

Erich Fromms *kleine* Lebensschule

Rainer Funk

Copyright bei Rainer Funk. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

C:\DATA\KS\PM-alle-extract\LITERAT\FREMDLIT\Eingelesen\Fromm\FUNK\Funk, R., 2007 Erich Fromms kleine Lebensschule.doc
151204stk

Das Buch

Wie sollen wir leben in Zeiten, in denen so viel Wert auf Äußerlichkeiten gelegt wird? Wie können wir uns orientieren in der Vielfalt der Waren- und Sinnangebote? Zu einer „direkten Begegnung“ mit anderen und mit sich selbst fähig zu werden, ist das Ziel der Lebensschule nach Erich Fromm. Dabei setzt Rainer Funk an seinen eigenen Erfahrungen der Begegnung mit Erich Fromm an. Mit „direkt“ ist sowohl eine Begegnung mit den Gefühlen und Leidenschaften des anderen als auch mit den eigenen bewussten und unbewussten Antriebskräften gemeint. Nur so wird eine ganzheitliche Selbst- und Fremdwahrnehmung möglich. Darum auch ist die direkte Begegnung mit dem anderen nicht von der mit sich selbst zu trennen. So setzt Erich Fromms Lebensschule nicht an dem an, was ein Mensch denkt und sagt, sondern an dem, was ein Mensch fühlt, will und was ihn an- und umtreibt. Ein authentisches, lebensvolles Buch über das richtige Leben.

Der Autor

Dr. Rainer Funk ist ein Wegbegleiter Erich Fromms und Herausgeber der „Erich Fromm Gesamtausgabe“ sowie der „Schriften aus dem Nachlass“.

Er arbeitet als Psychoanalytiker in freier Praxis in Tübingen und verwaltet die Rechte und den Nachlass Erich Fromms.

Erich Fromm (1900 –1980), Psychotherapeut und Sozialwissenschaftler, ist einer der wegweisenden Gestalten der letzten 100 Jahre. Vor allem seine Bücher „Die Kunst des Liebens“ und „Haben oder Sein“ wurden weltberühmt.



Dr. Rainer Funk Psychoanalytiker (DGPT)
Erbe der Bibliothek und des wissenschaftlichen Nachlasses von Erich Fromm
sowie Rechteinhaber Fromms Ursrainer Ring 24, D-72076 Tübingen +49 7071-600004
E-Mail: oder frommfunk@googlemail.com

Erich Fromm Institut Hintere Grabenstr. 26 72072 Tübingen
Tel: +49 7071 9490635 Fax: 07071 9490637
<http://www.fromm-gesellschaft.eu/index.php/de/ueber-uns/aktuelles/404-erich-fromm-institut-tuebingen-efit>
<https://www.tuebingen.de/13641.html>
<http://www.die-stiftung.de/news/werk-erich-fromms-wird-fuer-die-oeffentlichkeit-zugaenglich-35447>

Inhalt

Einleitung: Die direkte Begegnung	7
Von Angesicht zu Angesicht	9
Spüren lassen: „Dies bist Du“	12
Eine belebende Erfahrung	15
Begegnung mit dem Fremden	20
Lebensschule als „direkte“ Begegnung	25
 „Unser Unbewusstes ist der ganze Mensch“	28
Erich Fromms Zugang zur Psychoanalyse	28
Das Unbewusste als Verdrängtes	32
Von der Macht der Rationalisierung	35
Indizien für Unbewusstes	37
Abwehrstrategien gegen das Bewusstwerden des Unbewussten	41
Zum Verständnis des Unbewussten	44
Der Traum als Zugang zum Unbewussten	45
Die freie Assoziation als Zugang zum Unbewussten	47
Die Fehlleistung als Zugang zum Unbewussten	50
Die Übertragung als Zugang zum Unbewussten	53
 „Das Individuum kann nur als vergesellschaftetes leben“	58
Erich Fromm – vom Einzelkind zum Psychoanalytiker der Gesellschaft	58
Was bringt einen Vater dazu, seine Kinder zu schlagen?	69
Der Einzelne als vergesellschaftetes Wesen	72
Die Bedeutung von Charakterbildungen	75
Die Gesellschaft im Einzelnen – der Gesellschafts-Charakter	78
 Was den Menschen gelingen lässt	84
Liebe im Leben von Erich Fromm	84
Was für den Menschen gut ist	90
Die primäre Tendenz zu wachsen	93
Von wachstumsorientierten Eigenkräften	95
Begriffliche Annäherungen	98
Produktive Charakterorientierung	100
Die primäre Tendenz am Scheideweg	105
 Was die Gesellschaft auf Kosten des Menschen gelingen lässt	109
Erich Fromms Leiden an der Gesellschaft	109
Der autoritäre Charakter – auf Kosten der Autonomie	117
Die Marketing-Orientierung – auf Kosten des Identitätserlebens	125
Die Ich-Orientierung – auf Kosten der Ich-Stärke	137
 Wege zur direkten Begegnung	151
Erich Fromms Begleiter auf dem Weg zur direkten Begegnung	151
Voraussetzungen der Begegnung mit dem eigenen Selbst	158
Kritikfähigkeit und Bereitschaft zur Des-Illusionierung	161
Vorbereitende Übungen	166
Die Selbstanalyse als Weg der Begegnung	170
Begegnungen und ihre Wirkungen	175
 Anmerkungen	179
Literatur	185

Einleitung: Die direkte Begegnung

Als ich am 1. September 1972 die Klingel am Eingang zum Apartmenthaus „Casa La Monda“ in Muralto bei Locarno drückte und mit dem kleinen Aufzug fünf Stockwerke hochfuhr, hatte ich noch keine Ahnung, dass dieser erste persönliche Kontakt mit Erich Fromm der Beginn einer ganz besonderen Art von „Schule des Lebens“ für mich werden sollte. Ich stand am Anfang einer theologisch-ethischen Doktorarbeit und wollte herausfinden, wie Erich Fromm, der sich in seinen Büchern als „Nicht-Theist“ bekannte, seine humanistische Ethik begründet, ohne an eine den Menschen und sein Denken transzendierende Größe zu glauben.

Alles, was ich bis dahin gelehrt bekommen und was ich selbst in den bisherigen 29 Jahren meines Lebens gelernt, erprobt und erfahren hatte – also meine ganze bisherige Schule des Lebens –, setzte auf Bildung und Denken. Damit glaubte ich, alles meistern zu können, auch mein persönliches, soziales, ethisches, religiöses Leben. Das Humane zu realisieren und denkerisch zu sichern, war mein Lernziel in dieser Schule des Lebens. Auch war ich davon überzeugt, dass nach Auschwitz auf das Humane nur gesetzt werden kann, wenn es vor seinem Scheitern durch etwas geschützt wird, das das Menschliche sichert und transzendiert. Fromms humanistische Begründung der Ethik war mir suspekt, zu gutgläubig und naiv. Ich hatte ihm deshalb bereits in meinem ersten Brief am 1. August 1972 angedeutet, dass sein Humanismus sicher „der Ansatzpunkt für eine fruchtbare Auseinandersetzung“ sein werde. [008]

Endlich war der Aufzug im 5. Stock angekommen. Beim Öffnen der Tür blickte ich geradewegs auf Erich Fromm. Er stand im Türrahmen, schaute mich freundlich und erwartungsvoll an. Ich machte zwei Schritte auf ihn zu und begrüßte den 72-Jährigen artig mit der Anrede „Professor“. Er gab mir die Hand und sagte mit zugewandtem Blick: „Guten Tag, Herr Funk!“ Im Gang hinter ihm tauchte Annis, seine zwei Jahre jüngere amerikanische Frau, auf. Sie war einen Kopf größer als er und begrüßte mich mit einem nur schwer verstehbaren Südstaaten-Amerikanisch: „How are you?“ Ihr Gesichtsausdruck war neugierig, freundlich lächelnd, aber auch ein wenig skeptisch.

Fromm bat mich, ihm in sein Arbeitszimmer zu folgen. Mein Blick ging zunächst aus dem Fenster auf den Lago Maggiore. Ich nahm das traumhafte Panorama wahr. Fromm hatte seinen mit Büchern und Manuskripten übersäten Schreibtisch so vor die raumbreite Fensterfront gestellt, dass sein Blick immer auf das Wasser und dessen Lichtspiele fiel. Gegenüber war im Dunst der spätsommerlichen Nachmittagssonne der bewaldete Gambarogno zu erkennen.

Erst später wurde mir bewusst, wie sehr die Beziehung zur Natur bei mir Vertrauen bildend wirkt. Offenbar begegnete ich hier einem Menschen, dem es ähnlich ging. Er wies mir den Stuhl neben seinem Schreibtisch zu, der mich in den Raum schauen ließ. Die Bücherregale quollen über, und auf jeder Ablagefläche stapelten sich Manuskripte und handschriftliche Erarbeitungen. Dieses eher chaotisch wirkende Umfeld verschwamm, als er sich auf den Schreibtischstuhl setzte und mich mit einem Blick anschaute, der nicht einfach zu beschreiben ist. [009]

Von Angesicht zu Angesicht

Er schaute mich in einer so unvermittelten Art an, dass mein höfliches Plaudern aufhörte und jedes Rollenverhalten nebensächlich wurde. Obwohl wir uns erst seit ein paar Minuten von Gesicht zu Gesicht kannten, war bereits ein Beziehungsraum entstanden, der Nähe und Vertrauen ermöglichte, dem man aber auch nicht mehr mit

klugen Sprüchen entkommen konnte, wenn man dem Gefragten oder Angesprochenen ausweichen wollte. Irgendwie schafften es seine mich unverwandt anschauenden und von Falten umkränzten Augen, ein Gespräch in Gang zu bringen, das jede Art von Angstabwehr überflüssig machte und ein hohes Maß an Konzentration ermöglichte.

Dabei ging es zunächst überhaupt nicht um die Fragen, die sein Werk und Denken betrafen. Er erkundigte sich nach meiner beruflichen Situation und was mich dazu brächte, mich mit seinem Denken, zumal mit seiner Ethik zu beschäftigen. Vor allem aber fragte er nach dem, was mich an der Psychoanalyse, an Religion und Theologie interessierte. Und er wollte wissen, wie ich zur deutschen Ostpolitik stünde, was ich von Franz Josef Strauß hielte und wie ich die Aggressionstheorie von Konrad Lorenz einschätzte. Nicht, dass er möglichst schnell herausfinden wollte, „wes“ Geistes Kind“ ich war. Die Fragen – so wurde mir bei den Gesprächen in den folgenden acht Jahren deutlich – dienten dazu, in Erfahrung zu bringen, was mich innerlich bewegte und beschäftigte. Er wollte spüren können, „welcher Seele Kind“ ich war: ob und was ich liebte und hasste, wertschätzte und suchte, kritisch beurteilte und ablehnte, was mich innerlich ansprach, ermutigte, anregte und aufregte, begeisterte, besorgt sein oder schuldig fühlen ließ oder was mich ängstigte. Ihn interessierten meine Gefühle, Bedürfnisse, Interessen und Leidenschaften. [010]

Das war anders, als ich es bisher kannte. Nicht mein „Kopf“ und das, was ich dachte, auch nicht meine intellektuellen und argumentativen Fähigkeiten interessierten ihn, sondern – um im Bild zu bleiben – mein „Herz“. Was mich motivierte, anzog, leidenschaftlich bewegte, was hinter meinen Wertvorstellungen stand und mich antrieb – damit wollte er in Kontakt kommen. Das Denken, die Kunst des Argumentierens, die Kopfarbeit, das Wissen waren für ihn höchstens Vehikel, um zu dem zu kommen, was Menschen tatsächlich umtreibt.

Erst später wurde mir klar, dass das, was bei meiner Psychoanalyse, die ich schon während meines Studiums gemacht hatte, im Mittelpunkt des therapeutischen Interesses gestanden hatte, für jede menschliche Begegnung gelten könnte, und Fromm tatsächlich eine Schule des Lebens vertrat, die andere Zielsetzungen hatte als die mir bisher vertraute geisteswissenschaftliche Schule des Lebens. In dieser wurden der Geist, das Gedächtnis, das Begriffs- und das Denkvermögen trainiert, um mit ihnen das Wollen, die Affekte und die Bedürfnisse in den Griff zu bekommen. Denn nur so glaubte man, ohne lästige Gefühlseinflüsse kommunizieren und Wissenschaft treiben zu können.

Fromms ganzes Interesse zielte im Gegensatz hierzu darauf, mit den inneren Strebungen und Gefühlen in Kontakt zu kommen und sie nicht als Hemmschuhe, sondern als Energieträger zu verstehen. Selbst wenn die Gefühlskräfte wenig schmeichelhaft sind und ein realitätsgerechtes Denken und Handeln verhindern, gilt es doch, mit ihnen Kontakt aufzunehmen und ihnen Verständnis entgegen zu bringen. Nur so kann der verborgene Sinn etwa einer heftigen Eifersucht oder eines lähmenden Minderwertigkeitsgefühls erkannt werden und die darin gebundene Energie für einen vernünftigen und liebenden Umgang freigesetzt werden. Das Ergebnis ist eine Schule des Lebens, bei der „Kopf“ und „Herz“ miteinander verbunden sind und die eine *von [011] Gefühlen getragene* Erkenntnis des Geistes anstrebt. Kein Wunder also, dass das Hauptaugenmerk auf diese tragende Funktion der Gefühle gelenkt wird.

Mit seinem Interesse und seinen Fragen wollte Fromm mit meiner Innenwelt, meinen rationalen und irrationalen, offen zu Tage tretenden und verborgenen Strebungen Verbindung aufnehmen. Dazu bediente er sich des Blickkontakts. Denn mit ihm haben wir seit dem Säuglingsalter gelernt, unsere seelische Befindlichkeit – unsere Affekte, Gefühle, Wünsche, Bedürfnisse, aber auch unsere von Innen kommenden Reaktionen mitzuteilen.

Damals war mir dies alles noch nicht so fassbar. Ich spürte nur eine besondere Art des Umgangs mit mir, die viel mit seinem Blick zu tun hatte, dem man sich kaum entziehen konnte. Die Pupillen seiner blauen, kurzsichtigen Augen hinter der randlosen Brille erschienen verkleinert, so dass sein Blick fast etwas Eindringendes hatte. Sein Blick korrespondierte mit seiner Art, sich für mein seelisches Innenleben zu interessieren.

Aber da war noch etwas anderes in der Art, wie er mich anblickte, ansprach und das Gespräch gestaltete. So direkt und schonungslos er mit meiner Seele in Kontakt trat, so fühlte ich mich dennoch nicht in die Enge getrieben, beurteilt, demaskiert oder bloßgestellt. Ich spürte, dass er in einer wohlthuenden Weise, verständnisvoll und warmherzig mit mir umging und dass ich weder das Bedürfnis hatte, mich zu rechtfertigen, noch mich verstecken zu müssen. Er war ganz auf mich bezogen und ließ mich mit seinem Interesse an dem, was mich bewegte, spüren, dass man vor sich und seiner Innenwelt keine Angst haben muss. Es kam mit jedem Wort und Blick von ihm immer auch etwas Solidarisches und Liebevolltes herüber.

Auf diese Art miteinander zu reden, beim Anderen zu sein, in jene Welt der Gefühle und Leidenschaften vorzustößen, die hinter unserem Denken am Werk ist, und sich [012] dabei eines wohlwollenden Blicks sicher sein zu können, so dass kein Small Talk oder Versteckspiel nötig ist – auf diese Weise miteinander umzugehen, war mir neu. Sie ging von ihm aus und stellte für mich den Beginn einer anderen Schule des Lebens dar.

Spüren lassen: „Dies bist Du“

Die Frommsche Schule des Lebens hat ihre Wurzeln in Erfahrungen, die er in therapeutischen Beziehungen gemacht hat. Als ich knapp 20 Jahre später als Nachlassverwalter Fromms Manuskripte zur Publikation vorbereitete, die er noch nicht veröffentlicht hatte, stieß ich auf die Nachschrift eines Vortrags, den er 1959 am New Yorker William Alanson White Institut gehalten hatte. In ihm geht es genau um diese Erfahrung des Solidarischen:

„Das Gefühl der Solidarität ist eine der wichtigsten therapeutischen Erfahrungen, die wir einem Patienten ermöglichen können. In diesem Augenblick fühlt sich der Patient nicht mehr isoliert. In jeder Neurose und bei allen Beschwerden, die ein Patient hat, ist das Gefühl des Isoliertseins, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht, das Kernproblem seines Leidens (auch wenn es noch andere zentrale Probleme gibt). In dem Augenblick, in dem er fühlt, dass ich dies mit ihm teile und sagen kann: ‘Dies bist du’, und ich sage dies weder freundlich noch unfreundlich, bedeutet dies ein Befreitwerden aus seiner Isolation. Denn ein anderer Mensch sagt ihm: ‘Dies bist du’, steht zu ihm und teilt dies mit ihm.

Im Laufe der Jahre habe ich in wachsendem Maße die Erfahrung gemacht, dass das Sprechen auf Grund eigenen Erlebens und in dieser Art von Bezogensein auf den Patienten es möglich macht, dass man dem Patienten alles sagen kann, ohne dass er sich verletzt fühlt. Er wird sich im [013]

Gegenteil sehr erleichtert fühlen, dass es jemanden gibt, der ihn wirklich sieht und das Problem schon die ganze Zeit über kennt. Wir sind oft so naiv und glauben, der Patient dürfe dieses und jenes nicht wissen, weil er sonst geschockt wäre. Tatsache ist aber, dass der Patient es schon die ganze Zeit über weiß, sich aber nicht erlaubt, es zu Bewusstsein kommen zu lassen. Wenn wir es ihm sagen, ist er erleichtert, denn in Wirklichkeit wusste er es schon immer.“ (1992g [1959], GA XII, S. 224.)

Was Fromm hier bezüglich der therapeutischen Beziehung sagt, gilt für ihn aber ganz allgemein. In jeder Art von Beziehung sollte es um eine „direkte nung“ („*direct meeting*“) mit dem anderen gehen, die „von Angesicht zu

sicht“ („*face to face*“) geht. Im Gesicht wird das Innere des Anderen „ansichtig“. Eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht geht unter die Oberfläche (*surface*) und ermöglicht ein „Bezogensein aus der Mitte“ („*central relatedness*“). „Ich kann auch den anderen Menschen zu einem anderen Ego erklären, zu einem Ding ‘da drüben’ machen und ihn dann betrachten, wie ich mein Auto, mein Haus, meine Neurose usw. betrachte. Ich kann mich aber auch derart auf ihn beziehen, dass ich er bin – dass ich ein den Anderen fühlender und erlebender Mensch bin. In diesem Falle denke ich nicht über mich nach, und mein Ego steht mir nicht im Wege; vielmehr geschieht etwas völlig anderes. Es kommt zwischen mir und ihm zu einer Bezogenheit aus meiner Mitte heraus. Er ist kein Ding mehr ‘da drüben’, das ich betrachte; er stellt sich mir ganz, und ich stelle mich ihm ganz, und wir weichen uns nicht mehr aus.“ (A.a.O., S. 215.)

Eine solche direkte Begegnung „setzt voraus, dass man am Anderen wirklich interessiert ist. Wir können aufmerksam und mit Interesse zuhören, über den Anderen nachdenken, und doch bleibt der Andere draußen. (...) Man kann sich den Unterschied des Bezogenseins bewusst machen, indem man unterscheidet zwischen einem Mangel an Interesse, einem Interesse und dem, was ich *die direkte* [14] *Begegnung mit dem Anderen* nenne, und zwar nicht nur mit den Patienten, sondern mit jedem Menschen.“ (A.a.O., S. 222. Hervorhebung R.F.)

Wodurch unterscheidet sich diese direkte Begegnung mit einem Anderen vom Interesse an einem Anderen? Die direkte Begegnung will mit den Gefühlen und Leidenschaften des Anderen in Kontakt kommen, um ihn auf diese Weise ganzheitlich erleben zu können. Für diese Art direkter Begegnung mit dem Anderen gibt es für Fromm ein eindeutiges Merkmal: „Wer den Anderen ganzheitlich erleben kann, hört zu urteilen auf.“ (A.a.O., S. 223.) So sehr wir im Vollzug unseres Lebens und zur Sicherung unseres Überlebens immer gezwungen sind, darüber zu urteilen, was wir wollen und wogegen wir uns wehren, so gilt für die direkte Begegnung mit einem Anderen, wenn man ihn wirklich sehen will, dass das Urteilen aufhört. „Das gleiche gilt für einen selbst. Wer immer man ist, an diesem Punkt hört das Schuldgefühl auf, weil man fühlt: ‘Dies bin ich.’“ (A.a.O.)⁵

Für die direkte Begegnung gilt: „Wer sich selbst oder einen anderen Menschen in Gänze sehen kann, urteilt deshalb nicht, weil er von diesem Gefühl, von diesem Erleben ‘Das bist du’ völlig überwältigt ist und auch von dem Gefühl ‘Wer könnte hier noch urteilen?’ In Wirklichkeit komme ich nicht einmal auf die Idee, so zu fragen, denn wenn ich ihn in dieser Weise erlebe, erlebe ich mich selbst. Ich sage: ‘So, das bist du’, und fühle in gewisser Weise ganz unmissverständlich: ‘Und das bin ich auch!’ (...) Es stellt sich ein Gefühl der Einheit, des Teilens, des Einsseins ein, das sehr viel stärker ist als ein Gefühl der Freundlichkeit oder des Nettseins. Es stellt sich ein Gefühl der Solidarität ein, wenn zwei Menschen zueinander sagen können oder auch nur einer zum anderen gerechtfertigterweise sagen kann: ‘Dies bist du, und ich teile es mit dir.’ Dies ist ein unglaublich wichtiges Erlebnis: das Erleben, ganz und gar zu lieben. Es ist die befriedigendste, wunderbarste und belebendste Erfahrung, die zwei Menschen machen können.“ (A.a.O., S. 223.) [015]

Eine belebende Erfahrung

Von dieser Fähigkeit Fromms zur direkten Begegnung hatte ich bereits etwas wahrgenommen, als ich ihm an diesem 1. September zum ersten Mal begegnete. 33 Jahre zuvor hatte an diesem Tag mit dem Überfall auf Polen der Zweite Weltkrieg begonnen. Der gebürtige Jude Fromm konnte der Verfolgung und Vernichtung 1934 durch seine Emigration in die USA entkommen, doch er musste miterleben, wie Verwandte, die er sehr mochte und für die er alles Erdenkliche von New York aus getan hatte, um ihnen

noch eine Ausreise zu ermöglichen, in die Konzentrationslager verschleppt und umgebracht wurden.

Offensichtlich hielt Auschwitz Fromm nicht davon ab, die direkte Begegnung mit dem Anderen zu suchen. Er brauchte auch keine Sicherung von außen oder eine Begründung jenseits des Menschen-Möglichen, um die „belebendste Erfahrung“ zu machen, „die zwei Menschen machen können“. Praktiziert jemand die Fähigkeit zur direkten Begegnung, dann bedarf es keines rationalen Ausweises und auch keiner besonderen Begründung für dieses Tun. Es erweist sich im Vollzug als ethisch richtig und gut. Die Frage ist höchstens, was einen vom Tun abhält. Denn die Fähigkeit, sich und anderen direkt begegnen zu können, kann von Ängsten, Vorurteilen, Illusionen, Hemmungen, irrationalen Bindungen usw. eingeschränkt oder gar vereitelt werden. Bei Fromm, so könnte man plakativ sagen, entscheidet nicht der Kopf, sondern das Herz, wobei mit Herz unser Gefühls- und psychisches Antriebsleben gemeint ist. Dieses bestimmt auf weiten Strecken, ob unser Denken vernünftig und realitätsgerecht und ob unser Fühlen liebend und solidarisch ist – oder nicht. Statt von der Fähigkeit zur direkten Begegnung spricht Fromm deshalb meist von der Fähigkeit zu Vernunft und Liebe. Deren Praxis ermöglicht belebende Erfahrungen. [016]

Bei meiner ersten Begegnung spürte ich nur, dass mir meine Argumente, mit denen ich seinen Humanismus infrage stellen wollte, stumpf und unwichtig wurden. Die Art, wie er mit mir umging, „entwaffnete“ mich. Mit meinen „Geisteswaffen“, dem logisch-argumentativen Denken, wollte ich streiten statt etwas zu erkennen, Recht haben statt vernünftig zu sein. Ich suchte die Auseinandersetzung, und er bot mir eine direkte Begegnung an.

