoyer fürs Irrationale gibt sich futuristisch und ist doch keinen Deut besser als die alten, faschistoiden Mythologien. Allerdings präsentiert sich die herrschaftskonforme Irrationalität diesmal ohne jede Tarnkappe: „Es ist eine Art Wegwerf-Geist, der den Verkäufer befähigt, eine 360-Grad-Persönlichkeit zu werden. [...] Es ist die Umwandlung von persönlichen Glaubens-Mustern in Richtung eines virtuellen Glaubens. Das bedeutet konkret, dass der Verkäufer trainiert, sein eigenes enges Weltbild total zu verlernen. [...] Das macht ihn fähig, im Prinzip alles zu glauben“ (ebd., S. 46). Wer tatsächlich bereit ist, sich dieser Form von Gehirnwäsche zu unterziehen, dem wird versprochen, endlich mit der Welt Frieden zu schließen – ja mehr noch: ein weiser Mensch zu werden. Als Preis der Selbstaufgabe winkt das ‚expanded self‘, „also ein Selbst-Konzept, das wesentlich toleranter und wesentlich absichtsloser ist. Ein Selbst, das sozusagen Frieden geschlossen hat mit der Welt, so wie sie ist. [...] Nur derjenige, der mit der Welt so virtuell umgehen kann, ist in der Lage, mit wildfremden Personen oder mit Menschen, die völlig anders denken und fühlen, spontane, echte Partnerschaften im mentalen Raum einzugehen“ (ebd., S. 47).

Die angebotene Eintrittskarte in die schöne neue Welt stellt zu guter Letzt die Begriffe auf den Kopf: Die gesamte Pseudo-Veranstaltung wird als echte Partnerschaft ausgegeben,

während allen anderen Beziehungsformen attestiert wird, dass sie immer nur „ein Pseudo-Verstehen“ (ebd., S. 47) sein können. Die handfeste Absicht, Kunden zu vereinnahmen, um einfach mehr zu verkaufen, wird schließlich ausgegeben als weise Absichtslosigkeit: Der Verkäufer soll „seine Kommunikation über den Attraktor der Absichtslosigkeit laufen lassen“ (ebd., S. 46). Genau dies bewirke, dass am Ende mehr verkauft wird. Der ganze Schwindel aber wird schließlich als Glanzpunkt des Humanismus gefeiert: „Der befreite Verkäufer verkauft mehr, weil er als Mensch handelt“ (ebd., S. 47).

Die Idee des ‚biophilen‘ Menschen: Interesse am Leben und Kunst des Liebens

Versuchen wir nun eine vorläufige Zusammenfassung: Konformismus, Masochismus, Sadismus, Marketing-Orientierung, Narzissmus, nekrophile Destruktivität – das sind einige der grundlegenden Varianten im Umgang mit den psychischen Grundbedürfnissen des modernen Menschen. Sie alle lösen das Dilemma der modernen Existenz jedoch nicht ‚progressiv‘ oder ‚produktiv‘, sondern regressiv: Es sind – wie Fromm sagt – ‚nicht-produktive‘ Charakterorientierungen im Umgang der Menschen untereinander wie auch im Umgang mit der dinghaften Um- und Mitwelt. Allerdings sieht Fromm keinen Grund, die ‚Pathologie der Normalität‘, wie sie sich in den nicht-produktiven Orientierungen ausdrückt, widerspruchslos hinzunehmen. Im Gegenteil: die nicht-produktiven Orientierungen liefern für Fromm gewissermaßen die Negativfolie für einen Gegenentwurf zur gesellschaftlichen Verstümmelung. Fromm fasst diesen Gegenentwurf unter dem Begriff des ‚*biophilen Menschen*‘, eines Menschen also, der seine Bezogenheit zur Welt produktiv realisiert in Vernünftigkeit, schöpferischer Arbeit und Liebe zum Leben. In gewissem Sinn fungiert der ‚biophile Mensch‘ als eine „regulativ-praktische Idee“ (Heller, 1978, S. 212), die die Deformationen, die die bürgerliche Welt erzeugt, mit den radikalen Bedürfnissen konfrontiert, die sich zeitgleich auf ihrem Boden entfalten. Die Idee des biophilen Menschen steht also – historisch betrachtet – im besten Sinn in der Tradition der Aufklärung, aus der Begriffe wie ‚Mündigkeit‘ und ‚Reife‘ noch immer ihren kritischen Sinn beziehen. ‚Biophilie‘ wird für Fromm zum Inbegriff eines gereiften Selbst- und Weltverhältnisses. Ihr Kennzeichen ist eine produktive Liebesfähigkeit. Diese reife Liebe folgt nicht mehr dem infantilen Prinzip ‚Ich liebe, weil ich geliebt werde‘, sondern sie ist Ausdruck eines inneren Wachstums, das sein Glück darin findet, das Glück der anderen zu fördern. Es folgt dem Grundsatz: ‚Ich werde geliebt, weil ich liebe‘. In diesem Sinn heißt es bei Fromm: „Im Gegensatz zur symbiotischen Vereinigung ist die reife Liebe eine Vereinigung, bei der die eigene Integrität und Individualität bewahrt bleibt. Liebe ist eine aktive Kraft im Menschen. [...] Die Liebe lässt ihn das Gefühl der Isolation und Abgetrenntheit überwinden und erlaubt ihm trotzdem, er selbst zu sein und seine Integrität zu behalten.“ (Fromm 1956 a, GA IX, S. 452)

Das von Fromm entwickelte Verständnis der ‚reifen Liebe‘ hat durchaus etwas Bestechendes, vielleicht sogar etwas Suggestives. Es leuchtet so sehr ein, dass man leicht in Gefahr gerät, die gesellschaftlichen Umstände zu vergessen, die sich ihm in den Weg stellen. Realistisch betrachtet – so ließe sich einwenden – lassen die regressiven, pathologischen Tendenzen des ‚kybernetischen Kapitalismus‘ (wie ihn Fromm nennt) wenig Spielraum für ‚reife Liebesverhältnisse‘. Bleibt also am Ende – angesichts der gespenstischen Sachlichkeit, zu der zwischenmenschliche Bezüge in der totalen Warengesellschaft verkommen – die Idee des ‚biophilen Menschen‘ nur eine Abstraktion, eine tröstliche Fiktion? Wenn die Idee des ‚biophilen Menschen‘, die Möglichkeit gereifter Liebe, mehr sein soll als idealistischer Schein, dann braucht sie einen Anker in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, dann muss sich die Chance der ‚Biophilie‘ als reales Moment im widersprüchlichen Gesellschaftsprozess selbst ausweisen lassen. Dazu aber müssen wir die Mühe auf uns nehmen, die Möglichkeiten einer ‚Kunst des Liebens‘ an den aktuellen gesellschaftlichen Umständen durchzubuchstabieren. Der Verweis auf idealtypische Rekonstruktionen – etwa der ‚bedingungslosen

Mutterliebe' – wie Fromm sie in seinem Buch ‚Die Kunst des Liebens' entwickelt, bewirkt für sich noch nichts. Solche Idealtypen (dies würde ich Fromm durchaus kritisch ins Stammbuch schreiben) bestärken die Tendenz zur Abstraktion. Darstellungen über das ‚Wesen' der Mutter- oder Vaterliebe leuchten dann – schlechtestenfalls – wie Fixsterne über der gesellschaftlichen Wirklichkeit: schön anzusehen, aber meilenweit entfernt. Am Ende wird ‚Die Kunst des Liebens' zu einem Trost- und Erbauungsbüchlein für den Feierabend. Und damit würde Fromm weit unter Wert verramscht.

Das Buch ‚Die Kunst des Liebens', in den 50er Jahren verfasst, stellt uns also vor eine Aufgabe: nämlich den normativen Gehalt seines aufklärerischen Entwurfs mit der Wirklichkeit unserer Tage zu konfrontieren. Und das heißt auch: Die Ansprüche, die das Buch enthält, nicht billig preiszugeben. Ich halte es also durchaus für angemessen, wenn Fromm mit dem Wörtchen ‚sollte' operiert, zum Beispiel: „Die Mutter sollte Vertrauen zum Leben haben und daher nicht überängstlich sein und das Kind mit ihrer Angst anstecken. Sie sollte den Wunsch, dass das Kind unabhängig wird und sich schließlich von ihr trennt, zu einem Bestandteil ihres Lebens machen. Die väterliche Liebe sollte sich von Grundsätzen und Erwartungen leiten lassen. Sie sollte geduldig und tolerant und nicht bedrohlich und autoritär sein. Sie sollte dem heranwachsenden Kind in immer stärkerem Maße das Gefühl eigener Kompetenz geben und ihm schließlich erlauben, über sich selbst zu bestimmen und ohne die väterliche Autorität auszukommen“ (Fromm 1956 a, GA IX, S. 465 f.). Andererseits wirken Statements wie: „Der Vater ist derjenige, der das Kind lehrt, der ihm den Weg in die Welt weist“ (Fromm 1956 a, GA IX, S. 465), eher angestaubt und überholt. Welcher Vater kann dies heute so noch umsetzen, selbst wenn er wollte?