Ich ließ mich auf sein Angebot ein und merkte, wie mich die Begegnungen mit ihm bei diesem ersten Treffen innerlich belebten. Hatte die Lektüre seiner Schriften in den vorausgegangenen Monaten bereits die Wirkung, dass sie mich immer interessierter machte, so verließ ich Locarno hochmotiviert und voller Energie. In den Wochen danach brachte ich Fromms Sozialpsychologie und Charaktertheorie zu Papier und besuchte ihn im Sommer 1973 erneut in Locarno. Im dann folgenden Sommer entschloss sich Fromm, der bisher immer nur das Sommerhalbjahr in der Schweiz verbrachte, ansonsten in Cuernavaca in Mexiko lebte, nicht mehr nach Mexiko zurück zu gehen, sondern dauerhaft in Locarno zu bleiben. So kam es, dass er mich fragte, ob ich sein Assistent werden wollte, während er am Buch *Haben oder Sein* schrieb. Ich ließ mich für einige Zeit in Locarno nieder, später arbeitete ich ihm von Tübingen aus zu und besuchte ihn regelmäßig in Locarno oder auch in Hinterzarten und Baden-Baden, wo er mit Annis zusammen die heißen Sommertage verbrachte.

Vor allem das fast tägliche Zusammensein mit Fromm in den Jahren 1974 und 1975 bot mir die Möglichkeit, seine Schule des Lebens in ihren Wirkungen zu spüren und zu reflektieren, obwohl es in unseren Gesprächen so gut wie nie darum ging. Der Begriff „Lebensschule“ oder „Schule des Lebens“ war Fromm nicht geläufig, so sehr es der Sache nach in seinen Schriften um eine *andere* Lebensschule geht, eben jener, in der die Praxis von Vernunft und Liebe eine [017] „produktive Orientierung“ der Antriebskräfte des Menschen ermöglicht. Fromm sprach statt dessen von der „Kunst des Lebens“ und der „Lebenskunst“, lange bevor die Philosophie der Lebenskunst, die „ars vivendi“, wiederentdeckt wurde.

Unsere Gespräche drehten sich teils um Themen, die ich für das Buch *Haben oder Sein* aus der Literatur erarbeitet hatte, also etwa um das Verständnis von „Tätigsein“ bei Aristoteles oder um traditionsgehistorische Untersuchungen zur Bergpredigt im Neuen Testaments oder um den Begriff der „Gottheit“ bei Meister Eckhart. Teils gingen die meist drei bis vier Stunden dauernden Gespräche um Abschnitte und Kapitel für das Buch *Haben oder Sein*, die er mir zum Lesen gegeben hatte. Vor allem aber zeichneten sich diese Gespräche dadurch aus, dass Fromm aus einem kaum versiegenden Fundus von historischen und politischen Begebenheiten und persön-

lichen Erfahrungen und Begegnungen mit den Größen aus Politik, Gesellschaft und Psychoanalyse schöpfte. Nicht zu vergessen sein unendlicher Schatz an Witzen vor allem aus der jüdischen und psychoanalytischen Szene. Es fiel Fromm ausgesprochen schwer, einen Witz, der ihm einfiel, nicht zu erzählen.

Es waren aber nicht die Gesprächsinhalte, die mich die Wirkungen seiner Schule des Lebens spüren ließen, so interessant und unterhaltsam diese waren. Es war die direkte Begegnung, die – gleichgültig, worum es ging – von ihm ermöglicht wurde und die bei mir deutlich spürbare Wirkungen zeigte. Auffällig war vor allem die erhöhte Aufmerksamkeit und Konzentrationsfähigkeit; die Kommunikation kostete nie Kraft, sondern gab immer Energie frei. Bei all den vielen Gesprächen gab es nie ein Gefühl der Erschöpfung oder auch nachlassender Aufmerksamkeit. Ich war hellwach und habe an manchen Abenden danach noch tief bis in die Nacht an meiner Dissertation weitergearbeitet, so energetisierend und aktivierend war das Zusammensein mit [018] ihm. Sehr eindrucksvoll war auch mein Zeiterleben, denn oft kam es mir vor, als ob ich erst vor einer halben Stunde gekommen sei, tatsächlich aber waren drei oder vier Stunden vergangen.

Erst im Rückblick wurden mir Wirkungen der Begegnung mit Fromm deutlich, die ich nur so verstehen kann, dass seine Kontaktnahme mit meiner Gefühlswelt und dem, was mich innerlich antrieb, eine Wachstumstendenz anstieß, obwohl ich in all den Jahren Fromm nie innerhalb eines therapeutischen Settings kennen gelernt habe. (Da nach Fromm der wichtigste therapeutische Wirkfaktor die Fähigkeit des Therapeuten zu einem *direct meeting* – zur direkten Begegnung – mit dem Patienten ist und nicht ein als „Therapie“ definiertes Setting, nimmt es nicht Wunder, dass ich auch außerhalb des therapeutischen Settings typisch therapeutische Wirkungen beobachtete.) Auch waren die folgenden Wahrnehmungen nie Gegenstand unserer Gespräche.

Durch das Zusammensein mit Fromm fing ich wieder an, das Verbundensein mit der Natur zu spüren und zu suchen. Wusste ich als Kind immer, ob gerade Vollmond, Halbmond oder Neumond war, entdeckte ich jetzt die Mondphasen wieder neu und genoss es, wenn sich der Vollmond im See spiegelte und die schneebedeckten Bergspitzen mitten in der Nacht erleuchten ließ. Am 4. Januar 1975 ging vor meinem Fenster in der Via Mondacce die erste Kamelienblüte auf, und bald gab es keinen Berg in Sichtweite, den ich nicht erwandert hatte.

Mein Entschluss im Frühjahr 1975, das Rauchen aufzugeben, machte mir ziemlich zu schaffen. Seit langem mussten die Zigaretten etwas in mir stützen und stabilisieren. Ich orientierte mich am Haben der Zigaretten und an den mit dem Rauchen einhergehenden Wirkungen des Nikotins. Wer aber bin ich ohne das Zigaretten-Rauchen? Die tägliche Beschäftigung mit den Manuskripten *zu Haben oder Sein* blieb nicht folgenlos. Von dieser Art von Haben-Orientierung [019] loszukommen, wurde für mich zum Ernstfall: Ob ich nur über die Alternative „Haben oder Sein“ klug (mit-)reden wollte oder ob ich es wagen wollte, ohne diese Krücke des Habens *zu sein*, das heißt, die Alternative zu praktizieren. Die Entzugserscheinungen waren heftig, und es brauchte einige Monate, bis ich innerlich realisierte, dass die Alternative zur Haben-Orientierung nicht die Orientierung am Nicht-Haben ist, sondern die Orientierung am Sein. Die Orientierung am Sein hat aber ganz viel damit zu tun, dass man für anderes in sich selbst und in seiner Umwelt wach wird und neue Interessen zulässt und verfolgt.

Solches Neuland betrat ich mit dem Wunsch, mich beruflich neu zu orientieren. Ich wollte genauer und professioneller in Erfahrung bringen, was mich und andere wirklich motiviert und antreibt: Ich wollte Zugänge zum Unbewussten des Menschen, zu meinem eigenen und zu dem der anderen, kennen lernen. Gleichzeitig spürte ich, wie sich das, was mich interessierte und was mein Erkenntnis leitendes Interesse beim wissenschaftlichen Arbeiten war, immer mehr veränderte. Herauszufinden, was das ethisch Richtige, das Geforderte und das Förderliche, also das ethisch Gute, ist

und dieses zu begründen, ist sicher eine wichtige und anspruchsvolle Frage. Mir wurde aber immer deutlicher, dass mich eine andere Frage viel mehr bewegte, nämlich warum Menschen, die etwas als sittlich richtig und gut erkennen, in ihrem konkreten Tun und Entscheiden dennoch nicht diesen Einsichten folgen. Was hindert ihre Ratio? Welche irrationalen Kräfte führen dazu, dass sie das Vernünftige nicht tun? – Ich wollte eine Ausbildung zum Psychoanalytiker machen und der Theologie und Ethik den Rücken zukehren, was ich dann 1977 nach dem Abschluss der Dissertation über Fromms Ethik (vgl. Funk, 1978) und mit der Zulassung zur Psychoanalyseausbildung in Stuttgart auch tat.

Es war aber nicht nur die berufliche Neuorientierung, die mich die Wirkungen seiner Schule des Lebens spüren [020] ließ. Zuvor schon hatte ich meine spätere Frau kennen gelernt, genoss den vom Eros und der Liebe zum Lebendigen getragenen Wunsch, das Leben zu teilen und weiterzugeben. Und welch eine Schule des Lebens, wenn man bei den eigenen Kindern miterlebt, wie sich in ihnen das Leben und die Wachstumspotenziale Bahn brechen!

Begegnung mit dem Fremden

Jede tatsächlich vollzogene direkte Begegnung mit sich und mit anderen bringt einen in der Schule des Lebens weiter. Sie ist keine Schule des Denkens, kein Kompendium der Lebenskunst, keine Verhaltensanleitung zu sozialer Kompetenz, kein Know-how und keine therapeutische Technik, die es anzuwenden gilt und auch kein „think tank“ für das gute Leben, sondern eine Schule der direkten Begegnung – mit dem Eigenen im Fremden und dem Fremden im Eigenen. Zu erkennen ist diese Schule des Lebens an den Wirkungen, die die direkte Begegnung auf die Beteiligten hat.

Wie wichtig dabei die direkte Begegnung mit sich selbst ist und welche Wirkungen sie hat, beobachtete ich zunächst an Fromm selbst. Es gab für ihn kaum einen Tag, an dem er nicht diese direkte Begegnung mit sich selbst suchte. Meist nahm sich Fromm am späten Vormittag eine Stunde Zeit, um „seine Übungen“ zu machen. Damit meinte er das, was er in *Vom Haben zum Sein* (1989 [1974–75], GA XII, S. 393–483) als Übungen der Achtsamkeit und Selbstwahrnehmung sowie als Selbstanalyse beschrieben hat. Er konzentrierte sich auf Bewegungen seines Körpers, seines Atmens, versuchte leer zu werden und zu meditieren. Er spürte dem nach, was in ihm gefühlsmäßig noch nachklang oder in ihm rumorte: etwa ein Gefühl des Unbehagens, das nach einem Interview zurückblieb, oder der Impuls, einen Leserbrief an die *New York Times* zu schreiben. Wann immer er sich eines Traumes aus der Nacht erinnern [021] konnte, versuchte er seine Mitteilung zu entschlüsseln, um seinen eigenen unbewussten Strebungen, Phantasien, Gefühlsmächten und Konflikten begegnen zu können.

Die Wirkungen solcher Übungen der direkten Begegnung mit sich selbst waren nicht nur für ihn selbst, sondern auch für seine Umwelt unmittelbar zu beobachten. Eindrucksvollstes Beispiel war für mich, als Fromm im Mai 1975 das Eröffnungsreferat zu einem Symposium hielt, das anlässlich seines 75. Geburtstags in Locarno-Muralto stattfand und das ich zusammen mit dem Schweizer Gottlieb Duttweiler Institut organisiert hatte. In den vorausgegangenen Wochen war Fromm gesundheitlich ziemlich beeinträchtigt; er hatte sich den Arm gebrochen und lag einige Tage in der Klinik. Es war lange ungewiss, ob er überhaupt fähig sein würde, den Eröffnungsvortrag zu halten. Er tat es und sprach knapp zwei Stunden lang in freier Rede über „Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft“ (1992h [1975], GA XII, S. 369–390). Ich fragte ihn anschließend, woher er die Konzentration und Energie für diesen Vortrag genommen habe, und er sagte ganz ohne Aufhebens: „Ach, wissen Sie, ich habe heute morgen eben meine Übungen doppelt so lange gemacht.“

Das Beispiel verdeutlicht noch einen anderen Aspekt der Frommschen Schule des Lebens. Wer die direkte Begegnung mit sich übt, der kann aus Kräften schöpfen, die ihn auch zu einer direkten Begegnung mit anderen befähigen, so dass er ganz bei einem Thema und beim anderen sein kann. Aber auch umgekehrt gilt: Wer die direkte Begegnung mit anderen praktiziert, der schöpft aus einer Erfahrung, die ihm auch die Begegnung mit dem Fremden und anderen bei sich selbst erleichtert.

Dass Fromm in beidem geübt war und deshalb ganz bei sich und ganz beim Anderen sein konnte, ließ sich auch an seinem Gesicht erkennen. Nach seinem Tod stieß ich auf eine Serie von Aufnahmen Fromms, die mit einer Kamera gemacht wurden, die es erlaubte, ganze Serien von Fotos [022] innerhalb weniger Sekunden zu machen. Auf den Fotostreifen fanden sich direkt nebeneinander liegend ein Foto, auf dem Fromm die Augen geschlossen hat, daneben eines, auf dem er zum Fotografen schaut. Fromm musste bei dieser Serie von Aufnahmen für den Bruchteil einer Sekunde die Augen geschlossen haben und hierbei fotografiert worden sein. Sieht man dieses Foto genauer an, so zeigt es ein auf das eigene Innere konzentriertes, in sich versenktes Gesicht. Blickt man auf das direkt daneben liegende Foto mit den geöffneten Augen, dann hat man den Eindruck, dass er mit seinen Augen ganz beim Zuschauer ist. Hier ist er ganz bei sich, dort ganz beim Anderen.

Die Fotos vom Gesicht Fromms zeigen, wie intensiv er die direkte Begegnung geübt haben muss, um in dieser Weise bei sich und beim Anderen sein zu können. Sie veranschaulichen zugleich, welche Bedeutung die Praxis der direkten Begegnung für das Gelingen des Menschen und des Zusammenlebens hat. Egal, in welcher Beziehung die direkte Begegnung realisiert wird – mit anderen Menschen, beim wissenschaftlichen Arbeiten, beim künstlerischen oder therapeutischen Tun, im Umgang mit der Natur oder im Umgang mit seinen eigenen inneren Kräften –, immer setzt die direkte Begegnung Energien frei zu direkten Begegnungen in anderen Bereichen.

Diese bei der Praxis der direkten Begegnung gemachte Erfahrung stand Pate, als Fromm seine Konzepte der „produktiven Charakterorientierung“, der „Biophilie“ und der „Orientierung am Sein“ entwickelte. „Wer das Leben liebt, fühlt sich vom Lebens- und Wachstumsprozess in allen Bereichen angezogen“, sagt Fromm in *Die Seele des Menschen* (1964a, GA II, S. 186). In *Haben oder Sein* (1976a, GA II, S. 343) umschreibt er die potenzierende Wirkung der direkten Begegnung so: „Wahre Liebe vermehrt die Fähigkeit zu lieben und anderen etwas zu geben. In der Liebe zu einem bestimmten Menschen liebt der wahre Liebende die ganze Welt.“ Und während für die [023] Orientierung am Haben gilt, dass jedes Teilen und jeder Gebrauch des Gehabten zu dessen Verbrauch und schließlich zum Verlust des Gehabten führt, führt das Teilen und Gebrauchen bei dem, der am Sein orientiert lebt, dazu, dass im Teilen eine Fülle erlebt wird und dass der Gebrauch der Eigenkräfte diese wachsen lässt.

Wann immer ich besser verstehen wollte, was Fromm mit „Produktivität“, „Vernunft und Liebe als Eigenkräften“, „Biophilie“ oder der „Orientierung am Sein“ meint, war mir die Erinnerung an die Wirkungen direkter Begegnung mit ihm hilfreich.

Fromms Fähigkeit zur direkten Begegnung erklärt schließlich auch, warum seine Schriften für viele Menschen eine besondere Anziehungskraft haben, und zwar gerade für jene, die sich mit dem Lesen und Verstehen von begriffsgeladenen abstrakten Theorien schwer tun. Abstraktes Denken war nämlich nie Fromms Stärke. „Ich hatte nie die Fähigkeit“, bekennt er Hans Jürgen Schultz gegenüber in einem Interview, „über Dinge zu denken, die ich nicht nacherleben kann. Abstraktes Denken fällt mir schwer. Ich kann nur denken, was sich auf etwas bezieht, was ich gleichzeitig konkret erfahren kann.“ (1974b, GA XI, S. 622.) Deshalb suchte Fromm auch im Schreiben eine direkte Begegnung mit der Fragestellung oder dem Problem, worüber er schrieb. Bevor er aber schrieb, musste er zunächst zu dem, was andere dazu geschrieben hatten, einen gefühlsmäßigen Zugang bekommen. Bei seiner Lektüre von Quellen-

werken war deshalb entscheidend, ob er in einen direkten Kontakt mit dem Gelesenen kommen konnte. Es gab Autoren, bei denen ihm dies regelmäßig gelang. Hierzu zählten an erster Stelle Sigmund Freud und Karl Marx, Baruch de Spinoza und Meister Eckhart. Es gab auch Autoren, bei denen ihm dies kaum gelang. Hierzu zählten Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno und viele der Soziologen. [024]

Sicher hat Fromm in seinem Leben zehn oder zwanzig Mal mehr Zeit mit dem Lesen verbracht als mit dem Schreiben. Wenn er schließlich schrieb, dann brachte er das betreffende Thema meist in einem Zug zunächst handschriftlich zu Papier. Am nächsten Tag las er das Geschriebene und fing unter Umständen noch einmal von vorne an zu schreiben, weil er bei der Verschriftlichung seiner Gedanken und Ideen noch nicht zu dem durchgedrungen war, was ihn bewegte und interessierte und was er dazu sagen wollte. Er machte einen neuen Versuch, bis er fühlen konnte, ganz mit dem Thema eins zu sein. Auch beim Schreiben suchte er eine direkte Begegnung, nämlich die mit einem Thema, mit Vorstellungen, Argumentationen und Ideen, und erst wenn diese Begegnung seinem Empfinden nach im Geschriebenen zutreffend wiedergegeben war, gab er das Handgeschriebene der Sekretärin, damit sie ein maschinenschriftliches Manuskript daraus machte und er es dann anderen zum Lesen geben konnte.

Weil die Schriften Fromms einer direkten und gefühlten Begegnung mit anderen Autoren und mit einem Thema entsprangen und nicht das Ergebnis abstrakten Denkens und begrifflich-logischer Denkopoperationen sind, fühlen sich viele Leser von ihnen angesprochen und können in einen inneren Dialog mit dem Gelesenen treten. Dies macht noch einmal deutlich, dass Fromm keine Denkschule wollte und begründete. Wenn hier dennoch von einer Lebensschule nach Erich Fromm die Rede ist, dann höchstens in dem Sinne, dass er lebte und fühlte, wovon er sprach und schrieb und dass diese Art zu leben Schule machen soll. Dazu freilich braucht es keine Lehrbücher und Therapiemanuale. Lehre und Leben stehen beim Menschen Fromm und in seinem Schrifttum deshalb so nahe beieinander, weil beide mit dem Vollzug direkter Begegnungen zu tun haben. Unter welchen Voraussetzungen aber kann seine Art zu leben Schule machen und also gelernt werden? [025]

Lebensschule als „direkte“ Begegnung

Fromms Schule des Lebens ist, so wurde bereits verdeutlicht, eine *Schule der direkten und gefühlten Begegnung mit dem Eigenen im Fremden und dem Fremden im Eigenen*. „Die Haltung dem ‘Fremden’ gegenüber ist von der Haltung sich selbst gegenüber nicht zu trennen. Solange ich einen Mitmenschen als grundsätzlich verschieden von mir erfahre, solange er für mich ein Fremder ist, bleibe ich auch mir selber ein Fremder. Wenn ich mich aber ganz selbst erlebe, dann erkenne ich, dass ich auch nicht anders bin als jeder andere Mensch, dass ich das Kind, der Sünder, der Heilige, der Hoffende und der Verzweifelte bin, der Mensch, der sich freuen, und der Mensch, der traurig sein kann. Ich entdecke, dass nur die Denkmuster, die Sitten, die Oberfläche verschieden sind, dass aber die menschliche Substanz die gleiche ist. Ich entdecke, dass ich jedermann bin und dass ich mich selbst erfahre, wenn ich meinen Mitmenschen entdecke und umgekehrt. Bei diesem Erlebnis begreife ich, was Humanität bedeutet. Ich entdecke den Einen Menschen.“ (1962a, GA IX, S. 149.)

Wie kann man lernen, dem Eigenen im Fremden zu begegnen? Und wie kommt es zu einer Begegnung mit dem Fremden im Eigenen? Vor allem aber, wie kann es gelingen, dass die Lebensschule nicht nur Theorie und Wissen ist und gute Absicht bleibt, sondern die Praxis des Denkens, Fühlens und Handelns bestimmt und also eine *direkte* Begegnung ermöglicht – ein tatsächliches und unvermitteltes Spüren und

Erleben des Fremden im Eigenen und ein unmittelbares Fühlen des Eigenen im Fremden?

Es ist diese Qualifizierung „direkt“, die diese Schule des Lebens so anspruchsvoll und schwierig macht. Mit „direkt“ ist nämlich eine Begegnung gemeint, die *frei ist von* Vorstellungen, Phantasien, Begriffen, Vorurteilen, irrationalen Gefühlen, Strebungen und Leidenschaften, die für die Begegnung hinderlich sind, und die *frei ist für* eine unmittelbar [026] wahrgenommene, gewollte und gefühlte Begegnung. Mit „direkt“ ist also vor allem eine Begegnung mit Gefühlen und Leidenschaften von uns selbst oder von anderen gemeint. Allein dieser Anspruch stellt für viele bereits eine Herausforderung dar, weil Gefühle und Leidenschaften oft nicht als belebende Kräfte, sondern als Sand im Getriebe erlebt werden.

Noch viel schwieriger wird eine solche direkte Begegnung, wenn wir davon ausgehen, dass wir in unserem Denken, Fühlen und Handeln von mächtigen Gefühlskräften bestimmt werden, ohne uns dieser bewusst zu sein. Wie sollen wir zu einer direkten Begegnung mit unbewussten Kräften in uns und im anderen fähig sein, wenn wir von ihnen gar keine Ahnung haben?

In der Tat, die Frommsche Lebensschule ist anspruchsvoll. Sie ist weder leicht noch ohne Anstrengungen zu erlernen. Sie bedeutet immer, von etwas frei zu werden, um für etwas frei zu sein, so dass man von etwas loslassen muss, um zu merken, dass man für etwas frei wird und ist. Vor allem aber geht es ihr darum, überhaupt zu erkennen, in welchem Ausmaß wir und andere von Gefühlskräften bestimmt werden, deren wir uns nicht bewusst sind. Fromms Lebensschule greift deshalb auf die Erkenntnisse Sigmund Freuds über die Zugänge zum Unbewussten zurück. Davon wird das erste Kapitel handeln. Darüber hinaus sieht Fromm den Einzelnen ganz entscheidend von gesellschaftlichen Kräften geprägt. Davon soll in einem zweiten Kapitel die Rede sein, wenn Fromms sozialpsychologischer Ansatz verdeutlicht wird.