Wenn es aber (wie Fromm immer wieder betont) tatsächlich so ist, dass die wichtigste *Bedingung* für die Entwicklung der Liebe zum Lebendigen beim Kind darin besteht, *mit Menschen zusammen zu sein, die das Leben lieben*, dann ist ein kurzer Seitenblick auf die veränderten Umstände, unter denen Kinder heute aufwachsen müssen, erlaubt. Dabei fällt als erstes auf, dass der Vater, der – nach traditioneller Auffassung – dem Kind den Weg in die Welt zeigen soll, nur mehr als Schatten seiner selbst vorhanden ist. Den ‚Weg in die vaterlose Gesellschaft' (womit nicht gemeint ist, dass die Väter aussterben, sondern dass sie ihre Funktion im psychischen Reifeprozess tendenziell einbüßen) hatte Mitscherlich schon Anfang der 60er Jahre prognostiziert (vgl. Mitscherlich 1973). Inzwischen sind wir auf diesem Weg weiter fortgeschritten. Das Verblasen der Vaterfigur aber hat Konsequenzen: Mit ihr verblasst die notwendige Identifikationsfigur auf dem ‚Weg in die Welt' – und dieser Weg sollte doch aus der frühkindlichen Symbiose herausführen. Der Weg in die ‚vaterlose Gesellschaft' könnte sich also als Weg in die Mutter-Kind-Symbiose entpuppen. Unter diesem Vorzeichen jedenfalls wird seit den 80er Jahren über das rechte Verständnis heutiger Kinder und Jugendlicher gestritten (vgl. Ziehe 1975). Zählten für den traditionellen Sozialisationstyp etwa der Aufbau eines strukturierten Über-Ich, die Fähigkeit zur rationalen Triebkontrolle und die Entwicklung einer stabilen Geschlechtsrollenidentifikation nach dem ‚Untergang' des Ödipuskonflikts zu den charakteristischen Merkmalen, so ist der ‚neue Sozialisationstyp' eher gekennzeichnet durch ein entstrukturiertes Über-Ich und ein labiles Selbstbild, durch ein unkontrolliertes Ausagieren von Bedürfnislagen und Angst vor Lustentzug, durch ein tiefverwurzeltes symbiotisches Bedürfnis nach Geborgenheit und Nähe.

Zugegeben: Diese Gegenüberstellung ist grob und holzschnittartig und der ‚neue Sozialisationstyp' erscheint zunächst einzig unter defizitärem Aspekt. Dass heutige Kinder und Jugendliche auch eine erhöhte Sensibilität und Verletzlichkeit mitbringen, dass sie sich einer Drill- und Kadermentalität überwiegend entziehen, sollte daher nicht unterschlagen werden. Dennoch bleibt festzuhalten: Kindheit und Jugend haben sich in den letzten Jahrzehn-

ten erheblich gewandelt. Sensible Zeitgenossen wie zum Beispiel der Bielefelder Reform-Pädagoge Hartmut von Hentig haben diese Veränderungen schon früh aufmerksam registriert. Bereits Ende der 70er Jahre beschrieb er die Erfahrungen mit den Schülern seiner Versuchsschule so: „Unser Kinder und eine nicht unbeträchtliche Zahl von Erwachsenen finden es keiner noch so geringen Empfindung oder Überlegung Wert, in welchem Zustand der gemeinsam benutzte Raum – ein Großraum für z. Zt. 240 Kinder – und alle darin enthaltenen Geräte, Möbel, Teppiche, Wände die jeweilige Tätigkeit oder Laune überstehen; wie denen zu Mute ist, die sauber machen [...]. Die Dinge – Papier, Cola-Flaschen, Obstschalen, Stullen, Papp-Trinkbecher, Kaugummis – fallen ihnen aus den Händen oder dem Mund, wo sie gerade stehen. Die Aufforderung, sich an der Beseitigung zu beteiligen, lehnen sie unbekümmert und entschieden ab mit der Bemerkung, erstens hätten sie dieses Papier nicht fortgeworfen und zweitens seien sie ‚heute nicht dran‘. Schuld und Aufgabe sind stets die der anderen. Eine Gemeinschaft, zu der man so gehört, dass man für sie einsteht – sei es eine Kleingruppe, sei es eine Stammgruppe, sei es die Schule insgesamt – gibt es für diese Kinder nicht. Sie lassen deutlich spüren, dass sie so etwas weder kennen noch wünschen.

Die Kinder an meiner Schule sind fast ununterbrochen in heftiger Bewegung. Wenn sie nicht Unterricht haben, rasen sie durch das Gebäude; wenn sie Unterricht haben, tappen sie mit den Händen auf die Tischplatten, die Sitzlehne, ihre Knie; sie kippen mit den Stühlen. Eine gewisse Ruhe erziele ich gelegentlich, indem ich ihnen erlaube, sich hinzulegen. Auf jeder der Unterrichtsflächen haben sie zu diesem Zweck Polster zusammengetragen. Liegend sind sie meist aufmerksam, wenn sie nicht aneinander herumspielen. Kinder, die direkt neben mir sitzen, beruhige ich, indem ich meine Hand auf ihre Hand oder Schulter lege, sie anspreche, wenn sie wieder zu zappeln beginnen. Sie reagieren darauf oft so unmittelbar mit Ruhe, dass man geneigt ist, ihre Bewegungen als ein calling for attention zu interpretieren [...].

Ein Kollege meinte, meine Beobachtungen seien die eines Gymnasiallehrers. Volks- oder Hauptschüler seien schon immer so gewesen. Das bezweifle ich und kann es jedenfalls nicht nachprüfen. Aber dass diesen Kindern die Gemeinschaft fehlt, die sie zum Leben brauchen, ist mit Händen zu greifen. Es schmälert die Liebe zu diesen Kindern nicht, dass sie auch darauf beruht: dass sie ihrerseits etwas dauerhaftere Beziehungen zu anderen Personen (oder Sachen) offenbar nicht oder nur schwer eingehen können und wer möchte ihnen dabei nicht helfen! Es erleichtert diese Liebe, dass ihnen auch dauerhafter Widerstand nicht gelingt. Widerstand leisten sie eher gegen etwas Allgemeines, schwer Faßbares, das sie selbst nicht bezeichnen können und das ich schlicht mit Pädagogik, genauer: die Pädagogisierung unseres Verhältnisses zu ihnen, nenne.“ (Hentig 1976, S. 67 ff.)

Genau hier fängt die Frage an, was es unter heutigen Umständen heißt, die ‚Kunst des Liebens‘ zu praktizieren. Die Pädagogisierung unserer zwischenmenschlichen Beziehungen jedenfalls erweist sich als Irrweg; jede Rezeptologie erweist sich als Irrweg. Vielleicht sind es nur wenige Überzeugungen und Haltungen, die der ‚Kunst des Liebens‘ als ‚Kunst der Lebensführung‘ zugrunde liegen. Fromm macht einige namhaft: Disziplin und Konzentration, Geduld und Mut, Überwindung des eigenen Narzissmus und einen ‚rationalen Glauben‘, das heißt das Bemühen, aus eigener Lebenserfahrung zu gesättigter Überzeugung zu finden.

Das klingt hausbacken und provoziert angesichts so zerschlissener Kategorien wie ‚Disziplin‘ und ‚Geduld‘ vielleicht sogar Missverständnisse. Im Kontext der analytischen Sozialpsychologie allerdings gewinnen solche Begrifflichkeiten einen kritischen Unterton: ‚Disziplin‘ meint dann nicht (wie etwa im modernen Arbeitsprozess) Sachzwang und Routine, sondern die Bereitschaft, sein Leben mit Bewusstheit und Willen zu führen. Und ‚Konzentration‘ steht nicht für verbissene Anstrengung, sondern für Gegenwärtigkeit, das heißt für die Fähigkeit,

sich hier und jetzt ganz auf jemanden einzustellen, sich zu öffnen, um das Gegenüber ‚ankommen‘ zu lassen. ‚Geduld‘ wiederum ist nicht als passives Abwarten zu verstehen, sondern als zeitangepasstes Begleiten der Wachstumsprozesse eines anderen. Und ‚Mut‘ heißt nicht unbeugsame Starre, sondern Mut zum Wagnis der Person: Ihr liegt die Fähigkeit zugrunde, Enttäuschungen zu ertragen und zu verarbeiten, um an ihnen zu reifen. Dies ist keine Frage intellektueller Raffinesse, sondern differenzierter Erfahrung und vertiefter Sensibilität. Aus ihnen entspringt schließlich jene Fähigkeit, die aller ‚Kunst des Lebens‘ zugrunde liegt: die Fähigkeit, „sich für das Leben zu interessieren.“ (Fromm 1991b, S. 131)

Technologische und neoliberale Transformation: Ich-Orientierte und Selbst-Unternehmer

Allerdings wird die Fähigkeit, sich für das Leben zu interessieren, durch zahlreiche Versuche unterlaufen, das Leben als Pseudo-Veranstaltung, als kundenorientierte Fiktion, als künstliche Attrappe zu arrangieren, wie wir es beim Verkaufsstrategen Gerken bereits kennengelernt haben. Solange man davon ausgeht, es handele sich dabei lediglich um den Spleen eines Marketing-Gurus, gibt es wenig Grund zur Beunruhigung. Allerdings macht der Psychoanalytiker Funk darauf aufmerksam, dass die Tendenz, das Leben als verfügbare Inszenierung aufzufassen, sich seit den 80er Jahren zunehmend verstärkt hat: „Offensichtlich streben immer mehr Menschen leidenschaftlich danach, [...] über ihr eigenes Leben und die sie umgebende Wirklichkeit selbstbestimmt verfügen zu können. Ihr Credo lautet: Alles ist möglich. Es gibt nichts, was es nicht gibt, und deshalb geht alles. [...] Was zählt, ist allein die ich-orientierte Erzeugung von Wirklichkeit. [...] Es geht diesen Menschen also um ein typisch ich-orientiertes Inszenieren, das jede vor-gegebene und maß-gebende Realität hinter sich lassen will.“ (Funk 2007, S. 137 f.) Angesichts der durch digitale Technik zugespitzten Möglichkeiten, das Leben – vor allem Erlebnisse und Gefühle – in Form von ‚Erlebniswelten‘ zu vermarkten, scheint es angebracht, Fromms Systematik der Charakterorientierungen fortzuschreiben. Funk fügt ihr die ‚Ich-Orientierung‘ hinzu als Chiffre für das dominante Begehren, über inszeniertes Leben verfügen zu können. Der ‚Ich-Orientierte‘ sucht gewissermaßen das ‚Leben auf Knopfdruck‘; ihn fasziniert die Möglichkeit, seine menschlichen Vermögen durch ‚gemachte‘ Vermögen zu ersetzen. Das Grundbedürfnis nach Bezogenheit wird technisch überformt; es findet seinen Ausdruck im Wunsch nach permanenter ‚Vernetzung‘. Die Pflege von ‚Kontakten‘ tritt an die Stelle emotionaler Bindungen. Ich-Orientierte, schreibt Funk, wollen „verbunden sein [...], ohne sich zu binden. Ohne verbunden zu sein, haben sie keinen Zugang zum ‚gemachten‘ Vermögen“ (ebd., S. 147). Daher ist es z. B. wichtig, sich vieler ‚Freunde‘ bei Facebook zu versichern; daher geht der erste Griff beim Einsteigen in Bus oder Bahn zum Smartphone. Jeder kennt die paradoxen Alltagsszenen, die sich dann abspielen: Dicht gedrängt sitzen die Menschen nebeneinander, jeder ist beschäftigt mit seinen digitalen Botschaften, jeder ist mit allen ‚vernetzt‘ und zugleich ohne allen Bezug zum konkreten Gegenüber, jeder hält den Redefluss über Belanglosigkeiten in Gang. Der Soziologe Lefebvre hat diese Figur der Alltagskommunikation eindringlich beschrieben: „Aus den falschen Abgründen, den Löchern [...] des Alltäglichen [...] steigt der Schrei der Einsamkeit hoch. Unmögliche Einsamkeit: in der unaufhörlichen Kommunikation, in der Informationslawine. Die effektive Kommunikation wird zum Möglich-Unmöglichem, zur Zwangsvorstellung und zur Qual: jederzeit möglich, unmöglich [...].“ (Lefebvre 1972, S. 174 f.) Neu an dieser Kommunikationsform ist nicht die Einsamkeit selbst – sie bildet einen Grundzug des modernen Lebens –, neu ist die Einsamkeit in der Redundanz, die zerbrochene Kommunikation in der Überfülle. Hinter der Fassade unerschöpflicher Kommunikation lugt der verzweifelte Versuch hervor, die eigene Einsamkeit und Ohnmacht durch ‚gemachte‘ Vermögen zu kompensieren. Kein Wunder, dass es zu panischen Reaktionen kommen kann, wenn diese Vermögen ihren Dienst versagen – „und sei es nur, dass die Festplatte des PCs kaputtgeht oder der Strom ausfällt.“ (Funk 2005, S. 155) In solchen Ausfällen öffnet sich für