Erst wenn wir unser Denken, Fühlen und Handeln in Abhängigkeit von unbewussten *und* gesellschaftlichen Kräften zu sehen vermögen, sind die Voraussetzungen geschaffen, um fragen zu können, was den Menschen gelingen lässt. Davon handelt das dritte Kapitel. Eben weil jeder Mensch schon immer ein gesellschaftliches Wesen ist, gehört zu [027] seinem menschlichen Gelingen auch, dass er mit seinen psychischen Kräften zum Gelingen der Gesellschaft beiträgt. Dabei kann das gesellschaftliche Zusammenleben auch zur Ausbildung von psychischen Strebungen führen, die das menschliche Gelingen behindern oder gar vereiteln. Im vierten Kapitel wird an drei Beispielen verdeutlicht, wie das gesellschaftliche Gelingen auf Kosten des menschlichen Gelingens gehen kann und was der Einzelne tun sollte, um dem menschlichen Gelingen den Vorrang zu geben.

Allein schon diese Vorausschau macht deutlich, dass Fromms Lebensschule keine „Schule“ im allgemeinen Sinne ist. Sie ist keine Verhaltensanleitung und kein Manual, auch keine Gebrauchsanleitung, die man einfach nur zur Anwendung bringen muss. Die folgenden Kapitel sprechen eigentlich nur von den Voraussetzungen dieser besonderen Art von Lebensschule. Dies gilt auch für das abschließende fünfte Kapitel, das von den Wegen zur direkten Begegnung handelt und mit jenen vorbereitenden Übungen und Vollzugsformen bekannt macht, die Fromm selbst täglich praktiziert hat.

Das „Lernen“ findet nicht durch Wissensaneignung und beim verstandesmäßigen Durchdringen statt, sondern im Vollzug des Lebens, und dies heißt bei Fromm: in der gefühlten und erlebten direkten Begegnung mit sich, dem Anderen oder einem Thema. Die hier vorgestellte Frommsche Lebensschule spricht deshalb nur von den Voraussetzungen und den Wegen *zur* direkten Begegnung. Die Wege *der* direkten Begegnung können nur von jedem selbst gegangen werden.

Auch wenn bei der Frommschen Lebensschule der eigene Lebensvollzug der Ort des Lernens ist, interessiert die Frage, wie Fromm selbst die in den Kapiteln angesprochenen Voraussetzungen für die direkte Begegnung „gelernt“ hat. Die folgenden

Kapitel werden deshalb einleitend jeweils den biografischen Kontext aufzeigen, in dem er selbst diese Kapitel seiner Lebensschule gelernt hat. [028]

„Unser Unbewusstes ist der ganze Mensch“

Erich Fromms Zugang zur Psychoanalyse

Vierzehn Tage vor seinem Tod am 18. März 1980 gab Erich Fromm – im Blick auf seinen 80. Geburtstag, der am 23. März 1980 gewesen wäre – Guido Ferrari vom Tessiner Fernsehen ein Interview. Ferrari fragte Fromm nach den wichtigsten Ereignissen in seinem Leben. Fromm nannte als ein entscheidendes Erlebnis den Ersten Weltkrieg. Ihn beschäftigte damals die Frage, wie es möglich sei, dass „Menschen, die sich nicht kennen, die nichts gegeneinander haben, sich töten, sich töten lassen. Wer steckt dahinter? Wer profitiert davon? Was hat das Ganze für einen Sinn? Diese Frage des Ersten Weltkrieges: 'Wie ist das möglich?', das war wohl der wichtigste Antrieb meines Denkens in meiner Jugend von 16 Jahren an. Und seitdem ist das eigentlich der Hauptantrieb meines Denkens geblieben: Wie ist es möglich, dass die Menschen als Masse so irrational handeln können und so leicht verführt werden können? Und natürlich auch: Was kann der Mensch tun, um diese Verführung zu reduzieren.“ (1980e)

Fromm selbst hat so gut wie nichts Autobiografisches veröffentlicht. Einzig ein kurzes, „Einige persönliche Vorbemerkungen“ genanntes Kapitel, das sein Buch *Jenseits der Illusionen* (1962a, GA IX, S. 39-45) einleitet, gibt ein wenig Auskunft darüber, wie Fromm von Fragen gequält wurde, auf die ihm Anfang der Zwanziger Jahre schließlich Freud und die Psychoanalyse eine Antwort gaben. Er erinnert sich in diesem Kapitel an eine attraktive Malerin aus der familiären Bekanntschaft, die [029] so sehr an ihren Vater gebunden war, dass sie ihre Verlobung mit einem Freund wieder löste, um mit dem verwitweten Vater zusammen leben zu können. Als dieser starb, nahm sich die junge Frau das Leben und verfügte in ihrem letzten Willen, zusammen mit dem Vater begraben zu werden. Fromm bemerkt dazu, wie sehr ihm der Suizid dieser Frau, die er selbst mochte, nachgegangen sei und zum Rätsel wurde. Erst zehn Jahre später habe er mit Hilfe der Psychoanalyse Freuds eine Antwort gefunden.

Ob es um das Hassen und Töten der Vielen im Krieg oder die Selbsttötung dieser Frau auf Grund einer inzestuösen Eltern-Kind-Bindung geht, in beiden Fällen mussten irrationale Kräfte am Werk sein, die das Verhalten der betreffenden Menschen gegen alle bessere Einsicht bestimmten. Fromm bekennt: „Ich war tief beunruhigt durch Fragen, die individuelle und gesellschaftliche Erscheinungen betrafen, und suchte begierig nach einer Antwort.“ (1962a, GA IX, S. 43.)

Dass Fromm Anfang der Zwanziger Jahre mit Freuds Psychoanalyse bekannt wurde, kam nicht von ungefähr. „Warum ich ein so großes Interesse für die Frage entwickelte, warum die Menschen sich gerade so und nicht anders verhalten, dafür mag der Hinweis hilfreich sein, dass ich das einzige Kind eines ängstlichen und launischen Vaters und einer zu Depressionen neigenden Mutter bin. Ich begann mich für die merkwürdigen und geheimnisvollen Ursachen menschlicher Reaktionen zu interessieren.“ (A.a.O., S. 39.) Auf die Frage Ferraris, wie er zur Psychoanalyse kam, antwortete er gar: „weil ich selbst ein ziemlich neurotischer junger Mensch war, wie die meisten, die Psychoanalytiker geworden sind.“ (1980e)

Und doch war der konkrete Zugang zur Psychoanalyse ein anderer. Seine Freundin und spätere Frau, Frieda Reichmann, machte ihn mit Freud und der Psychoanalyse theoretisch wie praktisch bekannt. Theoretisch insofern, als die im „Weißen Hirsch“ in Dresden arbeitende Psychiaterin bei Hanns Sachs in Berlin ein psychoanalytisches Training [030] absolviert hatte und ihrem elf Jahre jüngeren Freund Erich gegenüber von den ungeahnten Möglichkeiten schwärmte, Menschen

von ihren Ängsten, Zwängen und Hemmungen zu befreien, indem man ihnen behilflich sei, sich ihrer verdrängten sexuellen Impulse bewusst zu werden.

Praktisch lernte Fromm die Psychoanalyse kennen, als die beiden 1924 in der Mönchhofstraße 15 in Heidelberg ein „Therapeutikum“ eröffneten, in dem die im allgemeinen jüdische Klientel von Frieda Reichmann auf der Couch analysiert wurde. Auch Erich Fromm war bei Frieda auf der Couch. Der ersten Psychoanalyse bei Frieda Reichmann, die abgebrochen wurde, weil sich Fromm in Frieda verliebt hatte und sie 1926 heiratete, folgte eine weitere bei Wilhelm Wittenberg in München und bei Hanns Sachs in Berlin, letztere dann innerhalb der Ausbildung zum Psychoanalytiker, die 1930 abgeschlossen war. (Zu den biografischen Details vgl. u.a. Funk, 1983, 1999, 2006.)

Es gibt keine Hinweise dafür, dass Fromm auf Grund eines konkreten psychischen Leidensdrucks zur Psychoanalyse kam, obwohl es für ihn schon angesichts der wenig glücklichen Ehe mit Frieda und der ihn bedrängenden Eltern zweifellos einen Leidensdruck gab. Vielmehr war es so, dass Fromm von einem tief reichenden Interesse am Verhalten der Menschen ergriffen war. Bereits bei seinem Studium des Talmuds als Jugendlicher und Student suchte er den richtigen Weg aus der religiösen Tradition des Talmuds zu ermitteln. Angesichts der vielen Widersprüchlichkeiten im menschlichen Verhalten bewegte ihn die Frage, welche Kräfte es denn sind, die jenseits der Vernunft das Verhalten des Menschen beeinflussen.

Wie sehr dann die therapeutischen Prozesse Fromm unter Druck geraten ließen und zu einschneidenden Veränderungen in seinem Leben führten, lässt sich vor allem an seiner geänderten Einstellung zur Religion seiner Väter ablesen. Der orthodox-jüdisch erzogene und von seiner studentischen Umwelt als „fromm“ apostrophierte Student [031] (über den andere witzelten: „Mach’ mich wie den Erich Fromm, dass ich in den Himmel komm!“) wollte eigentlich Talmudgelehrter werden. Dazu hätte er sich von den Eltern trennen müssen. Dies traute er sich wegen seines Vaters nicht. In einem Interview mit Gerard Khoury äußerte sich Fromm 1979 darüber so: „Eigentlich wollte ich an eine der Talmud-Hochschulen in Litauen gehen, denn es war mein großer Wunsch, Talmudgelehrter zu werden. Doch dieser Wunsch rief eine so scharfe Reaktion auf Seiten meines Vaters hervor, dass ich ihn tief verletzt hätte, wenn ich es getan hätte. Und dazu hatte ich nicht den Mut oder möglicherweise auch nicht den Wunsch. So gab ich – heute würde ich sagen: zum Glück – das Projekt auf, Talmudgelehrter zu werden.“ (2000f [1979].) Fromm studierte 1918 stattdessen zwei Semester Jura in seiner Heimatstadt Frankfurt, um dann 1919 nach Heidelberg zu gehen und zu den Studienfächern Nationalökonomie und Soziologie zu wechseln.

Es ist zu vermuten, dass vor allem die Beziehung zu seinem Vater und die mit ihm verknüpfte Religionsfrage im Mittelpunkt seiner Psychoanalysen stand. Den ersten „Angriff“ auf den Vater wagte Fromm zusammen mit Frieda am jüdischen Osterfest (Passah oder Pesach) 1926 als Angriff auf die Religion. Sie taten etwas, das für jeden Juden tabu ist, zumal in dem von ihnen betriebenen „Therapeutikum“ streng auf die jüdischen Speisegebote geachtet wurde. Frieda berichtet in ihren Erinnerungen: „So gingen Erich und ich am Pesachfest in einen Park von Heidelberg und aßen [gesäuertes] Brot. Wir konnten es wegen der Leute nicht zuhause tun, die sich ja auf uns verließen.“ (Fromm-Reichmann, 1954.) Welche Bedeutung das Essen des gesäuerten Brotes an diesem Tag tatsächlich hatte, erklärt ein Satz, den Fromm 40 Jahre später geschrieben hat: „Das Passahfest feiert die Befreiung aus der Sklaverei, und die Haggada sagt, dass jeder einzelne das Gefühl haben muss, dass er selbst ein Sklave in Ägypten war und davon befreit wurde. Die *Matzot*, das ungesäuerte Brot, [032] das in der Passahwoche gegessen wird, ist ein Symbol der Wanderung.“ (1966a, GAVI, S. 127.) Der „Sündenfall“ war für Fromm ein Befreiungsakt. Fromm löste sich für immer von der Religion seiner Väter.

Dass die Vaterthematik damit noch nicht beendet war, geht aus einem Konflikt mit

seinem Lehranalytiker Hanns Sachs hervor, bei dem Fromm zwischen 1928 und 1930 seine letzte Psychoanalyse machte. Sachs besaß in den Augen Fromms ein wenig vorteilhaftes Gesicht. Da er kaum ein Kinn hatte, empfand Fromm, dass er ein Gesicht wie ein Schwein habe. Gerard Khoury hat diesen Angriff auf den Therapie-Vater (den mir Fromm mit gleichen Worten geschildert hatte) in dem 1979 mitgeschnittenen Interview dokumentiert: „Dr. Sachs gegenüber tat ich etwas sehr Mutiges. (...) Da ich ein sehr gewissenhafter Schüler war und wusste, dass ich in der Psychoanalyse alles sagen sollte, selbst wenn es sehr schwierig war, dachte ich, dass ich am besten *damit* anfang. (...) So schaute ich ihn an und sagte ihm: ‘Da ich alles sagen muss, möchte ich Ihnen sagen, dass Sie ein Gesicht wie ein Schwein haben.’“ (2000f [1979])

Kein Zweifel, in Fromms Psychoanalyse bei Hanns Sachs „ging’s zur Sache“. Fromm bot seine Vaterproblematik in der Übertragung auf den Therapeuten zur Bearbeitung an. Sein Angriff zeigt seine ihm nicht bewusste, weil verdrängte Feindseligkeit gegen den Vater, mit der der 28-Jährige persönlich noch kämpfte, obwohl er bereits alles über die Möglichkeit der Verdrängung wusste.

Das Unbewusste als Verdrängtes

Freud, so bekennt Fromm noch kurz vor seinem Tod, „hat mir eine neue Welt geöffnet, nämlich die Welt des Unbewussten (...) im Sinne des Verdrängten“ (1980e). Freud sieht im Unbewussten in erster Linie verdrängte – weil unangenehm [033] erlebte, von der Gesellschaft verpönte oder den eigenen Wertvorstellungen widersprechende – Gefühle, Wünsche, Vorstellungen, Strebungen, Wahrnehmungen, die durch andere Kräfte oder Scheinbegründungen (Rationalisierungen) daran gehindert werden, ins Bewusstsein einzudringen.

Als Beispiel nennt Fromm einen „Vater mit sadistischen Impulsen, der dazu neigt, seine Kinder zu bestrafen und zu misshandeln. Er ist jedoch überzeugt, dass er sie nur schlägt, weil das die einzige Möglichkeit ist, ihnen Anstand beizubringen und sie davor zu bewahren, Böses zu tun. Es ist ihm nicht bewusst, dass er dabei eine sadistische Befriedigung empfindet, bewusst ist ihm nur die Rationalisierung, dass er seine Pflicht tut und dass seine Methode der Kindererziehung die richtige ist.“ (1962a, GA IX, S. 97.)

Der Zweck der Verdrängung ist immer, bestimmte Gefühle und Leidenschaften, Vorstellungen und Strebungen nicht als solche wahrnehmen zu müssen und sich sozusagen mit der Rationalisierung eine andere Wahrheit über das, was einen antreibt und motiviert, zu konstruieren und diesen bewussten Grund zu verteidigen. Würde jemand dem sadistischen Vater „die Wahrheit sagen und ihm zu verstehen geben, dass hinter seinen scheinheiligen Rationalisierungen eben jene Begierden stecken, die er so streng missbilligt, dann wäre er aufrichtig empört, oder er würde sich missverstanden und ungerechtfertigterweise beschuldigt fühlen. Diese leidenschaftliche Weigerung, die Existenz des Verdrängten zuzugeben, hat Freud als ‚Widerstand‘ bezeichnet. Seine Stärke ist ungefähr der Stärke der verdrängten Neigungen proportional.“ (A.a.O., S. 97f.)

So paradox es also klingt: Gerade der erbitterte Widerstand ist oft das beste Indiz dafür, dass die Wahrheit und die tatsächliche Wahrnehmung nicht ans Licht kommen dürfen. Würde die Rationalisierung zu Unrecht in Frage gestellt und dem Betreffenden eine Verdrängung angedichtet werden, dann würde er ganz gelassen reagieren können und [034] nicht wie ein getroffener Hund bellen. Handelt es sich tatsächlich um eine Widerstandsreaktion, dann geht diese mit Ärger, Wut und Aggression einher. „Wenn die Menschen hören, was sie nicht hören wollen, werden sie wütend; sie wollen sozusagen den Zeugen der Tat entfernen. Sie können ihn nicht gut umbringen – das wäre zu riskant –, so entfernen sie ihn gewissermaßen in symbolischer Weise.

Sie werden zornig und sagen: 'Du handelst nur aus Neid, aus schlechten Motiven. Du hasst mich. Du hast Freude daran, mir etwas Übles nachzusagen' usw.' (1974a, GAVIII, S. 83.)

Kehren wir noch einmal zum Beispiel mit dem sadistischen Vater zurück. Gesetzt den Fall, dieser reagiert nicht mit Widerstand, sondern ist fähig wahrzunehmen, dass er mit seinen erzieherischen Maßnahmen anderen Schmerz zufügt, so dass ihm seine Begründung selbst fragwürdig wird, dann wird der sadistische Impuls zwar nicht mehr verdrängt, löst sich jedoch dadurch nicht in Luft auf. Er wird nur nicht ausagiert, wodurch immerhin seine Kinder vor weiterem Schaden bewahrt werden. Die Frage wird sein, ob sich der sadistische Impuls nicht auf andere Weise Bahn bricht, etwa dadurch, dass die Kinder, statt geschlagen zu werden, entwertet oder bloßgestellt werden oder dass der Vater sich andere Opfer für seinen Sadismus sucht. Auf solche Abwehrmöglichkeiten des sadistischen Impulses soll später noch ausführlicher eingegangen werden.

Eine wirkliche Lösung gibt es, um bei diesem Beispiel zu bleiben, nur, wenn der Vater verstehen könnte, was ihn dazu bringt, in derart sadistischer Weise mit Kindern umzugehen. Wenn er zum Beispiel erinnern würde, wie *er* sich als Kind ohnmächtig gefühlt hat, als er von seinem Vater verprügelt wurde, und wie er in seiner ohnmächtigen Wut Rache geschworen hat, es alle spüren zu lassen, wenn er einmal groß ist und über andere Macht hat. Er müsste die Schmerzen und die ohnmächtige Wut in sich wieder spüren können, um [035] zu begreifen, dass er diese noch immer nicht vergessen kann und sie deshalb an seinen Kindern auslebt. Erst dann würde dem Vater der unbewusste Antrieb seines Sadismus gefühlsmäßig und affektiv bewusst werden, und erst dann wäre den sadistischen Impulsen der Nährboden entzogen. Der Wiederholungszwang, der den Vater unbewusst immer wieder dazu bringt, das damals nicht verkräftete Ohnmachtsgefühl in rächender Weise neu in Erfahrung zu bringen, könnte enden.

Das Beispiel mit den verdrängten sadistischen Impulsen, die von einer unbewussten ohnmächtigen Wut gespeist wurden, verdeutlicht hier zunächst nur, wie man über die Annahme verdrängter Wahrnehmungen, Gefühle und Strebungen einen Zugang zum Unbewussten bekommen kann. Von weiteren Zugängen zum Unbewussten soll die Rede sein, nachdem wir uns vergegenwärtigt haben, welche Erschütterung des Glaubens an die Vernunft und an unser bewusstes Denken von der Freudschen Erkenntnis der Verdrängung und der Rationalisierung verdrängter Leidenschaften ausgeht.

Von der Macht der Rationalisierung

Für Fromm war es Freud, der „erkannte, wie wenig das, was wir über uns selbst denken, der Wirklichkeit entspricht, wie wir uns ständig über uns selbst und andere täuschen. So war er leidenschaftlich daran interessiert, an die Realität heranzukommen, die hinter unserem bewussten Denken liegt. Er erkannte, dass *der größte Teil dessen, was in uns real ist, uns nicht bewusst ist, und dass das meiste von dem, was uns bewusst ist, nicht real ist*. Dieses hingebungsvolle Suchen nach der inneren Realität erschloss eine neue Dimension der Wahrheit.“ (1962a, GA IX, S. 97.) Zunächst freilich stellt das psychoanalytische Denken alles bisher Gewohnte erst einmal in Frage. [036]

Welche Gedanken, Ideen und Argumentationen sind noch gültig und wahr, wenn unser bewusstes Denken kein verlässlicher Ausgangspunkt ist? „Vor Freud glaubte man allgemein, wenn jemand nicht lüge, so stellten seine bewussten Gedanken das dar, was er *wirklich* denke. Freud hat entdeckt, dass jemand subjektiv völlig aufrichtig

sein kann und dass seine Gedanken trotzdem wenig Gewicht oder Realität besitzen können.“ (1961a, GAV, S. 118.) Wer sich einer Rationalisierung bedient, hat kein Empfinden dafür, dass er lügt. Er selbst weiß nicht, dass er mit seinem Denken und mit seinen Argumenten einer Täuschung erliegt. Und dies meist umso mehr, als er alle Kraft und Vernunft aufbietet, um sein Denken wahr und überzeugend zu machen.

Eine Rationalisierung lässt sich als solche nicht erkennen und demaskieren, wenn wir nur nach der logischen Widerspruchsfreiheit und nach der argumentativen Kraft urteilen. Entscheidend ist nicht, *was* jemand denkt, sondern *wie* er denkt, weil dabei deutlich werden kann, welche Funktion das Denken hat und ob das eigentliche Interesse des Denkens darin besteht, ein bestimmtes Verhalten zu legitimieren. Dann hat das argumentative Denken die Aufgabe, eine Leidenschaft, die man selbst nicht akzeptieren kann bzw. die andere nicht akzeptieren können, zu rechtfertigen. Die Psychoanalyse beansprucht deshalb, „dass wir einzig durch Verstehen der unbewussten Vorgänge im Innern des Menschen zu erfahren vermögen, ob (jemand) rationalisiert oder die Wahrheit spricht“ (1950a, GAVI, S. 261).

Noch zugespitzter formuliert Fromm in seinem Spätwerk: „Seit Freud stellt sich deshalb auch das moralische Problem neu: Der Mensch ist nicht nur für das, was er denkt, verantwortlich, sondern auch für sein eigenes Unbewusstes. Die Verantwortung des Menschen beginnt bei seinem Unbewussten, alles andere ist Maskerade und ohne Bedeutung. Was ein Mensch glaubt, ist kaum wert, dass maninhört.“ (1991d [1974], GA XII, S. 282.) [037]

Die Psychoanalyse relativiert die Vernunftfähigkeit des Menschen, doch gleichzeitig setzt sie auf die erhellende Kraft der Vernunft. „Während sie Rationalisierungen entlarvt, (macht sie) die Vernunft selbst zum Mittel (...), mit dem wir solche kritischen Analysen von Rationalisierungen erreichen können.“ (1950a, GAVI, S. 259.) „Dem Menschen zur Unterscheidung von wahr und falsch zu verhelfen, ist das Hauptziel der Psychoanalyse, einer therapeutischen Methode, die eine empirische Anwendung des Spruches [aus der Bibel] bedeutet: ‘Die Wahrheit wird euch frei machen’ (Jo 8,32).“ (A.a.O., S. 271.)

Fromm wurde nicht müde, für Freud wie für sich selbst die Frage nach der Wahrheit hinter allen Rationalisierungen und Täuschungen des Denkens als ihr Hauptanliegen zu betonen und dabei trotz der Skepsis gegenüber allem bewussten Denken auf eine kritische Vernunft zu setzen. Das Kritische an dieser Vernunft bedeutet dabei nichts anderes, als dass nach den die Vernunft leitenden bewussten und unbewussten Gefühlskräften gefragt wird und nach deren rationaler oder irrationaler Dynamik. Wer das Beste für sein Kind im Sinn hat und wortreich zum Ausdruck bringt, aus dessen Augen aber etwas Liebloses spricht, dessen Worte versuchen nur die sprechenden Augen zu verdecken.