einen kurzen Moment ein psychischer Abgrund; häufig werden sie „wie eine völlige Leere und Isolierung erlebt und lassen erahnen, wie ohnmächtig und hilflos der Ich-Orientierte sich unbewusst erlebt.“ (Funk 2007, S. 147)

In gewisser Weise radikalisiert die Ich-Orientierung eine Tendenz, die bereits den Marketing-Charakter gekennzeichnete: die Verwandlung der Welt in einen umfassenden Marktplatz, auf dem sich Menschen in der Charaktermaske von Käufern und Verkäufern gegenüber treten. Der neoliberale Umbruch der Gegenwartsgesellschaft spitzt diese Transformation insofern zu, als er nicht allein die Beziehungen zwischen Menschen, sondern ihr innerstes Selbstverhältnis am marktradikalen Modell von Investition und Profit auszurichten versucht. Die Menschen werden zu ‚Selbst-Unternehmern‘ und unablässig dazu aufgefordert, auf sich selbst all die Verfahren anzuwenden, die einen Vorteil im Kampf um Profit und Macht versprechen. Aus ‚Lohnempfängern‘ von ehemals werden nun ‚Ich-AGs‘ oder ‚Intrapreneure‘, denen vor allem dann Erfolg in Aussicht gestellt wird, wenn sie moderne Managementqualitäten an sich selbst entwickeln, also: sich die Produktionsmittel zur Wissensproduktion aneignen (Lernen des Lernens), sich unter den Selbstzwang permanenter Qualitätskontrollen setzen (Selbstoptimierung), sich unablässig zum Bilanzbuchhalter ihres Lebens machen (Selbstdechiffrierung), sich als ihr eigenes Kompetenzzentrum begreifen lernen (Selbstmanagement), sich ständigen Bewertungen und Zertifizierungen aussetzen (Selbstprüfung) usw. Dennoch existieren im Dschungel der Marktverhältnisse keine Sicherheiten mehr, die garantieren könnten, mit den eigenen Strategien erfolgreich zu sein. Die Kunst des (Über-)Lebens erschöpft sich in marktorientierten mobilen Anpassungsstrategien. Ungewissheit wird dabei subjektiv umdefiniert: Sie soll „nicht mehr ausschließlich als Bedrohung, [...] sondern als Freiheitsspielraum und damit als Ressource, die es zu erschließen gilt“ (Bröckling 2000, S. 133), wahrgenommen werden. Umgekehrt geraten wohlfahrtsstaatliche Garantien, die ehemals als Kennmarken sozialen Fortschritts galten, in Misskredit. Fast haben wir uns schon an die Problematisierung sozialer Sicherungssysteme gewöhnt; ihre Entwertung gehört inzwischen zum politischen Alltagsgeschäft. Sie soll die neue Form der ‚Regierung des Sozialen‘ plausibler erscheinen lassen, die uns die neoliberalen Verhältnisse bescheren.