Indizien für Unbewusstes

Es wurde gezeigt, wie Fromm persönlich zur Psychoanalyse und zur Arbeit mit dem Unbewussten kam und welche Bedeutung die Verdrängung für Freud hatte als Zugang zum Unbewussten. Da uns viele Hindernisse für eine direkt gefühlte Begegnung mit uns selbst und mit anderen nicht bewusst sind, ist es für eine Einführung in die Lebensschule nach Fromm hilfreich, noch andere Indizien für Unbewusstes kennen zu lernen. Bereits bekannt sind als Indizien für verdrängte Strebungen und Wahrnehmungen die [038] (Selbst-) Täuschungen und Scheinbegründungen in Form von *Rationalisierungen* sowie der *Widerstand* gegen alles, wodurch das Verdrängte bewusst zu werden droht.

Ein Blick auf das alltägliche Verhalten zeigt, dass dieses sich durch viele Widersprüchlichkeiten auszeichnet. Besonders auffällig sind *Widersprüche* zwischen

dem, was wir bewusst erkennen und auch wollen, und unserem tatsächlichen Verhalten. Wenn Einsicht und Absicht auf der einen Seite und das tatsächliche Verhalten auf der anderen Seite sich „trotz guten Willens“ nicht entsprechen, so ist dies ein Indiz dafür, dass es noch ein gegenläufiges unbewusstes Wollen gibt. Dieses uns nicht bewusste Wollen dominiert dann unser Verhalten und macht es unangemessen, irrational und dysfunktional.

Die auffälligsten Beispiele sind von *psychischen Erkrankungen* her bekannt. Jemand will eine Seminararbeit schreiben und hat auch gute Gedanken im Kopf, aber er schafft es nicht, die Gedanken schwarz auf weiß zu Papier zu bringen. Lässt sich diese Schwierigkeit nicht beheben, spricht man von einer „Arbeitsstörung“, die, wenn wir mit dem Unbewussten rechnen, so erklärt wird, dass es einen Konflikt zwischen dem bewussten Wollen und einer gegenläufigen unbewussten Strebung gibt, etwa einer unbewussten Leistungsverweigerung. Gelingt es, einen gefühlsmäßigen Zugang zur unbewussten Leistungsverweigerung zu bekommen, lässt sich der Konflikt auflösen und jemand wird fähig, seine Gedanken zu Papier zu bringen.

Es kann auch etwas anderes als eine unbewusste Leistungsverweigerung im Widerspruch zum bewussten Wollen stehen, etwa ein unbewusster Perfektionismus, für den kein zu Papier gebrachtes Wort gut genug ist. Es sind noch ganz andere unbewusste Gegenstrebungen für eine solche psychische Störung denkbar. Und die Arbeitsstörung ist nur ein kleiner Ausschnitt aus einem großen Spektrum von psychischen Störungen und Leidenszuständen. Am bekanntesten [039] sind depressive Leiden und Angsterkrankungen, Zwangs- und Suchterkrankungen, bei denen Einsicht und Verhalten ganz dramatisch auseinanderklaffen, aber auch psychosomatische Krankheiten oder Selbstwertprobleme. Bei allen genannten Leidenszuständen macht es Sinn, ein Konflikte produzierendes unbewusstes Gegenwollen anzunehmen, das der Grund für den Widerspruch zwischen Einsicht und Verhalten ist.

Die meisten psychischen Störungen gehen mit Symptombildungen und einem Leidensdruck einher, der krankheitswertig ist. Eben deshalb empfinden die Betroffenen ihr Verhalten als störend und haben meistens auch den Wunsch, vom Leidensdruck befreit zu werden. Ein Leidensdruck muss aber nicht immer vorliegen, wenn sich Einsicht und Verhalten widersprechen und so auf ein gegenläufiges unbewusstes Wollen hinweisen.

Unser Verhalten wird auf weiten Strecken von *Charakterbildungen* bestimmt, die sich dadurch auszeichnen, dass wir sie nicht als störend empfinden. Im Gegenteil, wir sind mit dem, „wie wir halt sind“, innerlich eins („ich-synton“). Charakterbildungen bestimmen unser ganz alltägliches Verhalten mit und zeichnen sich dadurch aus, dass sie das gesamte Spektrum unseres Verhaltens gleichförmig gestalten. Zu ihrer Ausbildung kommt es oft gerade deshalb, weil mit ihnen ein unbewusstes Erleben in Schach gehalten werden soll. Dies geschieht bevorzugt so, dass im Charakterzug oder in der gesamten Charakterorientierung das genaue Gegenteil zum unbewussten Erleben erstrebt und demonstriert wird. Solche Charakterbildungen haben dann eine ähnliche Funktion wie die Rationalisierungen. Während diese das Denken in einer Weise bestimmen, dass das unbewusste Erleben nicht ins Bewusstsein eindringen kann, gestalten Charakterbildungen das Verhalten in einer Weise, dass weder der Betreffende noch andere im Verhalten etwas Widersprüchliches entdecken können. [040]

Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Eine Frau zeigt einen pedantischen Charakter. Ihr Denken ist pedantisch, ihr Arbeitsstil, ihre Beziehungsgestaltung, ihre Religiosität, ihr Umgang mit sich selbst, ihre Moralität – in allem zeigt sie etwas typisch Pedantisches, selbst dann, wenn es nicht erforderlich oder gar unangemessen ist. Sie selbst stört sich daran nicht, erlebt sich vielmehr als aufmerksam, gewissenhaft und verlässlich. So ist sie eben – allerdings zum Leidwesen ihres Partners. Was ihr bei ihrer Pedanterie nicht bewusst ist und auch nicht bewusst werden darf, ist – um nur

eine Möglichkeit zu nennen – eine tief reichende Verlustangst, die sie mit ihrer Pedanterie so bindet, dass sie für sie selbst nicht mehr spürbar ist. Sie weiß nur, dass sie alles genau im Griff haben möchte und findet dies auch richtig und gut so.

Es gibt noch eine Reihe ganz anderer Indizien für das Unbewusste, von denen hier wenigstens einige genannt sein sollen: die Mimik, die Gestik, die Körperhaltung, Körpersensationen, die Art des Gehens, der Blick, die Durchblutung der Haut, die Hautspannung, die Muskelspannung, der Tonfall, die Sprechweise, der sprachliche Ausdruck, die Lautbildung, die Handschrift. Sie alle sind sozusagen Seismographen für das, was psychisch in uns vor sich geht und können auf unbewusste Befindlichkeiten hinweisen: auf Konflikte, Ängste, Beschämungsgefühle, Spannungen, Druckgefühle, Ärger, Wut, Interesse, Lust, Verliebtheit, ohne dass sich die Betroffenen dieser Befindlichkeiten bewusst sind. Die Tatsache, dass sie sich dieser Befindlichkeiten nicht bewusst sind, bedeutet nicht automatisch, dass sie keine Achtsamkeit für sie entwickeln können.

Gleiches gilt für die vielfältigen psychischen Abwehrstrategien, zu denen Menschen fähig sind, um bestimmte innere Wahrnehmungen nicht bewusst werden zu lassen. Auch sie sind Indizien für Unbewusstes, deren Kenntnis [041] hilfreich sein kann, um bei sich oder bei anderen für verdrängte Strebungen und Wahrnehmungen aufmerksam zu werden. Wegen ihrer besonderen Bedeutung als Indizien für Unbewusstes soll mit ihnen in einem eigenen Abschnitt bekannt gemacht werden.

Abwehrstrategien gegen das Bewusstwerden des Unbewussten

Abwehrstrategien haben immer die Aufgabe, bestimmte Wünsche, Strebungen, Affekte, Wahrnehmungen, die verdrängt wurden, so zu entstellen, dass sie befriedigt bzw. geäußert werden können, ohne dass sie dem Betreffenden (und manchmal auch seiner Umwelt) erkennbar sind. Eine solche Abwehrfunktion ist bereits bei den Rationalisierungen und Charakterbildungen deutlich geworden.

Die sicher bekannteste Abwehrstrategie ist die *Projektion*. Mit ihr kann man eine eigene Strebung oder Wahrnehmung dadurch vom Bewusstwerden fernhalten, dass man sie als Eigenschaft oder Impuls eines anderen erlebt. Auf diese Weise bleibt man in Verbindung mit dem Verdrängten, erlebt es aber als nicht zu einem selbst gehörend. Solche Projektionen finden bevorzugt bei negativ erlebten oder verbotenen Gefühlen und Strebungen statt: Nicht man selbst ist voller Wut, sondern der Andere ist so destruktiv, dass man sich vor ihm schützen bzw. ihm seine Destruktivität austreiben muss. Statt den eigenen Hass zu spüren, fühlt man sich vom Anderen gehasst. Statt sich selbst schuldig zu fühlen, beschäftigt man sich pausenlos mit der immensen Schuld eines Anderen, des Ehepartners, des anderen Verkehrsteilnehmers, der Eltern, die in der Erziehung so versagt haben, usw.

Die Projektion spielt in sozialen und kriegerischen Konflikten eine zentrale Rolle. Ohne die Produktion von Feindbildern [042] könnten keine Kriege geführt werden oder Ausbeutungsverhältnisse aufrechterhalten werden. Dass Projektionen verdrängter Selbstaspekte im Spiel sind, lässt sich vor allem daran erkennen, dass man sich selbst völlig frei von jenen Gemeinheiten oder Gefühlen erlebt, die man beim anderen so deutlich spürt. Eine zentrale Rolle spielt die Projektion deshalb auch bei Menschen, die ihre eigene Überlegenheit und Großartigkeit, Fehlerlosigkeit und Perfektheit betonen müssen und deshalb jedes und alles, was nicht das Eigene ist oder widerspiegelt, entwerten müssen. Der narzisstischen Selbstidealisierung entspricht immer eine Entwertung der anderen, wobei eben gerade diese Entwertung der anderen als minderwertige, primitive, asoziale oder unfähige Geschöpfe anzeigt, was hier projiziert wird: die eigenen Minderwertigkeitsgefühle, die Primitivität, das Asoziale und

Unfähige des Narzissten oder narzisstischer Kollektive.

Von der Projektion zu unterscheiden ist die *Verschiebung*. Bei der Verschiebung tritt der verdrängte Aspekt noch immer offen zu Tage. Die Wut, der Hass oder auch die Zuneigung oder Zärtlichkeit werden nicht aus dem bewussten Selbsterleben ferngehalten; es wird nur die Zielrichtung geändert. Die Feindseligkeit etwa richtet sich nicht gegen den noch immer kontrollierenden Vater, sondern auf eine andere väterliche Figur, den Lehrer oder den Vorgesetzten oder den Polizisten als Repräsentanten des „Vaters“ Staat. Die Zärtlichkeit kann nicht gegenüber dem Ehepartner ausgedrückt werden, sehr wohl aber dem Hund gegenüber.

Um vieles schwerer zu erkennen, weil die entsprechende Strebung oder Wahrnehmung stärker entstellt ist und die Möglichkeit des Bewusstwerdens noch besser abgewehrt wird, ist die *Verkehrung ins Gegenteil*. Hier werden meist destruktive, rächende, wütende Gefühle sozusagen aus der Welt geschaffen, indem sie in ihr Gegenteil verkehrt werden. Statt mörderische Impulse zu spüren, kann man ganz fürsorglich sein; statt seinen ganzen Frust rauszulassen, ist man [043] überfreundlich; statt sich für die permanenten Geringschätzungen zu rächen, verhält man sich immer und jederzeit korrekt und zuvorkommend. Für die Umwelt leichter als für die Betroffenen selbst ist die Verkehrung ins Gegenteil an der überzogenen, überbetonten, demonstrierten Qualität des Verhaltens zu erkennen. Wer nur lieb und verständnisvoll sein kann und nur noch positiv denkt und fühlt, steht in der Regel nicht im Verdacht, ein Heiliger oder eine Heilige zu sein, sondern keinen Zugang mehr zu den eigenen selbstbehauptend-aggressiven Gefühlen zu haben aus lauter Angst, von diesen überschwemmt und vernichtet zu werden.

Eine der Verschiebung verwandte Abwehrstrategie ist die *Wendung gegen die eigene Person*. Auch sie kommt bevorzugt dort zum Einsatz, wo es um aggressive Gefühle und Impulse gegen andere Menschen geht. Ist man auf diese anderen Menschen angewiesen, weil man ohne sie nicht leben kann, oder hat man ihnen gegenüber ganz ambivalente Gefühle, dann traut man sich nicht, die Aggressionen auf sie zu richten, weil man sich sozusagen den Ast absägen würde, auf dem man sitzt. Was also tun mit den Vorwürfen, Anklagen, Hassgefühlen? Man richtet die Aggressionen schließlich gegen die eigene Person, das heißt, man klagt sich selbst an, macht sich selbst Vorwürfe, fühlt sich schuldig, quält sich selbst, beherrscht sich selbst, um sich die Gunst derer zu erhalten, von denen scheinbar oder tatsächlich das eigene (psychische) Leben abhängt.

Die genannten Abwehrstrategien ließen sich noch durch eine ganze Reihe anderer erweitern. Sie sollten eher beispielhaft zeigen, wie Verhaltensauffälligkeiten in Gestalt von entstelltem und irrationalem Verhalten auf Unbewusstes hinweisen. [044]

Zum Verständnis des Unbewussten

Anders als die genannten *Indizien* für das Unbewusste, durch die wir auf unbewusste Kräfte hingewiesen werden, sind die *Zugänge* zum Unbewussten Erlebnisse und Begebenheiten, durch die wir direkt mit Unbewusstem in Berührung kommen. Am bedeutendsten sind hier die Phänomene des Traums, des freien Einfalls, der Fehlleistung und der Übertragung. (Andere Zugänge sind Symptome und Krankheitsbilder. Zugänge, für die Fromm selbst keine besondere Aufmerksamkeit hatte wie etwa Trancezustände bei der Hypnose, durch Drogen herbeigeführte Dissoziationszustände, Psychosen oder Rauschzustände sollen hier nicht näher erläutert werden.) In allen diesen Phänomenen teilt sich das Unbewusste dem Menschen direkt mit – bietet sich ihm sozusagen an. Es kommt nur darauf an, die besondere Sprache, Logik und Ausdrucksweise des Unbewussten zu verstehen.

Verläuft unser bewusstes Wahrnehmen und Denken immer in den Kategorien

von Raum und Zeit und will es keine logischen Widersprüche erlauben, so spielen diese Kategorien im Unbewussten keine Rolle und gilt hier eine paradoxe Logik, die den widersprüchlichsten Gefühlen, Phantasien, Strebungen und Gedanken gleichzeitig Raum gibt. Diese Eigenart unbewusster Wahrnehmungen hat Fromm schließlich dazu gebracht, das Unbewusste als den „ganzen“ Menschen zu begreifen, und zwar nicht nur im Blick auf den Einzelnen, wo dieser das ganze Spektrum seiner Möglichkeiten ist: das ungestüme Kind, der Gebrechliche, der Mörder, der Heilige, der Neidische oder der Liebende. Das Unbewusste repräsentiert auch den „universalen“ Menschen, also den Menschen, der „in einer jeden Kultur *alle Möglichkeiten* (hat): Er ist der archaische Mensch, das Raubtier, der Kannibale, der Götzenanbeter und das Wesen mit der Fähigkeit zur Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit. Der [045] Inhalt des Unbewussten ist also weder das Gute noch das Böse, weder das Rationale noch das Irrationale, sondern beides; er besteht aus allem, was menschlich ist.“ (1963f, GA IX, S. 10.)

Inspiziert vor allem durch seinen Dialog mit dem Zen-Buddhismus hat Fromm im Laufe seines Lebens ein Verständnis unbewusster Wahrnehmungen entwickelt, das im Unbewussten mehr als nur das Verdrängte sieht. Fromms Zugänge zum Unbewussten sind dennoch die bereits von Freud entdeckten. „Die große Bedeutung der Freudschen Entdeckung der Zugänge zum Unbewussten ergibt sich (...) aus der Tatsache, dass wir mit der Menschheit in Kontakt sind, wenn wir mit unserem Unbewussten Kontakt haben. Haben wir aber mit dem ganzen Menschen in uns Kontakt, dann gibt es keinen Fremden mehr. Es gibt kein Verurteilen anderer mehr aus einem Gefühl der eigenen Überlegenheit. Stehen wir mit unserem Unbewussten in Verbindung, dann erfahren wir uns selbst tatsächlich so, wie wir jeden anderen ren.“ (1992m, [1962], GA XI, S. 565.)

Der Traum als Zugang zum Unbewussten

Der *Traum* war für Freud – und blieb auch immer für Fromm – der „Königsweg“ zum Verstehen des Unbewussten. Im Schlaf ziehen wir unsere Aufmerksamkeit von der Außenwelt weitgehend ab und sind uns unseres Daseins nicht bewusst. Und doch gibt es die innere Aktivität des Träumens, von der wir immer wieder Kenntnis bekommen, wenn wir erwachen. Freud hatte die Idee, dass wir beim Träumen mit jenen Wünschen, Erfahrungen und Vorstellungen befasst sind, deren wir uns im Wachzustand nicht bewusst sein dürfen, also mit den Verdrängungen. Diese artikulieren sich in den phantastischen Geschichten der Träume, und zwar in einer Bilder- und Symbolsprache, wie sie auch in der Lyrik, im Mythos, im Heldenepos oder im Märchen zu finden ist. [046]

Hat man einen Zugang zu dieser symbolischen Sprache, dann lassen sich viele Träume entschlüsseln, und wir bekommen über den Traum Zugang zu einer inneren Erfahrung oder Befindlichkeit, derer wir uns im Wachzustand nicht bewusst sind. „Es ist die Eigenart der Träume, dass innere Erfahrungen so ausgedrückt werden, als wären sie Sinneserfahrungen und subjektive Zustände, so, als wären sie Handlungen, die sich mit der äußeren Wirklichkeit befassen. In diesem Wechselverhältnis zwischen den beiden Arten der Erfahrung besteht das eigentliche Wesen des Symbols, und besonders des Traumsymbols.“ (1949a, GA IX, S. 164.)

Träume sind etwas sehr Intimes. Fromm hat in seinen Schriften zahlreiche Träume mitgeteilt, aber keinen einzigen von sich selbst. Meist stammen die von Fromm veröffentlichten Träume von Patienten seiner Schüler, die er supervidierte. Der folgende Traum illustriert, wie leicht man Träume verstehen kann, wenn man sich auf die in ihnen benutzte Bild- und Symbolsprache einlässt: „*Ich sehe eine Straße einer großen Stadt; es ist die Zeit der Morgendämmerung. Niemand ist auf der Straße,*

außer hier und da ein Betrunkener, der heimgeht. Es nieselt.“ (1991h [1974], GA XII, S. 185.) Als erstes ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass jeder Traum die innere, das heißt vor allem die gefühlte Befindlichkeit des Träumers ins Bild setzt. „Im Traumbild hat er alle Elemente seiner Befindlichkeit auf eine Weise eingefangen, dass jeder, wenn er den Traum hört, genau dasselbe Gefühl der Einsamkeit, der Abgetrenntheit von allen anderen, der Hoffnungslosigkeit und der Müdigkeit nachfühlen kann.“ (A.a.O.) Unabhängig davon, wie der 40-jährige Träumer sein Befinden im Wachzustand beschreiben würde, der Traum gibt eine präzise und ungeschönte Beschreibung seines inneren Erlebens.

Die enge Verknüpfung des Träumens mit den verdrängten Wahrnehmungen, die Freud sah, wurde von Fromm und anderen nur als *eine* Möglichkeit gesehen. Mit der Erkenntnis, dass im Unbewussten der ganze Mensch repräsentiert [047] ist, ging bei Fromm auch ein erweitertes Verständnis der Bedeutung von Träumen einher (vgl. vor allem sein Buch *Märchen, Mythen, Träume*, 1951a, GA IX). „Es ist nicht zu bezweifeln, dass viele Träume die Erfüllung irrationaler, asozialer und unmoralischer Wünsche zum Ausdruck bringen, deren Verdrängung uns im Zustand des Wachens gelingt. (...) Wir sind (aber auch) oft intelligenter, weiser und moralischer im Schlaf als im wachen Leben. Der Grund dafür liegt in dem zwiespältigen Charakter unserer sozialen Wirklichkeit. (...) Im Schlaf hingegen, wenn wir dem Lärm der Kultur nicht länger ausgesetzt sind, erwachen wir zu dem, was wir wirklich fühlen und denken. Unser wahres Selbst kann reden; es ist oft intelligenter und anständiger als das Pseudo-Selbst, von dem wir im Wachen annehmen, das seien wirklich 'wir'.“ (1949a, GA IX, S. 165.) Für Fromm zeigen sich deshalb in Träumen die schöpferischen Fähigkeiten eines Menschen oft deutlicher als im Wachzustand. „In seinen Träumen transzendiert der Mensch die engen Grenzen seiner Gesellschaft und wird voll menschlich.“ (1968a, GA IV, S. 313.) Allein schon deshalb ist das Verstehen der eigenen Träume in der Frommschen Lebensschule ein „Muss“. Denn: „Unser Unbewusstes ist der ganze Mensch.“ (1992m [1962], GA XI, S. 565.) Fromm selbst lässt daran keinen Zweifel: „‘Ein ungedeuteter Traum gleicht einem ungelesenen Brief’, sagt der Talmud, und diese Einsicht ist unzweifelhaft wahr.“ (1949a, GA IX, S. 168.)

Die freie Assoziation als Zugang zum Unbewussten

Stehen die unbewussten Wahrnehmungen in krassem Widerspruch zu unserem bewussten Erleben, dann versuchen wir bereits beim Gewährwerden des Träumens und des Traumes, den eigentlichen Traumgedanken zu entstellen und unkenntlich zu machen. Unter Umständen bietet also der uns zugängliche Traumtext nur mit Mühe Zugang zum Unbewussten. Dieser Schwierigkeit versuchte Freud dadurch gerecht zu werden, dass er seine Patienten bat, möglichst frei [048] und unzensiert mitzuteilen, was ihnen jetzt in diesem Moment einfällt, und zwar unabhängig davon, ob die Einfälle Sinn machen und zum Traum passen oder nicht.

Freud nannte diesen Zugang zum Unbewussten, den er in Anschluss an Experimente mit der Hypnose entwickelte, *freie Assoziation*. Die Aufmerksamkeit für das, was einem gerade einfällt, ist auch unabhängig von Träumen ein eigenständiger und oft sehr erfolgreicher Zugang zum Unbewussten. Wichtig ist dabei, sich weder um die herkömmlichen Regeln des Anstands zu kümmern noch darum, ob es etwas Intelligentes ist oder keiner Erwähnung wert und ob es etwas mit dem eben besprochenen Thema zu tun hat. Die Idee ist, den „Rahmen des konventionellen, rationalen Denkens (zu) verlassen und (...) Vorstellungen zuzulassen, die nicht durch Regeln des konventionellen, rationalen Denkens bestimmt sind. Wer dies zulässt, bei dem tauchen Vorstellungen auf, die (...) nicht Teil seiner offiziellen Persönlichkeit sind, sondern die Sprache seiner dissoziierten, verborgenen Persönlichkeit sprechen.“ (1955d, GA XII,

S. 196.) Fromm illustriert den freien Einfall an folgendem Beispiel aus der therapeutischen Praxis:

„Ein Gedanke (a) beschäftigt sich mit einem Freund, dem der Patient bewusst sehr freundschaftlich gesinnt ist, wenn er auch am vergangenen Abend eifersüchtig auf ihn war, als er von seiner Beförderung hörte; die Assoziation (b) befasst sich – scheinbar ohne jeden Zusammenhang – mit einem Ereignis, über das der Patient in der Morgenzeitung gelesen hat, wonach ein Mann von einem Rivalen umgebracht wurde; eine weitere Assoziation (c) ist eine Erinnerung an die Schulzeit des Patienten, als er sich einmal sehr unglücklich fühlte, weil er vom ersten auf den zweiten Platz zurückversetzt worden war.“ (1955e, GAVIII, S. 9.)

Versucht man sich alle drei Einfälle zu vergegenwärtigen, lässt sich unschwer ein gemeinsames Thema und Gefühl erkennen, das sich wie ein roter Faden durchzieht. Bei allen [049] drei Einfällen geht es um eine neidbestimmte, rivalisierende Feindseligkeit zwischen zwei männlichen Wesen, die offensichtlich auch die bewusst herzliche Beziehung zu dem Freund bestimmt. Entscheidend ist auch hier, sich mit der Möglichkeit zu konfrontieren, dass dieser Patient trotz aller gegenteiligen Beteuerungen mit einer unbewussten Destruktivität kämpft. Spricht man diese an, so wird er vermutlich in den Widerstand gehen: Er fängt an, „von trivialen Dingen zu reden, wird schläfrig, verliert den Mut, gerät in Zorn oder dergleichen“ (a.a.O.).

Da in der Therapie die Aufforderung zu Beginn der Sitzung, einfach zu sagen, was einem in den Sinn kommt, gerne dazu führt, dass Patienten dies als Aufforderung zur Plauderei oder zu endlosen Klagen über ihre uneinfühlsame Mutter oder den gewalttätigen Vater begreifen und damit oft nur ihren Widerstand gegen das Bewusstwerden des Verdrängten ausleben, hat Fromm den freien Einfall als „spontanen“ Einfall präzisiert (wie er auch ursprünglich gemeint war) und ihn mit Konzentrationsübungen verbunden (vgl. 1955d, GA XII, S. 195–200). Da dieser Zugang zum Unbewussten auch im nicht-therapeutischen Rahmen Bedeutung hat, soll er noch verdeutlicht werden.

Bei der Arbeit mit dem *spontanen* Einfall geht es darum, die Unmittelbarkeit des Augenblicks zu nutzen, die keinem Nachdenken Raum gibt. Dies zeigt sich zunächst einmal in einer direkteren Aufforderung: „Sagen Sie mir, woran Sie *jetzt, in diesem Augenblick*, denken!“ Noch wirksamer kann es sein, den spontanen Einfall mit einer Aufforderung zur Konzentration zu verbinden: „Konzentrieren Sie sich einmal auf das Bild Ihres Vaters und sagen Sie mir, was Ihnen zuallererst in den Sinn kommt!“ Fromm verband die spontane Assoziation auch mit Konzentrationsübungen, bei denen er sein Gegenüber aufforderte, die Augen zu schließen und an gar nichts zu denken, bis er nach ein paar Minuten „Jetzt!“ sagte. Mit weiterhin geschlossenen Augen sagte ihm [050] sein Gegenüber dann, was ihm genau in diesem Augenblick durch den Kopf ging. „Der Vorteil dieser Technik ist darin zu sehen, dass bei der kurzen Konzentrationsphase der normale Denkprozess des Patienten sozusagen umgangen wird und dann gewöhnlich Einfälle hochkommen, die aus einer tieferen Ebene des Unbewussten stammen.“ (1955d, GA XII, S. 198f.)

Auf diese Weise sah sich ein Patient im ersten Bild als Kriegsgefangener, der, völlig allein und von anderen Menschen im Stich gelassen, nach Hilfe schrie. In einem weiteren Bild sah sich dieser Mann dann auf einem weißen Schlachtross ein Regiment in den Kampf führen. „Tatsächlich war die gesamte Persönlichkeit dieses Patienten gespalten: In seinen gesellschaftlichen Beziehungen und hinsichtlich seiner Liebesbeziehungen war er ein hilfloser Mensch, der sich allein und ohnmächtig fühlte, während er in beruflicher Hinsicht als Chirurg seiner Anerkennung als Autorität sicher war, sich furchtlos und kompetent, ja sogar grandios erlebte.“ (A.a.O., S. 199.)

Die von Fromm geübte Technik des „spontanen“ Einfalls unterscheidet sich nicht nur von der häufig geübten therapeutischen Praxis des „freien“ Einfalls, sondern auch von der Arbeit mit Tagträumen und Phantasiereisen, die sehr viel mehr über die be-

wusstseinsnahen, aber oft nicht so gerne preisgegebenen Wünsche eines Menschen aussagen als über unbewusste Wahrnehmungen und Befindlichkeiten.

Die Fehlleistung als Zugang zum Unbewussten

Ein Beispiel, das Fromm gerne erzählte, zur Einleitung: „Vor einiger Zeit besuchte mich ein Kollege, und ich wusste, dass er mich nicht besonders mochte. Ich war sogar ein wenig erstaunt, dass er zu mir kommen wollte. Er klingelt, ich öffne die Tür, er reicht mir die Hand und sagt fröhlich: ‘Auf Wiedersehen!’ – Das heißt doch: Unbewusst wollte er

schon wieder gegangen sein. Er hatte diesem Besuch nicht mit Freude entgegengesehen, und das kam zur Sprache, indem er ‘Auf Wiedersehen’ sagte statt ‘Guten Tag’.“ (1974a, GAVIII, S. 80.) Seinem unbewussten Gefühl konnte er wegen der Konvention nicht folgen, und trotzdem hat sich seine Abneigung gegen den Besuch sozusagen hinter seinem Rücken durchgesetzt. [051] Fehlleistungen zeigen besonders eindrücklich, wie unbewusstes Wollen und bewusste Absicht im Konflikt liegen können und sich das Unbewusste „unabsichtlich“ Bahn bricht. Genau deshalb sind Fehlleistungen ein guter Zugang zum Unbewussten. „Die herkömmliche Entschuldigung: ‘Das habe ich nicht so gemeint!’ bedeutet, dass die Wirkung einer Handlung so nicht beabsichtigt war.“ (1991d [1974], GA XII, S. 282.) Seit Freud, der die Fehlleistungen in seiner Schrift *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (S. Freud, 1901b) ausführlich beschrieben hat, gilt diese Entschuldigung nicht mehr. Sie war unbewusst genau so beabsichtigt!

Die geläufigste Fehlleistung ist das Versprechen. Doch das Spektrum der Arten von Fehlleistungen ist enorm breit. Es reicht vom Versprechen über das Vergessen, Verlesen, Verschreiben, Verhören, Vertauschen, Verlegen, Verlieren, Verirren bis zum Verunglücken. Natürlich liegt einer Fehlleistung nicht immer eine unbewusste Absicht zugrunde. Es gibt sprachliche Eigenheiten (wie Vor- und Nachklänge), Situationen der Aufregung, Ermüdung oder des Konzentrationsmangels, die der Grund für eine Fehlleistung sind oder sie begünstigen.

Dass es sich um eine „Fehlleistung im Freudschen Sinn“ handelt, lässt sich am besten an der (widerständigen) Reaktion dessen, der sich einen Fehler „leistet“, erkennen. Er will ihn sofort korrigieren und ungeschehen machen, beschwört das Gegenteil vom eben Gesagten oder Getanen, ergeht sich in lange Begründungen (Rationalisierungen), warum er ganz sicher das nicht gemeint hat, was ihm gerade „herausgerutscht“ ist. [052]

Manche Fehlleistungen kommen wiederholt vor, etwa das Verlieren von Schlüsseln oder Geldbeuteln (mit Scheck- und Identitätskarten) oder das Verunglücken, so dass sie zum Symptom werden und zum Beispiel auf einen nicht bewussten Identitätsverlust oder auf eine schädigende oder selbstschädigende (masochistische) Aggressivität hinweisen, die nur über Fehlleistungen geäußert werden darf.

Fehlleistungen können ganz versteckt sein und doch viel Einblick in das Unbewusste des Betreffenden geben. Sie können sich auch in nebensächlichen und „unbedeutenden“ Handlungen äußern. Oft bestehen sie nur darin, dass man aus Versehen ein „auch“ in eine Aussage über jemand anderen einfügt und damit unabsichtlich mitteilt, dass man selbst auch Betroffener ist. Fehlleistungen können entsetzliche Folgen haben, etwa dass man jemanden beim Autofahren übersieht und umfährt oder dass man stolpert und sich schwer verletzt.

Häufig zeigen sich Fehlleistungen in Gegenteilsäußerungen: Wer von einer guten Beziehung schwärmt und bemerkt, dass er hinsichtlich der Zukunft dieser Beziehung ganz „hoffnungslos, äh – hoffnungsvoll“ sei, sagt zuerst die ihm nicht bewusste Wahrheit, um sich dann gleich zu korrigieren. Bei solchen Fehlleistungen ist es wichtig,

sie nicht aus der Welt reden zu wollen oder in Schamgefühle zu versinken und die betreffende Öffentlichkeit in Zukunft zu meiden, sondern sie als Möglichkeit zur Selbsterkenntnis und als Chance für einen aufrichtigeren Umgang miteinander zu begreifen. Dies setzt im zwischenmenschlichen Kontakt natürlich voraus, dass eine Fehlleistung nicht als „Waffe“ gegen den anderen oder als „Beweis“ für seine oder ihre bösen Absichten oder für den miesen Charakter des anderen benützt wird, sondern als Angebot des Unbewussten für eine direkte Begegnung. [053]

Die Übertragung als Zugang zum Unbewussten

Der für die therapeutische Arbeit inzwischen wichtigste Zugang zum Unbewussten ist die Übertragung. Freud stellte bereits fest, „dass seine Patienten oft Ideen über ihn und Reaktionen auf ihn hin entwickelten, die mit der Wirklichkeit nicht das geringste zu tun hatten. So sah ihn ein Patient vielleicht als einen allmächtigen oder allwissenden Menschen; ein anderer sah in ihm einen schwachen und schüchternen Mann, und für einen Dritten war er ein finsternes Ungeheuer.“ (1955e, GAVIII, S. 9.) Freud beobachtete zugleich, dass die betreffenden Patienten mit für sie wichtigen Personen aus der Kindheit ähnliche Erfahrungen gemacht hatten und gleichzeitig in der Gegenwart den Ehemann, den Schwiegervater oder die Frau oder Schwiegermutter ebenso sahen, und zwar weitgehend unabhängig von deren tatsächlicher Persönlichkeit. Diese aus der Kindheit stammenden Erfahrungen werden unbewusst auf jene Personen übertragen, auf die die Betreffenden heute bezogen sind. Je intensiver sich die therapeutische Beziehung gestaltet, desto direkter vermag man mit den Kindheits-erfahrungen (Wünschen, Ängsten, Konflikten, Versagungen usw.) des Patienten in Kontakt kommen.

Fromm griff das Phänomen der Übertragung auf, um ihm eine sehr viel umfassendere Bedeutung als Zugang zum Unbewussten eines Menschen zu geben. Übertragungen spielen für Fromm im Leben eines jeden Menschen eine große Rolle. Je abhängiger und hilfloser er ist bzw. sich erlebt, desto mehr kommt es zu Übertragungen. Dies trifft natürlich in erster Linie auf das kleine Kind zu, das ohne nährenden, beschützenden Geborgenheit und Nähe gebende, einfühlsame Bezugspersonen nicht überleben könnte. Je mehr Menschen fähig werden, sich selbst zu schützen, zu ernähren, zu verstehen usw., desto mehr reduziert sich die Notwendigkeit, solche existenziell stützenden und tragenden Erfahrungen durch andere Menschen machen zu wollen. [054]

Auch der erwachsene Mensch ist und bleibt in manchen Hinsichten abhängig und bedürftig und hat deshalb eine Neigung, die eigene Hilflosigkeit mit Hilfe anderer, ihm an Macht und Stärke überlegener Personen und Institutionen zu überwinden. Diese existenzielle Situation wird freilich von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kräften ausgenutzt, um den Menschen in Abhängigkeit und Hilflosigkeit zu halten, indem ihm glauben gemacht wird, dass er seine Ohnmacht und Hilflosigkeit besser überwinden kann, wenn er die Lösung seiner Probleme von mächtigen und potenten Führern, Idolen, Institutionen, Konsumangeboten oder Erlebniswelten erwartet, das heißt, die eigenen Stärken auf diese überträgt.

In diesem Fall sieht Fromm die Übertragung als „eine Folge des Scheiterns der eigenen Freiheit, so dass es ein Idol braucht, an das ich mich binden kann, das ich verehere, an das ich glaube, um die eigene Angst und Unsicherheit zu überwinden. Der erwachsene Mensch ist in vielen Hinsichten nicht weniger hilflos als das Kind, doch er *könnte* weniger hilflos sein, wenn er zu voller Unabhängigkeit weiter wachsen würde, wenn er sich zu einem menschlichen Wesen entwickelte. Tut er es nicht, dann ist er genauso hilflos wie ein Kind, denn er sieht sich von einer Umwelt umgeben, auf die er keinen Einfluss hat, die er nicht versteht und die ihn seiner Ungewissheit und Angst

überlässt. Während das Kind sozusagen aus biologischen Gründen den Erwachsenen braucht und Vater und Mutter sucht, braucht der Erwachsene das Idol nicht aus einer biologischen Notwendigkeit heraus, sondern aus gesellschaftlichen und historischen Gründen.“ (1991d [1974], GA XII, S. 314.)

Sicher kann das Übertragungsphänomen und die Erzeugung einer „Übertragungsneurose“ innerhalb eines therapeutischen Settings hilfreich sein, um einen gefühlten Zugang zu früheren, nicht verkräfteten und deshalb verdrängten Beziehungserfahrungen zu bekommen, mit dem Ziel, [055] den aktuellen Übertragungen den Nährboden zu entziehen. Die Freudsche Entdeckung der Übertragung erhält für Fromm ihre eigentliche Bedeutung jedoch erst, wenn man sie als ein ganz alltägliches Phänomen einer nicht realitätsgerechten – und deshalb irrationalen – Wahrnehmung des Bezogenseins auf andere und auf sich selbst begreift. Entscheidend ist, „dass es sich bei der Übertragung um ein Bedürfnis handelt, bei dem ein Mensch eines anderen Menschen bedarf, um sein Bedürfnis zu befriedigen. Wenn ein Mensch sich zum Beispiel schwach und unsicher fühlt und Angst vor jedem Risiko und vor Entscheidungen hat, dann wird er Wege wissen, um bei Menschen Zuflucht zu finden, die sicher, entschieden und mächtig sind.“ (A.a.O., S. 315.) Die Betonung liegt beim Frommschen Verständnis von Übertragung darauf, dass es doch immer nur um die Befriedigung eines *eigenen* Bedürfnisses geht, das vom anderen erwartet wird und dass deshalb der Andere durch die eigene Wunsch-, Bedürfnis- oder Angstwelt entstellt wahrgenommen wird.

Die Übertragung ist deshalb für Fromm „eine der wichtigsten Ursachen für menschliche *Irrtümer und Konflikte* in der Einschätzung der Wirklichkeit. In der Übertragung sehen wir die Welt durch die Brille unserer Wünsche und Ängste und verwechseln Illusion mit Realität. Wir sehen andere Menschen nicht so, wie sie wirklich sind, sondern wie wir uns wünschen oder wie wir fürchten, dass sie seien.“ (1974a, GAVIII, S. 83f.) Es reicht also nicht, die Übertragung nur als Wiederholung von Kindheitserfahrungen zu sehen; vielmehr sollte sie ganz generell als „die Mobilisierung des allgegenwärtigen Wunsches nach einem Idol“ (1990f [1969], GA XII, S. 48) verstanden werden.

Versteht man das Übertragungsphänomen wie Fromm, dann macht es noch weitaus mehr Sinn, sein ganzes Augenmerk darauf zu richten, welche Wünsche und Ängste Menschen auf die von ihnen gesuchten, ersehnten oder gefürchteten Ehepartner, Helfer, politischen, religiösen und sozialen Institutionen, Führer, Therapeuten, Idole, Konsum- und [056] Erlebnisangebote übertragen. Allein die Tatsache und Stärke der Übertragung gibt ein meist unbewusstes Unvermögen zu erkennen, weil diese Menschen nicht aus eigenen Kräften und nicht auf Grund eigener Stärke zu leben imstande sind. Darüber hinaus gibt das Aufdecken dessen, was übertragen wird, Aufschluss über die tatsächliche, aber meist unbewusste Bedürftigkeit, Hilflosigkeit, Enttäuschung, Ohnmacht.

Zweifelloso behindert das Phänomen der Übertragung und die mit ihr einhergehende entstellte Selbst- und Fremdwahrnehmung jede direkte Begegnung. Andererseits ermöglicht das Gewahrwerden der Übertragung einen direkten Zugang zum Unbewussten – zum eigenen Unbewussten wie zum Unbewussten eines Anderen.

Das vorstehende Kapitel verdeutlicht, dass für Fromm persönlich wie für seine Schule des Lebens der Einbezug von Unbewusstem unverzichtbar ist. Dies aus zwei Gründen: Unbewusstes kann Verdrängtes sein. Verdrängtes aber behindert die direkte Begegnung mit sich selbst und mit dem Anderen, weil es immer mit einem Energieverlust und mit einer eingeschränkten, weil entstellten Wahrnehmung einhergeht. Unbewusstes kann aber auch Kräfte freisetzen, weil das Unbewusste den ganzen Menschen repräsentiert, auch jene Aspekte und Kräfte, die in einer bestimmten historischen und gesellschaftlichen Situation nicht zu Bewusstsein und zur Entwicklung kommen dürfen. Jeder Mensch wird mit Tausenden von Möglichkeiten

und entwicklungsfähigen Begabungen geboren. Welche hiervon tatsächlich zum Zuge kommen, hängt nach Fromm weit mehr noch als von den persönlichen Lebensumständen von den gesellschaftlichen Lebensumständen ab – also davon, welche Gefühle, Strebungen und Kräfte eine Wirtschaft und Gesellschaft zu ihrem eigenen Funktionieren brauchen kann und welche nicht.

Dem folgenden Kapitel ist eine zweite Grunderkenntnis gewidmet, die ebenso unverzichtbar zur Frommschen [057] Lebensschule gehört wie das Einbeziehen des Unbewussten: die Erkenntnis, dass es den einzelnen Menschen nicht anders denn als *gesellschaftliches Wesen* gibt. Wie kommt Fromm zu einer solchen Sicht? Auch hier soll zunächst der biografische Kontext interessieren, in dem Fromm diesen Kerngedanken seiner Lebensschule entwickelte. [058]

„Das Individuum kann nur als vergesellschaftetes leben“

Erich Fromm – vom Einzelkind zum Psychoanalytiker der Gesellschaft

Als Einzelkind geboren und aufgewachsen zu sein, prägt einen sicher anders, als wenn man mit Geschwistern groß wird und das älteste oder jüngste Kind ist oder irgendwo zwischendrin in der Geschwisterreihe steht. Fromm wuchs im Frankfurter Westend als Einzelkind auf. Es gab rege Kontakte vor allem zur großen väterlichen Verwandtschaft, in der es aber kaum Kinder gab. Auch hier stand das Kind Erich meist allein einer eher älteren Erwachsenenwelt gegenüber, denn Fromms Vater war das zweitjüngste von insgesamt 10 Geschwistern, die fast alle kinderlos blieben. Einzig zu Charlotte aus Berlin, einer drei Jahre älteren Cousine mütterlicherseits, hatte Erich eine herzliche geschwisterliche Beziehung, wenn diese ihre Ferien bei Tante Rosa, Fromms Mutter, und dem Cousin Erich in Frankfurt verbringen durfte. Auch hatte sein Vater in seiner Beerenweinhandlung in der Liebigstraße einmal einen jungen galizischen Mitarbeiter namens Oskar Süßmann eingestellt, mit dem der 12- und 13-jährige Erich stundenlang diskutierte. Insgesamt aber gab es für das Einzelkind in der Familie wenig Kontakte mit Gleichaltrigen.

Es kam hinzu, dass Fromms Vater ängstlich und eifersüchtig darum bemüht war, dass sein Junge Erich – abgesehen vom Besuch des Wöhlerymnasiums – möglichst keinen weiteren außerfamiliären Kontakten ausgesetzt war. Sein Vater habe, so sagt der 79-Jährige in einem Interview, [059] „keine Angst um sich gehabt, aber eine neurotische Angst um mich, so dass ich als Einzelkind in einer schlechten Lage war. (...) Er liebte mich als kleines Kind, aber er war auf alle meine Freunde eifersüchtig.“ (2000f [1979])

Die alltägliche Wahrnehmung des Kindes und Jugendlichen Fromm, oft einer Welt gegenüber zu stehen, die nicht seine Welt ist, wurde durch die Tatsache, dass er in einer jüdischen Familie aufwuchs, noch verstärkt. Als Fromm geboren wurde, war es noch keine 40 Jahre her, dass es den Juden Frankfurts erlaubt war, auch außerhalb des Judenghettos zu leben und bürgerlichen Berufen nachzugehen. Die bis dahin erzwungene soziale Orientierung an der eigenen Glaubensgemeinschaft bestimmte noch immer das gesellschaftliche Verhalten der meisten jüdischen Familien. Jude zu sein bedeutete deshalb auch noch immer, einer gesellschaftlichen Mehrheit gegenüber zu stehen, die einem fremd ist.

Damit nicht genug: Väterlicherseits gab es eine lange Tradition, sich von jenen jüdischen Gruppierungen abzugrenzen, die sich dem liberalen christlichen Bürgertum zu assimilieren trachteten. Die in der Familie streng befolgte orthodoxe jüdische Religionspraxis war die Lebensschule, auf die der Jugendliche Fromm besonders stolz war. Sie war es aber auch, die ihn als Fremden fühlen ließ: „(Ich lebte) eigentlich halb in dieser Welt der altjüdischen echten Tradition und halb in der modernen Welt: Ich ging in Frankfurt auf die Schule und hatte die Einflüsse, die jeder andere junge Deutsche hatte in dieser Zeit. Aber ich blieb damit eben sehr allein: Nicht nur, weil man als Jude in Deutschland immer etwas eine Ausnahmestellung hatte, wenn auch keineswegs eine unangenehme. Ich blieb aber auch alleine, weil ich mich nie ganz zu Hause fühlte in der Welt, in der ich lebte, aber natürlich auch nicht in der alten Welt der Traditionen, denn diese war eben auch nicht mein täglicher Umgang.“ (1977i)

Das vorstehende Zitat aus einem Fernsehinterview, das [060] Jürgen Lodemann und Micaela Lämmle 1976 geführt haben, enthält die Grundfrage des jungen Fromm in zugespitzter Formulierung: Er nimmt nicht nur wahr, dass er sich als Einzelner einer Welt gegenüber sieht, die nicht seine eigene ist; er erkennt auch, dass er einen Weg finden muss, wie er *zwischen diesen beiden Welten leben* kann. Diese Frage wurde

neben der psychologischen – „Wie ist es möglich, dass Menschen so irrational denken, fühlen und handeln?“ – zur zweiten, sein gesamtes Lebenswerk bestimmenden Grundfrage.