„Was macht diese neue Regierungsform aus? Im Zentrum des neuen Regierungsmodus steht der tendenzielle Übergang von der öffentlichen zu privaten Sicherheit, vom gesellschaftlichen zum individuellen Risikomanagement, von der Sozialversicherung zur Eigenverantwortung, von der Staatsversorgung zur Selbstsorge. Ziel dieser veränderten Programmatik ist die sozialpolitische Konstruktion verantwortungsbewusster, und das bedeutet: sich selbst wie auch der Gesellschaft gegenüber verantwortlicher, zugleich ‚ökonomischer‘ und ‚moralischer‘ Subjekte.“ (Lessenich 2003, S. 86) Kennzeichen des aktuellen Umbruchs sind also nicht nur ökonomische oder soziale Deregulierungsprozesse; Kennzeichen ist auch eine parallel laufende ‚moralische Aufrüstung‘. Denn gefordert wird nicht nur ein ökonomisch kalkulierendes Selbstverhältnis, sondern der beständige Ausweis von Eigenverantwortlichkeit, privater Vorsorge und selbsttätiger Prävention. „Untersozialisierte, will sagen: arbeitsunwillige, präventionsverweigernde, aktivierungsresistente Subjekte verkörpern in diesem Kontext Bedrohungen des Sozialen – ökonomisch, als Investitionsruinen, und moralisch, als Solidaritätsgewinner.“ (Lessenich, S. 89) Entsprechend wird den Menschen nahe gelegt, beständig auf sich selbst zu schauen, zum eigenen Spiegel (oder auch: ‚Beichtspiegel‘) zu werden. Der vervielfachte, permanente Blick der anderen wandert gewissermaßen nach innen: Der Ich-Orientierte wird zu seinem eigenen Beobachter, Kontrolleur, Investor, kurz: zu seinem eigenen Unternehmer.

Das Leben als Wanderbaustelle: zwischen Selbstüberbietung und Leerlauf

Tatsächlich besteht die Freiheit der Firma ‚Ich & Co.‘ in der freiwilligen Selbstunterwerfung unter ein umfassendes ökonomisches Tribunal, das traditionelle Techniken des Überwachens weit hinter sich lässt. Stattdessen setzt es auf Benchmarking, Qualitäts-Audits, Empowerment und Tests. Diese Instrumentarien etablieren nicht einfach eine normierende bzw. normalisierende Praktik, die Standards setzt, welche erreicht oder verfehlt werden können. Vielmehr handelt es sich um dynamische Messoperationen, die eine Jagd nach immer neuen Rekorden auslösen. Weil in diesen Prüfprozessen die eigene Position immer nur relational zu jener der Mitkonkurrenten bestimmt wird, hört der Zwang zur Leistungssteigerung niemals auf. Jeder rückt gleichzeitig und gleichermaßen in die Rolle des Preisrichters und Wettbewerbers, des Gewinners und Verlierers, des Selbst-Unternehmers und Leibeigenen. Wo die Diktatur des Komparativs herrscht, da wird – in einer Variation Hegels – der Weltmarkt zum Weltgericht (vgl. Bröckling 2000, S. 162). Entsprechend setzen sich Consulting-Unternehmen als berufene Agenten des Weltgeistes in Szene. Sie prüfen und bewerten den ‚Erfolg‘, geben Ratschläge, um ihn abzusichern und zu intensivieren, nötigen zu kontinuierlicher Verbesserung. „Angetrieben wird dieser Zwang zur Selbstüberbietung vom Mechanismus der Konkurrenz und den eigenen Widersprüchen – denn der Projektmanager in eigener Sache fängt immer wieder neu an.“ (Klopotek 2004, S. 220) Auf diese Weise wird das Leben zu einer unabschließbaren Abfolge von ‚Projekten‘; die Individuen werden dazu angehalten, ‚projektbasiert‘ zu leben. Sie sollen ihre Gefühle bearbeiten und austarieren, ihre häuslichen und ehelichen Abmachungen überprüfen und neu justieren, ihre Beziehungen am Arbeitsplatz effektiver und profitabler gestalten, kurz: Sie sollen gegenüber anderen und sich selbst ihren Existenzwert maximieren. Diese Entgrenzungs- und Überbietungsdynamik aber schleppt ihren Schatten mit sich. Das Optimierungskalkül gewinnt Züge mythischer Verstrickung: „Das unternehmerische Selbst ist [...] nicht nur Leitbild, sondern auch Schreckbild. Was alle werden sollen, ist zugleich das, was allen droht.“ (Bröckling 2004, S. 276) Die konstitutionelle Überforderung des ‚unternehmerischen Selbst‘ erweist sich schließlich als Sachgasse. Denn die Unnachgiebigkeit und Unabschließbarkeit von Optimierungszwängen führt zur eklatanten Zunahme von depressiven Erschöpfungszuständen. Längst hat das ‚erschöpfte Selbst‘ (vgl. Ehrenberg 2004) dem Neurotiker früherer Tage den Rang abgelaufen. Zwar konnten dessen Konflikte dramatisch eskalieren, aber sie ließen sich „im Sinne einer Kompromissbildung zwischen Lust- und Realitätsprinzip schlichten oder zumindest entschärfen. Das Gefühl der Unzulänglichkeit dagegen ist chronisch, die einschlägigen Therapien versprechen nicht Heilung, sondern Krisenabfederung durch gute Wartung. Nicht zuletzt deshalb haben medikamentöse Behandlungen“ (Bröckling 2007, S. 290) längst den Platz psychoanalytischer Selbstaufklärung übernommen. Medikamente aber können allenfalls für begrenzte Zeit die Bodenlosigkeit des ‚unternehmerischen Selbst‘ in Schach halten. Statt die Verhältnisse menschlicher zu machen, machen sie die Menschen verhältnismäßig. Unter Verausgabung ihrer begrenzten Kräfte versuchen die meisten, das jeweils nächste Etappenziel zu erreichen. „Nur wenige können rechtzeitig zuschnappen. Den meisten bleibt nur ein Schnäppchen. Das Ziel läuft vor ihnen her. Aber es hält sie bei der Stange. Es sind die Qualen des Tantalus – nicht mehr die des Sisyphus – mit denen sich diese Zeitgenossen plagen.“ (Beck 1999, S. 6) Das projektbasierte, von Optimierungszwängen getriebene, entgrenzte Leben läuft leer.