Auf Grund seiner eigenen existenziellen Situation war Fromm brennend daran interessiert, zum einen herauszufinden, wie man allein und ein Individuum sein kann, ohne allein zu bleiben; zum anderen brauchte er eine Antwort auf die Frage, wie man beim Anderen und gesellschaftlich angepasst sein kann, ohne seine Individualität und seine Eigentümlichkeit zu verlieren. Zwischen der ganz persönlichen und individuellen Welt einerseits und der öffentlichen und gesellschaftlichen Welt andererseits kann man nur leben, wenn der Mensch *sowohl* sein Individuelles und Besonderes bewahren kann *als auch* den gesellschaftlichen Anforderungen und Möglichkeiten gerecht wird. Fromms zweite Grundfrage hat also mit der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft zu tun.

Biografisch gesehen ging Fromm zuerst an die Beantwortung der zweiten Grundfrage. Im Mittelpunkt seines Soziologie-Studiums bei Alfred Weber in Heidelberg (1919– 1924) stand eine Dissertation zur Soziologie des Diaspora-Judentums mit dem Titel *Das jüdische Gesetz*. Mit dieser Arbeit wollte er herausfinden, welche Bedeutung die gelebte Tora für das Zusammenleben von Juden hat, die in der Diaspora leben und deren Zusammenhalt als gesellschaftliche Gruppierung deshalb nicht durch staatliche oder andere öffentliche Institutionen gewährleistet ist (vgl. 1989b [1922], GA XI, S. 19–126). Als Soziologe interessierte sich Fromm also gerade nicht für die Funktion, [061] die Institutionen für das gesellschaftliche Zusammenleben haben. Er ging vielmehr der Frage nach, was Menschen ähnlich denken, fühlen und handeln lässt, die keinen solchen institutionellen Außenhalt haben, und kam zu der Erkenntnis, dass es die gelebten Ethosformen, also durch die religiöse Praxis verinnerlichten Haltungen sind, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleisten. Man könnte auch sagen, Fromm hat bereits in seiner Dissertation einen sozialpsychologischen Denkansatz praktiziert, ohne schon ein eigenes psychologisches Konzept zu haben. Dieses hatte er bald nach Beendigung der Dissertation im Jahr 1922 über seine Freundin Frieda Reichmann entwickelt.

Noch mehr als das Studium und seine Dissertation hat vermutlich sein privater Unterricht von 1920 bis 1925 bei dem Lehrer Salman Baruch Rabinkow in der Rahmengasse 14 in Heidelberg zur Frommschen Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft beigetragen. Über diesen aus dem Chabad-Chassidismus kommenden Talmudlehrer, der selbst nur einen einzigen größeren Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Individuum und Gemeinschaft im Judentum“ (1929) verfasst hatte, schrieb Fromm selbst: „Ich war etwa fünf oder sechs Jahre lang Rabinkows Schüler und, wenn ich mich recht entsinne, besuchte ich ihn damals fast jeden Tag. Den Großteil der Zeit verbrachten wir mit dem Studium des Talmud. Ansonsten studierten wir die philosophischen Schriften von Maimonides, das Buch *Tanja* von Schneur Salman, die *Jüdische Geschichte* von Weiß und diskutierten soziologische Probleme. Er interessierte sich sehr für meine Doktorarbeit und war mir bei ihrer Anfertigung behilflich. Rabinkow beeinflusste vielleicht mein Leben mehr als jeder andere Mensch. Seine Ideen blieben in mir immer lebendig, wenn auch in anderen Vorstellungen und Begriffen. Rabinkow war ein Mensch, bei dem man sich nie, auch nicht beim allerersten Treffen, wie ein Fremder fühlte. Es war vielmehr, wie wenn man eine Unterhaltung oder [062] Beziehung, die schon immer bestand, fortsetzte. Dies ergab sich zwangsläufig aus seiner Einstellung heraus. Es gab bei ihm keinen höflichen ‘Small Talk’, kein vorsichtiges Sondieren, kein fragwürdiges Wertschätzen seines Besuchers, sondern eine unmittelbare Offenheit, Interessiertheit, Teilnahme ... Ich war in seiner Gegenwart nie schüchtern, und ich kann mich an keine einzige Situation erinnern, in der ich mich vor seinem Urteil gefürchtet hätte, in der ich Angst vor dem gehabt hätte, was er zu diesem oder jenem sagen würde oder gar, dass er mich verurteilen würde.

Er versuchte nie, mich zu beeinflussen, mir zu sagen, was ich zu tun hätte, mich zu ermahnen. Das einzige, womit er mich beeinflusste, war sein Sein, sein Beispiel, obwohl er der Letzte gewesen wäre, der ein Beispiel hätte geben wollen. Er war ganz er selbst.“ (1987a, S. 101.)

Ich zitiere die Erinnerungen Fromms an Rabinkow bewusst so ausführlich, weil sie zeigen, dass Fromm ihn ganz ähnlich erlebt hat wie ich fünfzig Jahre später Fromm erlebt habe: als einen Menschen, der zu einer direkten Begegnung fähig ist. (Vgl. Funk, 1992c.) Fromm und andere Schüler von Rabinkow faszinierte an ihm, dass er ein konsequent religiöses Leben praktizierte und gleichzeitig völlig frei und unabhängig war. In seinen Lehren vertrat Rabinkow eine radikal humanistische Einstellung und sah gleichzeitig „im Judentum ein System, das alle Betonung auf Gleichheit, Gerechtigkeit und auf die Würde des Individuums legte“ (1987a, S. 103). Die Freiheit, der sein zu können, der er sein wollte – diese individuelle Selbstbestimmung war höherrangig als jede gesellschaftliche oder von der Glaubensgemeinschaft geforderte Erwartung.

Der Psychiater Nahum Goldman, der auch zu den Schülern Rabinkows zählte, verdeutlichte diese Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft zugunsten der Freiheit des Individuums an folgender Begebenheit. Als Rabinkow von einem neo-orthodoxen Juden, für den das Barttragen des männlichen Juden ein Muss war, gefragt wurde, [063] warum er denn keinen Bart trage, konterte Rabinkow nicht ohne Humor: „Nehmen wir an, mein Leben geht zu Ende und ich bin ohne Bart. Wenn ich sterbe und in der nächsten und besseren Welt vor Gottes Thron komme, ist das Schlimmste, was mir passieren kann, dass Er zu mir sagt: ‘Jude Rabinkow, wo ist Dein Bart?’ Ich werde ihm dann antworten müssen: ‘Herr, hier ist ein Jude ohne Bart.’ Aber wenn *Du* vor Gott erscheinst, wird er Dich fragen: ‘Bart, wo ist Dein de?’“ (Goldmann, 1969, S. 106.)

Die von Rabinkow vorgelebte Freiheit stellte Fromms bisherige Praxis, seine individuellen Interessen von den Erwartungen der Religion der Väter her zu definieren, grundsätzlich in Frage. Der am Osterfest 1926 vollzogene Bruch Fromms mit der orthodoxen Religion der Väter hätte ohne den von Rabinkow vorgelebten Humanismus kaum von Fromm realisiert werden können. Es war also nicht nur der Umgang mit Freuds Lehre vom Unbewussten, der zu dieser Befreiungstat und persönlichen Neubestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft bei Fromm führte.

Die persönliche Befreiung Fromms führte in den Folgejahren zu einer sehr fruchtbaren wissenschaftlichen Neuorientierung Fromms, und zwar gerade bei der Frage der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft. Glaubte er bisher, in einer orthodox gelebten jüdischen Religionspraxis das Individuelle und Eigene zu finden und sah er sich in einem Spannungsfeld zur bürgerlichen und nicht-jüdischen Gesellschaft, so konnte er jetzt sehen, wie sehr er bisher der Gesellschaft in Gestalt der religiösen jüdischen Lebenspraxis eine Vorrangstellung vor seinen individuellen Bedürfnissen und Interessen eingeräumt hatte.

Zweifellos haben die psychoanalytischen Erfahrungen, die Fromm Mitte der zwanziger Jahre machte, entscheidend zu dieser Veränderung beigetragen. Der Psychoanalyse geht [064] es ja um die Befreiung des Einzelnen aus verinnerlichten Ansprüchen der Gesellschaft, die seinen Bedürfnissen und Interessen zuwiderlaufen. Diese individuellen Wünsche resultierten für Freud jedoch aus Triebansprüchen. Das Individuum wurde deshalb als Triebwesen verstanden, dessen primäres Ziel die Befriedigung seiner Triebansprüche ist, während die Gesellschaft in erster Linie diese Triebwünsche einschränkt und begrenzt.

Grundsätzlich passte sich die Freudsche Psychoanalyse mit ihrem triebtheoretischen Konzept in das für das neuzeitliche Denken übliche „moderne“ Paradigma ein,

demzufolge sich die Interessen von Gesellschaft und Individuum gegenüberstehen. Diese neuzeitliche Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft war von zentraler Bedeutung. Sie ermöglichte nämlich die Überwindung des „vormoderne“ Paradigmas, bei dem der Einzelne sich in erster Linie als Teil eines Kollektivs erlebte, so dass das starke Verbundensein mit der jeweiligen Lebensgemeinschaft überlebensnotwendig war.

Die neuzeitliche Position des Individuums gegenüber der Gesellschaft war die Voraussetzung dafür, dass die individuellen Freiheiten und Grundrechte den gesellschaftlichen Mächten abgetrotzt werden konnten. In diese Freiheitsgeschichte reihte sich auch die Psychoanalyse ein, wobei die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft durch die Freudsche Triebtheorie zu zwiespältigen Einschätzungen führte. Zum Zwecke eines friedlichen und sozialen Zusammenlebens ist es durchaus gerechtfertigt und notwendig, dass die Gesellschaft den Einzelnen dazu bringt, auf solche Triebwünsche zu verzichten, die den Interessen der Gesellschaft zuwiderlaufen. So sollen aggressive und egoistische Triebansprüche sehr wohl unterdrückt, verdrängt oder sublimiert werden. Andererseits soll sexuellen Triebansprüchen gegenüber den gesellschaftlichen Herrschaftsansprüchen Geltung verschafft werden. Die Psychoanalyse [065] verstand sich in den ersten Jahrzehnten als Befreiungsbewegung von sexueller Bevormundung durch das viktorianische Moralempfinden. Grundsätzlich aber partizipierte die Freudsche Psychoanalyse am modernen Verständnis des Gegenübers von Individuum und Gesellschaft.

Die Geschichte der Abgrenzung des Individuums von der Gesellschaft führte auf wissenschaftlicher Ebene zur Ausbildung und Abgrenzung eigener Wissenschaftszweige. Es entstanden die Gesellschaftswissenschaften und die Psychologie. Die einen wählten die Gesellschaft, die andere das Individuum zu ihrem bevorzugten Erkenntnisobjekt. Mit den Abgrenzungen kam aber auch der Wunsch nach einem interdisziplinären Wissenschaftskonzept auf. Ein solches entstand in den zwanziger Jahren im „Institut für Sozialforschung“ in Frankfurt, das ab 1929 von Max Horkheimer geleitet wurde. In diesem – später als „Frankfurter Schule“ bekannt gewordenen – Institut, dem Fromm zwischen 1930 und 1939 angehörte, fand das spezifisch Frommsche Interesse an einer Neubestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft reichlich Anregung. Die Institutsmitglieder, neben Max Horkheimer vor allem Herbert Marcuse, Leo Löwenthal und Friedrich Pollock, waren von der Marxschen Gesellschaftstheorie inspiriert. In ihr wurden die entfremdenden Auswirkungen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse auf den Menschen beschrieben und Möglichkeiten zu ihrer Überwindung diskutiert.

Fromms Aufgabe am Institut war es, Erkenntnisse aus der Freudschen Psychoanalyse für eine interdisziplinäre Forschung einzubringen und Theorien und Methoden zu entwickeln, mit denen soziologisches und psychologisches Denken in einem eigenen *sozialpsychologischen* Ansatz verbunden werden konnte. Einen solchen Ansatz skizzierte er bereits 1929 in dem kleinen Beitrag „Psychoanalyse und Soziologie“: „Die Psychoanalyse versteht die Entwicklung [066] des Menschen gerade aus der Entwicklung seiner Beziehung zu seiner nächsten und engsten Umwelt, sie versteht den seelischen Apparat als durch diese Beziehungen aufs entscheidendste geformt.“ (1929a, GA I, S. 4.)⁶⁵

Fromms Idee war, Individuum und Gesellschaft dadurch wieder zu verknüpfen, dass er der Gesellschaft bei der Prägung der triebhaften Strebungen eine zentrale Bedeutung zuschrieb („aufs entscheidendste geformt“). Dabei dachte er noch ganz in den Kategorien der Freudschen Triebtheorie und sprach in seiner wohl wichtigsten Frühschrift mit dem programmatischen Titel „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus“ davon, dass eine Gesellschaft neben der ökonomischen, sozialen,

politischen und geistigen Struktur auch eine „libidinöse Struktur“ habe. Diese „libidinöse Struktur einer Gesellschaft ist das Medium, in dem sich die Einwirkung der Ökonomie auf die eigentlich menschlichen, seelisch-geistigen Erscheinungen vollzieht“ (1932a, GA I, S. 37–57, hier S. 56). Zu erkennen ist diese „libidinöse Struktur“ in jedem auf diese Weise vergesellschafteten Individuum.

Einen empirischen Beleg für diesen sozialpsychologischen Ansatz erbrachte Fromm mit einer Feldforschung (1980a und 1936b in GA III), die er bereits 1929 in die Wege leitete. (Veröffentlicht wurde sie erst 1980.) Fromm wollte bei Arbeitern und Angestellten, die sich ausdrücklich als politisch links bekannten, nachweisen, dass das, was Menschen politisch denken, auch Rationalisierungen sein können. Anhand der frei formulierten Antworten auf einen offenen Fragebogen konnte er zeigen, dass in der Mehrzahl der Fälle den revolutionären Bekenntnissen keine revolutionären Triebstreben entsprachen. Vielmehr lagen dem Tun und faktischen Verhalten trotz des linken Denkens reaktionäre Triebstreben zu Grunde. Die Auswertung ergab, dass nur bei 15 Prozent der über 600 Interviewten dem revolutionären Denken auch tatsächlich eine solche libidinöse Struktur entsprach. (Im Nachhinein [067] erkannte Fromm mit seiner Untersuchung auch, warum kein Widerstand der linken Arbeiter und Angestellten gegen die Machtergreifung Hitlers zu erwarten war und warum ein Großteil von ihnen mit dem Nationalsozialismus sympathisierte und Mitglied in der NSDAP wurde.)

Die Fruchtbarkeit seines sozialpsychologischen Ansatzes zeigte sich aber vor allem in seinen Studien zum autoritären Charakter. Die Autoritätsfrage war zwischen 1930 und 1936 das wichtigste Thema des Instituts für Sozialforschung. Fromm zeigte im „Sozialpsychologischen Teil“ der *Studien über Autorität und Familie* (1936a, GA I, S. 139–187), wie sehr sadomasochistische Streben das Ergebnis der Einwirkung einer autoritären kapitalistischen Wirtschaft auf die libidinöse Struktur sind. Das Verhalten von vielen Menschen wird deshalb von einem autoritären Charakter bestimmt, der nach oben buckeln und nach unten treten will.

Fromm hatte mit seinem sozialpsychologischen Ansatz einen Weg gefunden, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft neu zu bestimmen. Er begriff das Individuum als einen vergesellschafteten Menschen, insofern als sich bei vielen Individuen neben all ihren individuellen Besonderheiten eine sie verbindende libidinöse Struktur der Gesellschaft ausmachen lässt. (Später sprach er deshalb statt von der libidinösen Struktur der Gesellschaft vom „Gesellschafts-Charakter“ im Unterschied zum „individuellen Charakter“.) Die Gesellschaft als solche gibt es in psychologischer Perspektive für Fromm nicht; es gibt nur viele Einzelne mit gleichen oder ähnlichen Streben, Wertvorstellungen, Verhaltenseigentümlichkeiten, die auf Grund dieser Gemeinsamkeiten als Gesellschaft bzw. als gesellschaftliche Klasse, Gruppe, Schicht oder Milieu begriffen werden können. „Gesellschaft und Individuum stehen sich nicht ‚gegenüber‘. *Die Gesellschaft ist nichts als die lebendigen, konkreten Individuen, und das Individuum kann nur als vergesellschaftetes Individuum leben.*“ (1992e [1937], S. 76; vgl. Funk, 2000a.) Dies mag auch erklären, warum [068] sich der promovierte Soziologe Fromm mit seinem sozial-psychologischen Ansatz beim Verständnis von Gesellschaft wenig Freunde bei den Soziologen gemacht hat.

So klar sich Fromm bezüglich seiner neuen Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft bereits 1932 war, so sehr kamen ihm in diesen Jahren Zweifel an der Freudschen Triebtheorie. Ergaben sich wirklich alle triebhaft erlebten bewussten und unbewussten Gefühlskräfte aus der Triebnatur des Menschen? 1936 endlich nahm er sich Zeit für einen Aufsatz, in dem er seine Abweichungen von Freud „grundsätzlich“ darstellte. Am 18. Dezember 1936 schrieb er darüber an seinen in China weilenden Institutskollegen Karl August Wittfogel: „Ich habe die Auseinandersetzung mit Freud recht prinzipiell gestaltet. Der Kernpunkt dieser prinzipiellen Auseinandersetzung ist der, dass ich versuche zu zeigen, dass die Triebe, die gesell-

schaftliche Handlungen motivieren, nicht, wie Freud annimmt, Sublimierungen der sexuellen Instinkte sind, sondern Produkte des gesellschaftlichen Prozesses, oder genauer gesagt, Reaktionen auf bestimmte Konstellationen, unter denen der Mensch seine Instinkte befriedigen muss. Diese Triebe ... sind grundsätzlich verschieden von den naturalen Faktoren, nämlich den Instinkten Hunger, Durst, Sexualität. Während diese allen Menschen und Tieren gemeinsam sind, sind jene spezifisch menschliche Produkte und nicht biologisch, sondern aus der gesellschaftlichen Lebenspraxis heraus zu verstehen.“

Fromm zeigt in diesem Aufsatz dann auf, warum zum Beispiel Sparsamkeit, Hass oder Sadismus nicht aus der Triebnatur des Menschen resultieren, sondern Strebungen sind, die ihren Grund in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen und Konstellationen haben und sich deshalb ursächlich aus dem gesellschaftlichen Bezogensein des Menschen ergeben. Fromms eigentliche Kritik bestand darin, dass er den Menschen nicht als Triebwesen, sondern [069] als Bezogenheitswesen begriff. Dieser andere Ansatz der Sozialpsychologie Fromms stieß auf einhellige Ablehnung im Institut für Sozialforschung. Eine Veröffentlichung wurde entschieden abgelehnt. Erst 1990 stieß ich in der New York Public Library wieder auf diesen Aufsatz und veröffentlichte ihn (vgl. 1992e [1937], GA XI, S. 129–175). Fromm blieb mit seinem Ansatz zur Psychoanalyse der Gesellschaft allein. 1939 wurde ihm schließlich vom Institut gekündigt.

Welche Möglichkeiten in Fromms Neubestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft liegen, wenn der triebtheoretische Erklärungsrahmen durch einen bezogenheitstheoretischen ersetzt wird, sollen die folgenden Abschnitte zeigen.

Was bringt einen Vater dazu, seine Kinder zu schlagen?

Um die Verdrängung einer sadistischen Strebung zu illustrieren, wurde im vorigen Kapitel Fromms Beispiel eines sadistischen Vaters zitiert, der seine Kinder schlägt und misshandelt, dabei aber keine sadistischen Gefühle empfindet, sondern nur spürt, dass er seine Pflicht tut, wenn er die Kinder davor bewahrt, Böses zu tun. Das Gefühl, mit dem Schlagen etwas Gutes zu tun, dient dem Vater als Rationalisierung, mit deren Hilfe er seinen sadistischen Wunsch in der Verdrängung hält – und deshalb auch nichts Sadistisches beim Schlagen spürt.

Ausgehend von diesem Beispiel soll nun gefragt werden, woher ein solcher Sadismus des Vaters rührt. Und es soll gefragt werden, wie es kommt, dass der Vater diesen nicht spürt, sondern nur das Gefühl hat, seinen Kindern beim Schlagen etwas Gutes zu tun.

Eine erste psychologische Antwort ist sicher, dass der (ihm nicht bewusste, aber faktisch ausgelebte) Impuls, den [070] Kindern Gewalt anzutun, in seinen eigenen Kindheitserfahrungen wurzelt. Auch sein Vater hat ihn geschlagen und schon dieser war wie Tausende anderer davon überzeugt, dass Schlagen ein probates Erziehungsmittel sei. Er hat es nicht anders gelernt und gesehen.

Eine psychoanalytische Antwort würde noch hinzufügen, dass der Vater als Kind mit dem unerträglichen Ohnmachtsgefühl, wehrlos zu sein gegen seinen eigenen prügelnden Vater, nur so fertig wurde, dass er sich mit dem Aggressor identifizierte und so selbst eine sadistische Strebung entwickelte und zum Schläger wurde. Diese psychoanalytische Erklärung ist sicher hilfreich, wenn man diese Art „bung“ unterbrechen möchte. Sie macht deutlich, dass der sadistische Wunsch zu schlagen dort entstehen kann, wo jemand einem tiefen Gefühl von Ohnmacht und Wehrlosigkeit ausgesetzt ist.

Freud sah im Sadismus ursprünglich eine Teilstrebung der Libido, später eine Mischung von Eros und Todestrieb. In beiden Theorien Freuds wird der Sadismus als Resultat von *Trieben* begriffen, die ursprünglich zum Menschen gehören. Gesellschaftliche Einflüsse spielen auch bei Freud eine wichtige Rolle. Sie führen zur Triebunterdrückung und Triebverdrängung oder zum Ausleben des Triebs, eventuell auch tragen sie zu seiner Sublimierung bei. Damit ist gemeint, dass sie auf Ziele gelenkt werden, die hilfreich und nützlich sind. So glaubte Freud, dass ein guter Chirurg seine sadistischen Triebanteile sublimiert habe. Grundsätzlich aber ist der Sadismus bei Freud ein Ausdruck seiner Triebnatur, der in seinen Erscheinungsweisen gestaltbar ist, sich aber nicht wirklich auflösen lässt.

Fromm hat mit seinem Aufsatz von 1937 eine grundsätzlich andere Antwort zu geben versucht, woher der sadistische Impuls des schlagenden Vaters kommt. Für Fromm ist das Grundproblem des Menschen nicht seine Triebnatur [071] und die Frage der Triebbefriedigung, sondern sein Bezogenensein auf die Wirklichkeit, das den Menschen zwingt, gesellschaftlich vorgelebte Bezogenheitsmuster zu übernehmen, um sozial nicht isoliert zu sein. Das, was die Gesellschaft zu ihrem eigenen Funktionieren braucht – die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Erfordernisse und Leitwerte –, muss der Einzelne sich zu Eigen machen und selber wollen, wenn er sich zu einer Gesellschaft gehörig erleben will. Die Gesellschaft findet so Eingang in jeden Einzelnen, der nun mit Lust und Leidenschaft tut, was eine Gesellschaft für ihr eigenes Gelingen braucht. Gleichzeitig sind es jene Assimilierungs- und Sozialisationsergebnisse im Einzelnen, die eine psychologische Erforschung der Gesellschaft ermöglichen.

Dennoch lässt sich fragen, woher der Sadismus des Vaters nach Fromm rührt und wie es kommt, dass der Vater sich auch noch gut dabei fühlt. Der sadistische Vater schlägt, so lautet die Antwort Fromms, weil sich bei seiner Sozialisierung eine gesellschaftlich geforderte und geförderte sadistische Strebung in ihm gebildet hat. Für Fromm ist das Schlagen ein typisches Relikt einer autoritären Gesellschaft, in der das Ausüben von Herrschaft gewalttätig und züchtigend vor sich geht und in der es einen *common sense* gibt, dass Schläge noch niemandem geschadet haben und Züchtigung zur Heranbildung ehrbarer und fügsamer Bürger nötig ist. Was die Rationalisierung auf der persönlichen Ebene ermöglicht, leistet die Ideologie in Gestalt des *common sense* und von Stereotypen auf gesellschaftlicher Ebene: Sie sorgt dafür, dass das Schlagen und die Züchtigung als etwas Normales, Gutes, ja Notwendiges angesehen werden.

Wenn die sadistische Strebung ihre Entstehung nicht Trieben verdankt, die ursprünglich zum Menschen gehören, sondern gesellschaftlich geprägt ist, dann ist zu fragen: Wie bildet sie sich im Einzelnen? Naiv formuliert könnte man fragen: Wie kommt die Gesellschaft in den Einzelnen hinein [072] und wo ist sie in ihm „untergebracht“? Inzwischen wissen wir viel darüber, welche Bedeutung die ersten Lebensjahre für die psychische Entwicklung haben und wie sehr diese von den Interaktionen mit jenen Bezugspersonen abhängen, die die mütterlichen und väterlichen Funktionen wahrnehmen.

Der Einzelne als vergesellschaftetes Wesen

Für Fromm ist jeder Mensch schon immer auf die Wirklichkeit und auf andere bezogen. Erkenntnisse aus der Psychiatrie – und hier vor allem des Psychiaters Harry Stack Sullivan – bestätigten Fromm in seinem Ansatz. Die Frage ist deshalb nicht, ob wir bezogen sind oder nicht, sondern auf welche Weise wir bezogen sind. Jeder Mensch lebt immer nur eine bestimmte Auswahl von Bezogenheitsmustern, die sich entsprechend seinem Alter, seiner geistigen, psychischen und körperlichen Entwicklung,

seiner familiären, beruflichen, sozialen Stellung usw. ausbilden und verändern.

Mit Freud ist auch Fromm davon überzeugt, dass die Grundformen der Bezo-genheit – heute spricht man von „Bindungsmustern“ – bereits in der Kindheit ausgebildet werden, und zwar über die Beziehungserfahrungen, die der Säugling, das Kleinkind und das Kind mit den „Bezugspersonen“ machen. Diese Bezugspersonen in Gestalt von Mutter, Vater, Großeltern, Geschwistern, Mitbewohner usw. prägen durch ihre je individuelle Persönlichkeit auf sehr unterschiedliche Weise, und doch sind sie alle zugleich auch gesellschaftlich geprägte Wesen, die ihr eigenes gesellschaftliches Geprägtsein in ganz ähnlichen Bezogenheitsmustern, Wertvorstellungen, Erziehungsinhalten und Erziehungsstilen weitergeben. Die Bezugspersonen – früher sprach man einfach von der „Familie“ – sind also immer zugleich auch Vermittler jener gesellschaftlich geforderten und geförderten [073] Bezogenheitsmuster, die die Kinder zu vergesellschafteten Wesen machen.

Die Familie ist „selber das Produkt einer bestimmten Gesellschaftsform“ (1929a, GA I, S. 4) und deshalb „das Medium, durch das die Gesellschaft bzw. die Klasse die ihr entsprechende, für sie spezifische Struktur dem Kind und damit dem Erwachsenen aufprägt; *die Familie ist die psychologische Agentur der Gesellschaft*“ (1932a, GA I, S. 42). Entsprechend der anderen Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft ist die Familie bei Fromm eben nicht ein Ort, der vor gesellschaftlichen Einflüssen schützt. Sie ist vielmehr der bevorzugte Raum, in dem die Gesellschaft durch die vergesellschafteten Eltern prägend am Werk ist. Sicherlich ist dieses Medium heute nicht mehr einfach mit „Familie“ zu kennzeichnen, nachdem die elektronischen Medien mit ihrer Dominanz des Visuellen in den letzten Jahrzehnten die Kinderzimmer erobert haben. Doch auch die mediale Kommunikation transportiert mit ihren inszenierten Welten Symbolisierungen jener Beziehungsmuster und Wertvorstellungen, die eine bestimmte Gesellschaft für ihr eigenes Funktionieren braucht.

Mit Hilfe der Bezugspersonen und der elektronischen Medien übt die Gesellschaft ihren prägenden Einfluss bereits in der frühen Kindheit aus. Lange bevor es im Kind ein gesellschaftliches Bewusstsein gibt und lange bevor das Kind zwischen sich und gesellschaftlichen Anforderungen zu unterscheiden imstande ist, zeigt es ein Verhalten, das nicht nur, aber doch auch gesellschaftlich geprägten Bezogenheitsmustern entspringt.

Kein Mensch ist ausschließlich nur ein „Kind“ seiner Gesellschaft. Die Betonung der gesellschaftlichen Geprägtheit bedeutet nicht, dass im Leben des Einzelnen nicht auch ganz individuelle Umstände und Erfahrungen eine ausschlaggebende Rolle spielen können. Dass zum Beispiel die Ehe der Eltern nach langen streitbaren Diskussionen während des vierten Lebensjahres eines Kindes schließlich ganz [074] in die Brüche ging, dass ein unglücklicher Sturz einen Krankenhausaufenthalt der Zweijährigen nötig machte, dass in den ersten fünf Jahren noch die Oma da war, die die schönsten Geschichten erzählen konnte und bei der es immer was Gutes zu essen gab, dass es einen Hund gab, der ein besonders kuscheliges Fell hatte und dass man in der Schwester eine Kameradin hatte, der man alles anvertrauen konnte – alle diese individuellen Selbst- und Beziehungserfahrungen prägen einen Menschen ebenfalls.

Auch wenn nach Fromm der Einzelne schon immer ein vergesellschaftetes Wesen ist, so ist er doch nicht einfach nur das Spiegelbild der Erfordernisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es ist folglich zwischen individuellen und gesellschaftlichen Aspekten seiner Geprägtheit zu unterscheiden.

Bisher gingen wir mit Fromm der Frage nach, wie die Gesellschaft in den Einzelnen „hineinkommt“. Wir haben aber noch nicht näher erklärt, wo sie denn im Einzelnen „untergebracht“ ist. Wir sprachen vielmehr relativ vage von „Bezogenheitsmustern“ und gesellschaftlich geprägten „Gefühlskräften“ und „Leidenschaften“. Fromm

hat eine deutliche Vorstellung entwickelt, in welcher psychischen Strukturbildung die Gesellschaft im Einzelnen am Werk ist. Er bediente sich dabei des von Freud weiterentwickelten Konzepts des „Charakters“ und sprach vom Sozialcharakter oder – besser – vom „Gesellschafts-Charakter“, um jene psychische Struktur zu kennzeichnen, die uns mit Lust und Leidenschaftlichkeit so denken, fühlen und handeln lässt, dass das Verhalten des Einzelnen zum Bestand und Gelingen einer Gesellschaft beiträgt. [075]

Die Bedeutung von Charakterbildungen

Das Frommsche Konzept des Gesellschafts-Charakters knüpft an das bereits bekannte psychoanalytische oder dynamische Verständnis von Charakter an. Demnach bezeichnet Charakter eine in der Psyche einzelner oder vieler Menschen gebildete Struktur von Gefühlskräften oder Strebungen (Charakterzügen), die mit psychischer Energie ausgestattet ist und dem konkreten Verhalten eine bestimmte Ausrichtung und Zielgerichtetheit (Orientierung) verleiht. Anders als die meisten Persönlichkeitstheorien geht eine dynamische Charaktertheorie davon aus, dass Verhalten interessegeleitet ist, das heißt mit dem Verhalten etwas bewusst oder unbewusst erstrebt und gewollt wird.

Von charakterorientiertem Verhalten kann man deshalb immer dann sprechen, wenn zu erkennen ist, dass jemand mit dem Verhalten zugleich etwas erstrebt und das Verhalten deshalb nicht nur als Reflex oder als Reaktion auf einen bestimmten Reiz verstanden werden kann. Darüber hinaus ist charakterorientiertes Verhalten daran zu erkennen, dass es „typisch“ und „charakteristisch“ ist. Die das Verhalten bestimmende bewusste und unbewusste Strebung oder Leidenschaftlichkeit macht es *gleichförmig* (jemand denkt, fühlt und handelt in unterschiedlichen Situation auf ähnliche Weise), *konsistent* (in sich schlüssig und „stimmig“, berechenbar und verlässlich) und *unflexibel*. Die Strebung versucht sich nämlich auch dann im Verhalten zur Geltung zu bringen, wenn die Situation ein ganz anderes Verhalten erforderlich machen würde bzw. wenn ein bestimmtes Verhalten gar nicht erwartet wird, so dass das Verhalten unangepasst oder gar kontraproduktiv ist.

Dies alles lässt den Schluss zu, dass unser Denken, Fühlen und Handeln auf weiten Strecken von inneren Strebungen und leidenschaftlichen Kräften bestimmt wird, die „Charakterzüge“ genannt werden. Wenn jemand sparsam [076] ist, dann kann dies eine angemessene Reaktion auf eine reale Situation sein. Wer kein Geld zur Verfügung hat, tut gut daran, mit dem Vorhandenen sparsam umzugehen. Wenn die betreffende Person aber auf Grund der vorhandenen Geldmittel aus dem Vollen schöpfen könnte und sich trotzdem nichts gönnen kann und anderen auch an nichts Anteil geben kann, dann wird sein sparsames Verhalten von einem Charakterzug gesteuert. Der Betreffende nimmt ihn als einen positiven charakterlichen Zug wahr, nämlich dass er eben ein sparsamer Mensch ist, der sein Geld nicht für Unnützes ausgibt; andere hingegen identifizieren ihn mit Recht als einen „geizigen Charakterzug“. Die Tatsache, dass der Betreffende sein geiziges Verhalten positiv als Sparsamkeit deklariert, zeigt nur, dass ihm der Geiz nicht bewusst ist und er deshalb sein geiziges Verhalten als Sparsamkeit rationalisiert.

Die dynamische Charaktertheorie begnügt sich aber nicht damit, bewusste und unbewusste Charakterzüge aufzuzeigen, um damit ein signifikantes Verhalten zu erklären. Sie fragt noch weiter nach einer Grundstrebung oder Orientierung, die hinter einem speziellen Charakterzug steht und die auch noch bei anderen Charakterzügen erkennbar ist. Sie geht deshalb von einer Strukturierung des Charakters aus und sieht in den verschiedenen Charakterzügen des betreffenden Menschen (oder auch vieler Menschen) nicht nur eine zufällige Ansammlung von verschiedenen Charakterzügen,

sondern sucht nach einer diese unterschiedlichen Charakterzüge verbindenden gemeinsamen *Orientierung* des Charakters. Diese *Charakterorientierung* – also das, was ein Mensch in der Tiefe leidenschaftlich erstrebt –, gilt es zu erkennen, wenn man sich oder das Verhalten von Menschen verstehen und verändern will.

Welche *Charakterorientierung* einen Menschen, der einen geizigen Charakterzug hat, so geizig macht, lässt sich meist leichter erkennen, wenn man noch andere typische Charakterzüge des [077] Betreffenden in Betracht zieht. So kann man etwa eine große Sammlerleidenschaft beobachten, die sich dadurch auszeichnet, dass er sich von nichts mehr trennen kann, auch nicht zum Zweck des Tauschens; er will keinerlei Risiko eingehen; seine Ängstlichkeit zeigt sich zum einen in einem Misstrauen gegenüber anderen, die ihm ja doch nur etwas wegnehmen wollen, oder auch in einer ausgeprägten Verlustangst. Hergeben, vererben, verschenken überlässt er gern den anderen. In seiner Sprache häufen sich die besitzanzeigenden Fürwörter; er spricht mit Vorliebe von *seinen* Kindern, *seinen* Kunstschatzen, *seinen* Bedürfnissen und Gefühlen.

Das Gemeinsame bei diesen Charakterzügen und Verhaltensauffälligkeiten ist die Lust, alles in Besitz nehmen zu wollen und zu horten. Ein solcher Mensch hat eine hortende Charakterorientierung, die seinen Charakterzügen eine bestimmte Orientierung und Leidenschaftlichkeit gibt und die sein Verhalten zutiefst bestimmt. Erst die Erkenntnis der *Charakterorientierung* ermöglicht ein tieferes Verstehen von sich selbst, von einem anderen Menschen, aber auch von einer Gesellschaft oder gesellschaftlichen Gruppierung, deren Denken, Fühlen und Handeln von einer hortenden Charakterorientierung bestimmt ist. Für die Frommsche Lebensschule ist die Erkenntnis von Charakterorientierungen ein ganz zentrales Anliegen.

Charakterbildungen haben beim Menschen die psychologische und sozio-biologische Funktion, ein Ersatz für die fehlenden oder reduzierten Instinkte zu sein. Handelt der Mensch „gemäß seinem Charakter, dann handelt er quasi-automatisch und konsistent. Die Energie, mit der die Charakterzüge geladen sind, garantieren eine rasche und schlüssige Handlung – mehr als jeder Zwang zu lernen leisten würde.“ (1990d [1969], GA XI, S. 17.) Jenseits der biologisch-genetischen Dispositionen muss es beim Menschen in den ersten Lebensjahren zu [078] weiteren inneren Strukturbildungen kommen, die die Bezogenheit des Menschen auf sich und die Wirklichkeit gestalten.

Wenn die Neurobiologen von der notwendigen Ausbildung von stabilen Synapsen und hochdifferenzierten neurologischen Netzwerken sprechen, dann ist damit grundsätzlich nichts anderes gesagt, als wenn empirische Psychologen verschiedene Gedächtnisarten unterscheiden und den Stellenwert des „impliziten Gedächtnisses“ unterstreichen oder die Psychoanalyse von inneren, energiegeladenen Bildern (Imagines), Repräsentanzen, (affektiven) Gefühlskräften, Triebstreben und Charakterbildungen spricht – so unterschiedlich die theoretischen Erklärungsmuster auch jeweils sein mögen.

Charakterbildungen sind, psychologisch gesehen, lebensnotwendige Strukturbildungen, weil sie das Bezogensein auf die Wirklichkeit und den Umgang mit sich und mit anderen regeln. Für Fromm ist der Charakter „die (relativ) gleich bleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozess der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird“ (1947a, GA II, S. 42). Er bildet sich – wie bereits gezeigt wurde – im Wesentlichen dadurch aus, dass Erfahrungen unterschiedlichster Art verinnerlicht werden, wobei den Beziehungserfahrungen eine besondere Bedeutung zukommt.

Die Gesellschaft im Einzelnen – der Gesellschafts-Charakter

Die von Fromm entwickelte Charaktertheorie versucht der Tatsache gerecht zu

werden, dass die für das gesellschaftliche Zusammenleben wichtigen Strebungen sich genauso bei der Charakterbildung des Einzelnen niederschlagen wie seine ganz persönlichen Lebensumstände. Theoretisch muss deshalb zwischen dem „individuellen Charakter“ und dem „Gesellschafts-Charakter“ unterschieden werden. [079]

„Die sozio-biologische Funktion des Charakters bestimmt nicht nur die Bildung des individuellen Charakters, sondern auch die des *Gesellschafts-Charakters*. Der Gesellschafts-Charakter enthält die ‘Matrix’ oder den ‘Kern’ der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe. Er bildet sich als das Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise, die eben dieser Gruppe gemeinsam sind. (...) Die Entwicklung des Gesellschafts-Charakters ist unabdingbar für das Funktionieren einer gegebenen Gesellschaft; das gesellschaftliche Überleben aber ist eine biologische Notwendigkeit für das Überleben des Menschen.“ (1990d [1969], GA XII, S. 17f.)

Die Loslösung der Charaktertheorie von der Freudschen Triebtheorie ermöglichte Fromm nicht nur eine neue Sicht der persönlichen Charakterbildung, sondern auch ein neues Verständnis sozialpsychologischer Phänomene: „Wenn die Energie der meisten Angehörigen einer bestimmten Gesellschaft in die gleiche Richtung gelenkt wird, sind ihre Motivationen dieselben, und sie sind für die gleichen Ideen und Ideale empfänglich.“ (1962a, GA IX, S. 89.)

Dem Gesellschafts-Charakter kommt also eine wichtige, gesellschaftsstabilisierende Funktion zu, denn es ist seine Aufgabe, „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 (...) und dass es ihnen zugleich eine Befriedigung gewährt, sich den Erfordernissen der Kultur entsprechend zu verhalten“ (a.a.O., S. 90).

Ein Mitglied der Feudalklasse etwa musste eine Gesellschafts-Charakterorientierung entwickeln, die „es befähigte, andere zu regieren und sein Herz gegen ihr Elend zu verhärten. Die bürgerliche Klasse des neunzehnten Jahrhunderts musste einen analen Charakter entwickeln, der von dem Wunsch bestimmt war, zu sparen und zu horten und nichts auszugeben. Im zwanzigsten Jahrhundert entwickelte die [080] gleiche Klasse einen Charakter, für den das Sparen eine untergeordnete Tugend, wenn nicht gar ein Laster ist. Für den modernen Menschen ist der Charakterzug, Geld auszugeben und zu konsumieren, kennzeichnend.“ (1979a, GAVIII, S. 307.)

Die Gesellschafts-Charakterorientierung ist – obwohl in der Kindheit bereits gebildet – durchaus Veränderungen unterworfen, je nachdem, welche Anpassungsleistungen mittels Charakterbildung an wirtschaftliche und gesellschaftliche Erfordernisse zu erbringen sind. Die stabilisierende Funktion des Gesellschafts-Charakters hängt deshalb immer auch davon ab, wie viele Menschen zu neuen Charakterbildungen bereit sind, wenn es zum Beispiel durch die Globalisierung der Wirtschaft und durch Modernisierungsschübe zu veränderten sozio-ökonomischen Erfordernissen kommt. Werden die charakterlichen Anpassungsleistungen nicht erbracht, so wird der Gesellschafts-Charakter „zu einem Element der Desintegration anstatt der Stabilisierung (...), zum Sprengstoff statt zum Mörtel des Sozialgefüges.“ (1949c, GA I, S. 211.)

Jede Gesellschaft bestimmt, welche Gedanken und Gefühle ins Bewusstsein des Einzelnen gelangen dürfen und welche unbewusst bleiben müssen. „Genauso wie es einen Gesellschafts-Charakter gibt, gibt es auch ein *gesellschaftliches Unbewusstes*.“ (1962a, GA IX, S. 96.) Als das gesellschaftliche Unbewusste bezeichnet Fromm jene Bereiche der Verdrängung, „welche bei den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft anzutreffen sind. Bei diesen von der Allgemeinheit verdrängten Elementen handelt es sich um Inhalte, die den Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft nicht bewusst werden dürfen, wenn diese Gesellschaft mit ihren spezifischen Widersprüchen

reibungslos funktionieren soll. Das *individuelle Unbewusste* (...) bezieht sich auf Inhalte, die ein Einzelmensch aufgrund der individuellen Gegebenheiten seiner persönlichen Lebenssituation verdrängt.“ (A.a.O.)

Bei dem, was in einer Gesellschaft unbewusst bleiben muss, spielen verschiedene „gesellschaftlich bedingte Filter“ [081] eine Rolle. Neben Sprache und Logik sind es die durch den jeweils vorherrschenden Gesellschafts-Charakter definierten Tabus, die darüber entscheiden, ob ein Bedürfnis, Wunsch, Affekt, Unbehagen oder Konflikt, eine Empfindung, Regung, Phantasie, Vorstellung oder Wahrnehmung bewusst werden darf oder unbewusst bleiben muss. (Vgl. 1960a, GAVI, S. 323–327, sowie 1962a, GA IX, S. 112–119.)

Kehren wir von hieraus noch einmal zum Beispiel mit dem schlagenden Vater zurück, dessen gut rationalisierter Sadismus einer autoritären Gesellschafts-Charakterorientierung entspringt, die eine stabilisierende Funktion für autoritäre Wirtschafts- und Politikstrukturen hatte. Was geschieht mit dem sadistischen Charakterzug, wenn sich die Erfordernisse des Wirtschaftens und der Vergesellschaftung derart verändern, dass gewaltsame Herrschaft und opferbereite Unterwerfung das Funktionieren der Gesellschaft nicht mehr garantieren? Zweifellos verliert auch eine entsprechende sadistische Strebung im Einzelnen an Stärke, Bedeutung und Plausibilität. Andere Charakterzüge entstehen und bekommen mehr Gewicht wie etwa das Streben nach Mitbestimmung, Gleichberechtigung, Fairness, Teamwork, aber auch die Neigung zu Unzuverlässigkeit, Desinteresse, Unverbindlichkeit, Gleichgültigkeit usw.

Mit dem Verblässen des sadistischen Charakterzugs verliert auch die Verdrängung der sadistischen Strebung an Stärke, wodurch die sadistische Strebung selbst als grausam und als schuldbehaftetes Versagen wahrgenommen wird. Ihr Ausleben wird deshalb vermehrt mit Hilfe von Abwehrstrategien verändert. Man bekämpft dann wortgewaltig die autoritären Verhältnisse und die Ausübung von Gewalt durch andere, redet nur noch mit Engelszungen oder wendet den Sadismus gegen die eigene Person und vermag sich erfolgreich zu beherrschen. All dies sind allerdings nur Übergangsphänomene, die sich bei Veränderungen der Dominanz von Gesellschafts-Charakterorientierungen beobachten lassen. [082]

Um das Bisherige zusammenzufassen: Anders als Freud, der die bewussten und unbewussten Gefühlskräfte, die das Bezogensein auf sich und auf andere Menschen regulieren, aus der *Trieb*natur des Menschen ableitete, zeigte Fromm auf, dass Gefühlskräfte immer aus der Notwendigkeit entstehen, auf die Wirklichkeit *bezogen* zu sein. Sie entwickeln ihre spezifisch menschliche Ausprägung zum Teil auf der Basis von angeborenen Affekten, zum Teil aber werden sie erst im Prozess der Sozialisation gebildet. Dies bedeutet, dass viele Strebungen und Gefühlskräfte, mit denen wir auf uns selbst und auf andere bezogen sind, gesellschaftlich geprägt sind. Sie lassen sich in entsprechenden Charakterbildungen nachweisen. Solche gesellschaftlich erzeugten Gesellschafts-Charakterorientierungen entspringen Bedürfnissen und Erfordernissen, die eine Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur für ihren Zusammenhalt und Bestand braucht.