Die (Selbst-)Erfahrung der Bodenlosigkeit und Unerreichbarkeit schlägt im Horizont von Optimierungszwängen negativ zu Buche: als permanentes Unvermögen und bohrender Selbstzweifel, schließlich als Burn-Out. Konfrontiert mit der eigenen Leere stößt das ausgebrannte Selbst auf eine innere Grenze, an der sich die forschende Aufforderung zum ‚Weiter so!‘ oder ‚Mehr davon!‘ bricht. Die offensichtliche Uneinholbarkeit des unternehmerischen Selbst erzeugt ein eigentümliches Selbstverhältnis: Es bringt eine

Selbstentzogenheit zum Vorschein, die die Figur der unermüdlichen und unendlichen Arbeit an sich selbst in Zweifel zieht. Die Erfahrung der Selbstentzogenheit aber muss nicht notwendig defizitär oder traumatisch erlebt werden; vielmehr kann sie zur Quelle des Widerstands gegenüber Selbstverfügungs- und Selbststeigerungsmaximen werden. Mit der Erfahrung der Leere eröffnet sich die Chance eines kritischen Selbstverhältnisses, das sich nicht im Zirkel von Selbstperfektionierungen verfängt, sondern dem möglichen Anderen und anders Möglichen nachspürt.

Die Grenzen des Sagbaren: Fülle und Nichts

Fromm selbst entwickelte bereits früh ein waches Gespür für die Uneinholbarkeit des eigenen Lebens. Seine Kindheit und Jugend war geprägt von einer lebendigen jüdischen Tradition, von der Begegnung mit Rabbinern wie Nobel und Rabinkow, von der Auseinandersetzung mit Denkern wie Spinoza und Maimonides. Unter dem Einfluss der Freud'schen Psychoanalyse distanzierte er sich zunächst kritisch von seinen jüdischen Wurzeln, verwarf später jedoch ausdrücklich die Freud'sche Gleichsetzung von Religiosität und Regression. Dass religiöse Orientierungen vielfach pathologisch gebrochen sein können, sich unter Umständen geradezu lebensfeindlich auswirken, ist Fromm durchaus bewusst. Doch ist er nicht gewillt, das Kind mit dem Bade auszuschütten und alle Religiosität als regressives Phänomen zu deuten. Denn gerade bei Mystikern aller großen Religionen entdeckt Fromm ein Welt- und Selbstverhältnis, das nicht darauf abzielt, ein regressives ‚ozeanisches Gefühl‘ wachzurufen, sondern ein progressives Einswerden mit dem Anderen und Fremden zu ermöglichen, aus dem das Ich gestärkt hervorgeht und zu intensiverer Begegnung mit der Wirklichkeit fähig wird. Die Art der Erfahrung, der Fromm besondere Bedeutung zumisst, kommt für ihn „am klarsten in der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik sowie im Zen-Buddhismus zum Ausdruck.“ (Fromm 1966a, GA VI, S. 117). Fromm bezeichnet sie – unabhängig davon, ob sie theistisch, nicht-theistisch oder atheistisch verstanden wird – als ‚X-Erfahrung‘. Er beschreibt sie so: „als ein Loslassen des eigenen ‚Ich‘, der eigenen Gier und damit der eigenen Angst, als das Aufgeben des Wunsches, sich an das ‚Ich‘ zu klammern, [...] als ein Leerwerden, um sich mit ‚Welt‘ füllen zu können [...]. Leer werden ist (dabei) kein Ausdruck von Passivität, sondern von Offenheit“ (ebd., S. 119). Es ermutigt zu einer Selbstüberschreitung, die die endlosen Selbstoptimierungsschleifen unterbricht. Dabei geht es nicht um irgendeine abstrakte Einsicht ins eigene Selbst, sondern um ein praktisches Verhältnis: um eine Weise, das Fremde ‚ankommen‘ zu lassen. „Man kann das Fremde wirklich nur verstehen, wenn man selbst ganz und gar ein Fremder war“, schreibt Fromm kurz vor seinem Tod (vgl. Funk 1983, S. 137). Die Begegnung mit der eigenen Fremdheit führt an die Grenze des Sagbaren. Es verwundert nicht, dass mystische Traditionen beim Versuch, ihre Einsichten in Sprache zu fassen, den gängigen Begriffsgebrauch irritieren. So wird Gott für Meister Eckhart zur Chiffre für ‚das absolute Nichts‘. Doch meint das Wort ‚Nichts‘ in diesem Fall nicht Sinnlosigkeit oder Nihilismus. Denn dieses ‚Nichts‘ wird nicht einfach „als Gegensatz zu Sein verstanden – es bejaht nichts, [...] sondern ist ein Nichts jenseits von Nichtsein und Sein.“ (Funk 1978, S. 165) Das ‚Nichts jenseits von Nichtsein und Sein‘ mag begrifflicher Spekulation ebenso als Rätsel erscheinen wie das Koan eines Zen-Meisters. Sein Sinn besteht nicht im verstandesmäßigen Erfassen der Welt, sondern in der inneren Erfahrung der Selbstüberschreitung. Im praktischen Vollzug können solche Versuche zur Selbstüberschreitung ein widerständiges Moment freisetzen; an ihm ist Fromm besonders gelegen. „In der ‚negativen Theologie‘ wie auch in der Mystik“, schreibt er, „finden wir den gleichen revolutionären Geist der Freiheit [...]“ (Fromm 1966a, GA VI, S.121). Wer sich solchen Erfahrungen aussetzt, erfährt sich als ‚ent-rückt‘, d. h.: in eine innere Distanz zu den Verhältnissen gerückt. Dem korrespondieren mögliche äußere Absetzbewegungen, Praktiken des Widerspruchs und Widerstands. Die Verbindung von Mystik und politischer Praxis ist zwar nicht zwangsläufig, doch wo sie sich herstellt, entsteht eine eigene, langlebige Fähigkeit zur Resistenz. Deren zukunftsfähige Programmformel hat

Sölle (vgl. Sölle 1997) in zwei Begriffen knapp auf den Punkt gebracht: Mystik und Widerstand. Ihr hätte Fromm zweifellos zugestimmt.

Literatur

Adorno, Th. W.: Negative Dialektik, Frankfurt/ Main 1975

Beck, J.: Der verhältnismäßige Mensch. Einführungsvortrag in Rahmen der Europäischen Konferenz „Lifelong Learning – Inside and Outside Schools“, Ms., Bremen 1999, S. 2 - 7

Bröckling, U.: Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement, in: Bröckling, U. u. a. (Hrsg.): Gouvernamentalität der Gegenwart, Frankfurt/ Main 2000, S. 131 - 165

Bröckling, U.: Stichwort ‚Unternehmer‘, in: Bröckling, U. u. a. (Hrsg.): Glossar der Gegenwart, Frankfurt/ Main 2004, S. 271 - 276

Bröckling, U.: Das unternehmerische Selbst, Frankfurt/ Main 2007

Ehrenberg, A.: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/ Main 2004

Fromm, E.: Gesamtausgabe (GA), 12 Bde, hg. von Rainer Funk, München 1999

Funk, R.: Mut zum Menschen, Stuttgart 1978

Funk, R.: Erich Fromm, Reinbek 1983

Funk, R.: Die Marketing-Orientierung, Tübingen 1997 (Vortragsmanuskript)

Funk, R.: Ich und Wir. Psychoanalyse des Postmodernen Menschen, München 2005

Funk, R.: Erich Fromms kleine Lebensschule, Freiburg/ Breisgau 2007

Gerken, G.: Symbiotic Selling und das Ego – Verkäufer befreien vom Gefängnis der alten Strategien – Warum man mehr verkauft, wenn man aufhört zu verkaufen, in: Mensch und Büro, H. 5/1994

Häsing, H./Stubenrauch, H./ Ziehe, T. (Hrsg.): Narziß: Ein neuer Sozialisationstypus?, Bensheim 1979

Heller, A.: Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychoanalytischen Anthropologie Erich Fromms, in: Reif, A. (Hrsg.): Erich Fromm – Materialien zu seinem Werk, Wien 1978, S. 163 - 213

Hentig, H. von: Was ist eine humane Schule?, München/Wien 1976

Klopotek, F.: Stichwort ‚Projekt‘, in: Bröckling u. a. (Hrsg.): Glossar der Gegenwart, Frankfurt/ Main 2004, S. 216 - 221

Lefebvre, H.: Das Alltagsleben in der modernen Welt, Frankfurt/ Main 1972

Lessenich, S.: Soziale Subjektivität. Die neue Regierung der Gesellschaft, in: Mittelweg 36, H. 4/ 2003, S. 80 - 93

Miller, A.: Das Drama des begabten Kindes, Frankfurt/ Main 1979

Mitscherlich, A.: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1973

Sölle, D.: Mystik und Widerstand, Hamburg 1997

Trescher, H.-G.: Sozialisation und beschädigte Subjektivität, Frankfurt/Main 1979

Wehr, H.: Erich Fromm zur Einführung, Hamburg 1990

Ziehe, Th.: Pubertät und Narzissmus, Frankfurt/ Main 1975