Das gesamte wissenschaftliche Denken Erich Fromms war von dem Interesse geleitet, solche gesellschaftlich geprägten Charakterorientierungen im Einzelnen zu entdecken. Und doch würde man ihn und seine Lebensschule völlig missverstehen, wollte man daraus schließen, dass es Fromm nur um den gesellschaftlich gut angepassten Menschen gehe. Ganz im Gegenteil! Die Erforschung der Gesellschafts-Charakterorientierungen und ihrer Psychodynamik dient Fromm nur dazu, genauer zu erkennen, was eine bestimmte Wirtschaft und Gesellschaft zu ihrem eigenen Gelingen braucht. Fromm hat gleichzeitig sehr wohl eine Vorstellung von dem, was den Menschen gelingen lässt. Im Idealfall würde die Gesellschafts-Charakterorientierung sowohl zum Gelingen der Gesellschaft beitragen als

auch zum Gelingen des Menschen. In diesem Fall spricht Fromm von einer „produktiven“ oder „biophilen“ Gesellschafts-Charakterorientierung bzw. von einem am Sein orientierten Charakter. [083]

Im nächsten Kapitel soll nun zur Sprache kommen, was nach Fromm den Menschen gelingen lässt. Erst dann kann danach gefragt werden, ob die gegenwärtig vorherrschenden Gesellschafts-Charakterorientierungen für das Gelingen des Menschen förderlich oder abträglich sind. Bei der Frage, was den Menschen gelingen lässt, soll zunächst wieder ein Blick auf das Leben von Erich Fromm geworfen werden. [084]

Was den Menschen gelingen lässt

Liebe im Leben von Erich Fromm

Da für Fromm die Praxis von Vernunft und Liebe der Inbegriff gelingenden Lebens ist, soll hier einleitend gefragt werden, welche Bedeutung die Liebe in seinem eigenen Leben hatte. Dem Autor von *Die Kunst des Liebens* ist die Fähigkeit, lieben zu können, nicht in den Schoß gefallen, im Gegenteil. Bis weit in seine Lebensmitte hinein galt auch für ihn, was er in diesem Buch schreibt: Es gibt „kaum ein Unterfangen, das mit so ungeheuren Hoffnungen und Erwartungen begonnen wurde und das mit einer solchen Regelmäßigkeit fehlschlägt wie die Liebe“. (1956a, GA IX, S. 441.)

Es gibt viele Gründe – ganz individuelle, aber auch gesellschaftlich bedingte – warum die eigene Liebesfähigkeit begrenzt oder gar zum Scheitern verurteilt ist. Von besonderer Bedeutung ist für jeden Menschen die Art der Liebe, die von Mutter und Vater vorgelebt wurde. Denn sie kann die Entwicklung der eigenen Liebesfähigkeit beflügeln oder lähmen. Richten wir also einen Blick auf die mütterliche und väterliche Liebe, die die Kindheit und Jugend Fromms prägte.

Fromms Vater, Naphtali, war zum Zeitpunkt von Erichs Geburt 30 Jahre alt. Von Beruf war er Beerenweinhändler und eben kein jüdischer Theologe wie viele seiner Vorfahren. Eher ängstlich und stark an die Kleinfamilie gebunden, litt er wegen seines Berufs unter Minderwertigkeitsgefühlen. Er setzte alle Hoffnungen darauf, dass sein Sohn die Reihe [085] der Talmudgelehrten fortsetzen werde. Seine Liebe zu Erich war eine Mischung aus *zärtlicher Zuwendung* (wie Fotos belegen, die den 12- und 13-jährigen Erich auf dem Schoß des Vaters sitzend zeigen), *ängstlicher Fürsorglichkeit* (Erich durfte im Winter oft nicht das Haus verlassen, weil er sich draußen hätte erkälten können) und einer sehr *ambivalenten Idealisierung*. Als der begabte Student mit 22 Jahren bereits seine Doktorprüfung in Soziologie an der Universität von Heidelberg machte, war der Vater davon überzeugt, dass sein Sohn durch die Prüfung fallen und sich dann umbringen würde.

Fromms Mutter war 24 Jahre alt, als er geboren wurde. Sie kam aus einem weniger frommen Haus als der Vater und galt in ihrer Verwandtschaft (und anders, als er sie selbst später wahrnahm) als lustige und gesellige Frau, die in ihrer Familie den Ton angab. Auch hier sagen Fotos mehr als die spärlichen Aussagen von Fromm über die Art der Liebe aus, die die Mutter dem Sohn entgegenbrachte. (Zu den Fotos vgl. meine große Bildbiographie, Funk, 1999; zur Frage der Liebe im Leben Fromms vgl. ausführlicher Funk, 2006.) So zeigt ein Foto Mutter und Sohn am Rande eines Sees in einem Park. Mit der rechten Hand ergreift die Mutter die Schulter des etwa 10-jährigen Jungen und drückt ihn fest an ihren Busen. Gleichzeitig stützt sie ihren linken Arm in einer Siegerpose auf ihre Hüfte. Hier wird eine sehr zupackende und *festhaltende Mutterliebe* sichtbar, die es dem Sohn – zumal dem einzigen Kind – nicht leicht machte, sich von ihr zu lösen.

Ein Familienfoto zeigt, wie sehr die Mutter den Sohn bewunderte. Erich ist etwa 17 Jahre alt und gleich groß wie der Vater. Wie der Vater so hält auch der Sohn in der Hand einen Spazierstock und einen Hut – Attribute des bürgerlichen Mannes der Zeit. Der Vater blickt in die Kamera, der Sohn schweift mit den Augen in die Ferne. Zwischen beiden aber steht die Mutter. Mit ihrem rechten Arm beim Sohn eingehakt richtet sie ihren Blick – voller Erwartung und bewundernd zugleich – auf sein Gesicht. Wie Fromm selbst später bekannte, wollte die Mutter, dass er ein großer [086] Künstler und Wissenschaftler werden sollte, ein zweiter Paderewski. Dieser war damals ein gefeierter Komponist, Pianist und polnischer Politiker, der 1919 sogar für

kurze Zeit Ministerpräsident war.

Niemand bekommt eine solche narzisstische Aufwertung umsonst, auch Erich Fromm nicht. Sie ist an eine bewundernde Umgebung geknüpft, weshalb sie kein autonomes und von anderen unabhängiges Selbstwerterleben ermöglicht. Tatsächlich hatte Fromm lange damit zu kämpfen, von dieser festhaltenden und ihn idealisierenden Mutterliebe los zu kommen.

Auch wenn die Liebesfähigkeit eines jungen Menschen im allgemeinen von der durch Mutter und Vater vorgelebten Liebe geprägt ist, so bestimmen die Eltern doch nicht allein die Entwicklung seiner Liebesfähigkeit. Das Streben nach Unabhängigkeit und Autonomie und eine eigene liebende Aktivität prägen jede psychische Entwicklung von Geburt an mit. Beim Erwachsenwerden drückt sich dieses Streben in der Suche nach Menschen aus, die andere Liebeserfahrungen möglich machen. Je nachdem, wie behindernd und die Eigenentwicklung störend sich dabei die Liebe von Mutter und Vater auswirkt, führt eine solche Suche nach neuen und alternativen Liebeserfahrungen dann doch wieder zu Beziehungen, in denen die bekannten elterlichen Beziehungsmuster wiederkehren.

Oft muss eine ganze Reihe scheiternder Liebesbeziehungen durchlebt werden, bis man bereit ist, im Partner nicht mehr unbewusst die in Wirklichkeit klein und abhängig haltende Liebe der Mutter und des Vaters wiederzufinden. Auch ist dieser verspätete Prozess der Ent-Bindung von der mütterlichen und väterlichen Liebe im Allgemeinen mit leidvollen Verzicht- und Verlusterfahrungen verknüpft. Bei allen Enttäuschungen und Schmerzen, die mit der Aufgabe von Elternbindungen einhergehen – entscheidend ist letztlich, [087] ob der Wunsch, selbst lieben zu können, fortbesteht. Denn, so sagt Fromm an anderer Stelle: „Wer sich entschließt, ein Problem mit Liebe zu lösen, braucht den Mut, Enttäuschung auszuhalten und trotz Rückschlägen geduldig zu bleiben.“ (1967e, GA XI, S. 343f.) Ein solcher, ungebrochener Wunsch, lieben zu können, lässt sich im Leben Fromms trotz scheiternder Beziehungen bis weit in die Lebensmitte nachzeichnen.

Die seine Liebesfähigkeit einschränkende *Vaterliebe* überwand Fromm relativ leicht. Er suchte sich bereits als Jugendlicher in Rabbiner Nehemia Nobel von der Frankfurter Synagoge am Börneplatz eine andere, nämlich religiös gebildete Vaterfigur. Nobel war in gewisser Hinsicht auch ein Gegenentwurf zu Fromms überängstlichem Vater. Denn in der Ängstlichkeit und Minderwertigkeit des Vaters spiegelten sich Gesellschafts-Charakterzüge, die für die Mehrheit der Juden damals typisch war. Nobel aber war ein selbstbewusster Prediger und Zionist, unter dessen Einfluss Fromm auch für kurze Zeit einer zionistischen Jugendorganisation angehörte. Eine noch eindrucksvollere, weil ganz autonom lebende Vaterfigur war, wie bereits gezeigt wurde, Salman Baruch Rabinkow in Heidelberg. Rabinkow und die Psychoanalyse Freuds ermöglichten Fromm den Weg in die eigene Autonomie, Vernunftfähigkeit und kreative Wissenschaftlichkeit.

Die Trennungsversuche von der ihn bewundernden Mutterliebe waren langwieriger und um vieles leidvoller. Zweifellos war der Hintergrund für die Heirat der elf Jahre älteren Frieda Reichmann im Jahre 1926 eine therapeutische Übertragungsliebe und suchte er in Frieda eine andere ihn bewundernde Mutter zu finden. Doch seine Tuberkuloseerkrankung im Jahr 1931 sorgte dafür, dass Fromm faktisch von Frieda getrennt war.

Noch während seines Aufenthalts in Davos lernte er die um 15 Jahre ältere Psychoanalytikerin Karen Horney kennen. Nach seiner Emigration nach New York im Jahr 1934 [088] entwickelte sich die Bekanntschaft zu einer Beziehung, die zwar nie zur Heirat führte, aber doch sehr über das gemeinsame fachliche Interesse hinausging. Wenn immer Fromm von New York aus Reisen unternahm, war Karen Horney mit ihm unterwegs. Beide vertraten ein revidiertes Verständnis von Psychoanalyse.

Allerdings war Karen Horney eine ehrgeizige Partnerin und die Beziehung nie ganz frei von Rivalität. Die Liaison mit Karen Horney währte bis 1943 und ging in einem heftigen Streit zu Ende, der auch zu einer Spaltung der bisher gemeinsam geführten psychoanalytischen Gesellschaft führte.

Einige Zeit nach dem Bruch mit Karen Horney lernte Fromm die gleichaltrige Henny Gurland kennen, die mit Walter Benjamin vor den Nazis aus Frankreich geflohen war und an der spanischen Grenze miterlebte, wie sich Benjamin das Leben nahm. Fromm heiratete die in Deutschland geborene gelernte Zeitungsphotografin im Jahr 1944. Endlich schien Fromm die Frau seines Lebens gefunden zu haben. Mit ihr zusammen baute er 1947 in Bennington in Vermont ein eigenes Haus.

Kaum waren sie in das neue gemeinsame Haus eingezogen, wurde Henny mit einer unerklärlichen Erkrankung bettlägerig. Zunächst vermutete man eine Bleivergiftung, dann wurde eine äußerst schmerzhaft arthritische Erkrankung diagnostiziert. Fromm sagte alle Termine ab, um Henny zu pflegen und sie nicht allein zu lassen. Aus Liebe zu ihr siedelte er 1950 mit ihr nach Mexiko über. Das dortige Klima sollte ihre Schmerzen lindern.

Fromm baute sich in Mexiko-Stadt eine neue Existenz auf. Er begann 1951 eine Gruppe von Medizinerinnen zu Psychoanalytikerinnen auszubilden und erhielt eine feste Professur an der Universität. Allerdings vereitelte Hennys Erkrankung jeden Plan, seinen Lehraufträgen und Vortragseinladungen in den Vereinigten Staaten nachzukommen. Er konnte sie nicht mitnehmen und wollte sie nicht allein lassen. Er tat [089] alles für sie, orientierte sein Leben ganz an der Sorge um sie – ohne dass sich dadurch ihr Leiden gebessert hätte. Die Situation steigerte sich ins Unerträgliche. Im Juni 1952 fand er Henny tot im Badezimmer.

Fromm war am Ende mit seinen Liebesversuchen. Er spürte nur noch Scheitern, Ohnmacht und Verlassenheit. Es war ein furchtbar leidvoller und mühsamer Weg, sich von einem Selbstbild zu lösen, das sich an der bewundernden Mutterliebe orientierte. Hennys Tod zwang ihn, seine eigene Begrenztheit, ja sein eigenes Scheitern zu akzeptieren.

Monate später fand Fromm wieder den Mut, eine neue Beziehung einzugehen. Erstmals war es eine Amerikanerin, Annis Freeman aus Alabama. Annis war Witwe, sie hatte drei Ehemänner verloren. Mit ihrem letzten Mann hatte sie in Indien gelebt, war aber nach dessen Tod in die Vereinigten Staaten zurückgekehrt. Diese Frau war anders als alle Frauen, mit denen Fromm bisher zu tun gehabt hatte. Sie war sehr attraktiv, sinnlich, ohne beruflichen Ehrgeiz, aber doch eine ebenbürtige Gesprächspartnerin. Fromm verliebte sich in sie und heiratete sie im Dezember 1953. Sie zog zu ihm nach Mexiko. Nach ihren Plänen bauten sie ein Haus in Cuernavaca, in dem sie von 1956 bis 1973 lebten. Sie begleitete ihn bei seinen monatelangen Aufenthalten in den USA und stützte sein Engagement in der US-amerikanischen Politik, bei der Abrüstungs- und Friedensbewegung.

Fromm hatte mit dem ohnmächtigen Abschied von Henny und der Liebe zu Annis jene Liebesfähigkeit gefunden, die von den kindlichen Bindungen befreit war und eine direkte Begegnung ermöglichte. Erst jetzt konnte seine Praxis der Liebesfähigkeit mit seiner Theorie der Liebe auch tatsächlich übereinstimmen und das Buch *Die Kunst des Lebens* geschrieben werden, das 1956 auf den Markt kam. Erst jetzt galt auch für ihn selbst, was er in diesem Buch schrieb: „Ob Harmonie waltet oder ob es Konflikte gibt, ob Freude oder Traurigkeit herrscht, ist nur von sekundärer [090] Bedeutung gegenüber der grundlegenden Tatsache, dass zwei Menschen sich vom Wesen ihres Seins her erleben, dass sie miteinander eins sind, indem sie mit sich selbst eins sind, anstatt vor sich selber auf der Flucht zu sein.“ (1956a, GA IX, S. 501.)

Was für den Menschen gut ist

Die Frage, was den Menschen *gelingen* lässt, ist bei Fromm fest mit der Frage verbunden, was für den Menschen *gut* ist. Dies aber zeigt sich für den Psychologen Fromm in erster Linie an seiner seelischen Befindlichkeit und Gesundheit. Verkürzt könnte man sagen, der Mensch gelingt vor allem dann, wenn es ihm seelisch gut geht. Ob es dem Menschen seelisch gut geht, hat für Fromm vor allem mit seiner sozialen Umwelt zu tun. Eben weil der Mensch schon immer ein *vergesellschafteter* Mensch ist, trägt er gleichsam zwei Seelen (mit entsprechenden Charakterorientierungen) in seiner Brust: eine, die will, was den Menschen *gelingen* lässt, und eine, die will, was die Gesellschaft und ihn als gesellschaftliches Wesen *gelingen* lässt. Dabei ist nicht ausgemacht, dass beide „Seelen“ – Charakterorientierungen – auch tatsächlich die seelische Gesundheit des Menschen befördern.

Es gibt auch individuelle Charakterorientierungen – wie etwa den Zwangscharakter –, die zwar diesen Menschen *gelingen* lassen, aber doch in seinen seelischen Möglichkeiten massiv beeinträchtigen; und es gibt Gesellschafts-Charakterorientierungen, die einen Menschen auf dem Markt oder in der Politik top-erfolgreich machen, seelisch aber immer depressiver und lebloser werden lassen. Weder das individuelle *Gelingen* noch das gesellschaftliche *Gelingen* können deshalb, jeweils für sich genommen, als Maßstab dienen. Lässt sich dann überhaupt noch ein gemeinsamer Maßstab für das finden, was den Menschen *gelingen* lässt und zugleich für seine seelische Gesundheit *gut* ist? [091]

Nach Fromm kann ein solcher gefunden werden. Allerdings muss man grundsätzlich fragen und die Situation des Menschen vor und unabhängig von seiner Geprägtheit durch bestimmte gesellschaftliche Erfordernisse in den Blick nehmen. Man muss nach den Existenzbedingungen des Menschen fragen und dabei jene spezifisch menschlichen Bedürfnisse mit einbeziehen, die ihn vom Tier unterscheiden.

Der Maßstab lässt sich dann darin finden, was den Menschen überhaupt (und nicht eine bestimmte Gesellschaft) bei der Befriedigung seiner existenziellen Bedürfnisse wachsen oder verkümmern lässt. Um Fromm selbst zu Wort kommen zu lassen: „Das Kriterium für die seelische Gesundheit (ist) nicht, dass der Einzelne an eine bestimmte Gesellschaftsordnung angepasst ist, sondern es handelt sich um ein universales, für alle Menschen gültiges Kriterium, dass sie nämlich für das Problem der menschlichen Existenz eine befriedigende Antwort finden.“ (1955a, GA IV, S. 14.)

Fromm argumentiert mit dem Begriff der menschlichen Existenz, womit er nichts anderes meint, als dass alle Menschen nicht nur bestimmte körperliche Bedürfnisse (wie zu essen, zu trinken und zu schlafen) befriedigen müssen, sondern immer auch besondere, nur dem Menschen eigene psychische Bedürfnisse, die er, weil sie zum existenziell Notwendigen beim Menschen zählen, auch „*existenzielle*“ nennt. Solche sind nach Fromm das Bedürfnis nach Bezogenheit, nach Verwurzelung, nach einem Identitätserleben, nach Transzendenz und das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe. Diese Bedürfnisse müssen von jedem Menschen in allen Kulturen immer befriedigt werden. Dabei stehen dem Menschen zahlreiche Möglichkeiten der Befriedigung zur Verfügung.

Die verschiedenen existenziellen Bedürfnisse sagen noch wenig inhaltlich darüber aus, wie sie zu befriedigen sind. [092] Aber sie machen deutlich, dass es den Menschen psychologisch gesehen nicht anders gibt, als dass er auf die Wirklichkeit, auf sich und auf andere bezogen ist; dass er sich verwurzelt erleben muss; dass er ein Bild und ein Wertesystem von dem, der er ist und der er sein möchte bzw. nicht sein möchte, entwickeln muss; dass er ein unabdingbares Bedürfnis hat, seine jeweilige Vorfindlichkeit zu übersteigen und schließlich, dass er sich seiner Sinnfrage stellen muss, indem er sich einen religiösen, spirituellen oder weltbildhaften Orientierungsrahmen schafft, und dass er ein starkes Bedürfnis hat, sich für etwas Sinnvolles zu

engagieren.

Dies alles sind existenzielle Notwendigkeiten, um überhaupt als Mensch leben, das heißt gelingen zu können. So wie das Existieren des Menschen von körperlichen Notwendigkeiten abhängt, nämlich sich zu ernähren, zu schlafen oder sich fortzupflanzen, so gibt es auch psychische Notwendigkeiten, die gebieterisch nach Befriedigung verlangen, weil es den Menschen nicht anders als mit solchen psychischen Bedürfnissen ausgestattet gibt.

Mit der Tatsache, dass diese psychischen Bedürfnisse von allen Menschen befriedigt werden müssen, um individuell und gesellschaftlich *zu gelingen*, ist die Frage noch nicht beantwortet, *wie* sie befriedigt werden müssen, das heißt, was für den Menschen *gut* ist, weil „für das Problem der menschlichen Existenz eine befriedigende Antwort“ (a.a.O.) gefunden wurde. Das Spektrum der Möglichkeiten ist enorm groß. So sind ganz unterschiedliche Antworten zum Beispiel auf das Bedürfnis nach Bezogenheit möglich: eine aggressive, entwertende, rivalisierende oder wertschätzende, liebende, fürsorgliche oder eine bemutternde, vereinnahmende, missbrauchende usw. Jede dieser Antworten ist möglich, doch jede hat unterschiedliche *Wirkungen* im Blick auf die seelische Gesundheit des Menschen.

Die entscheidende Frage lautet deshalb: Welche Bedürfnisbefriedigungen sind der seelischen Gesundheit förderlich [093] und welche sind ihr abträglich? So zu fragen, macht allerdings nur unter der Voraussetzung Sinn, dass es im Menschen etwas gibt, was es ihm erstrebenswert erscheinen lässt, seine seelische Gesundheit zu fördern und alles zu vermeiden, was dieser abträglich ist. Lässt sich im Menschen selbst eine „Anlage“ ausmachen, die ihn dazu disponiert, tendenziell das zu realisieren, was für ihn gut und deshalb seiner seelischen Gesundheit förderlich ist?

Die primäre Tendenz zu wachsen

Noch bevor Neurobiologen „Spiegelneuronen“ entdeckt und im Gehirn das „Prinzip Menschlichkeit“ und die Empathiefähigkeit ausgemacht haben (vgl. etwa Bauer, 2005 und 2006; Hüther, 1999), auch lange bevor die Säuglingsforschung nachweisen konnte, dass der Mensch bereits von Geburt an im Stande ist, in *aktiver* Weise auf seine Umwelt bezogen zu sein (vgl. etwa Dornes, 1993 und 2006), sprach Fromm von einer primären inneren Tendenz allen Lebens, auch des menschlichen, die eigenen Wachstumskräfte zu entwickeln und zu entfalten.

Die primäre innere Tendenz ist ein intrinsisches Vermögen, das allem Lebendigen gemeinsam ist, nämlich *die eigenen Wachstumsmöglichkeiten zur Entfaltung und Integration* zu bringen und nach Möglichkeit gegenläufige Kräfte abzuwehren. „Die primäre Potenzialität entwickelt sich, wenn die entsprechenden Lebensbedingungen vorhanden sind, genau wie ein Same nur gedeiht, wenn die richtige Feuchtigkeit, Temperatur usw. vorhanden ist.“ (1964a, GA II, S. 189.)

Mit „primär“ verbindet Fromm – anders als Freud mit seiner Theorie der Gleichursprünglichkeit von Lebens- und Todestrieb – die Vorstellung, dass erst die Behinderung oder Vereitelung der primären inneren Tendenz die „sekundäre“ Potenz in Erscheinung treten lässt. Diese nimmt Gestalt an, wenn die primäre Tendenz durch gegenläufige äußere Einflüsse und gesellschaftliche Anforderungen oder durch [094] traumatische Lebensumstände übertönt wird, so dass Menschen dazu gebracht werden, ihre psychischen Bedürfnisse in einer Weise zu befriedigen, die sie seelisch krank macht.

Der Vergleich mit dem Körper und einer körperlichen Verwundung ist durchaus hilfreich: Der Körper wächst und entwickelt seine in ihm steckenden Möglichkeiten – wenn möglich ungehindert. Kommt es zu einer Verletzung, so hängt die weitere körperliche Entwicklung vom Grad der Verletzung ab. Es gibt Verletzungen die un-

sichtbar verheilen; andere hinterlassen Narben und Entstellungen; ganz schwere Verletzungen können die Abwehr und die Gesundungsdynamik so nachhaltig beschädigen, dass es zu negativen Reaktionen und Folgeerkrankungen kommt.

Eine ähnliche Dynamik gibt es auch im Psychischen, nur dass hier die Verletzungs- und Störungsmöglichkeiten der primären Tendenz ungleich vielfältiger und häufiger sind und es eine viel größere Abhängigkeit von der prägenden Umwelt und deren Befriedigungsangeboten für die psychischen Bedürfnisse gibt. Wenn Menschen unter Bedingungen leben, die „den Grunderfordernissen menschlichen Wachstums und seelischer Gesundheit zuwiderlaufen“, dann kann ein Mensch „nicht anders, als darauf zu reagieren“. (1955a, GA IV, S. 18.)

Solche Reaktionen können Versuche sein, die primäre Tendenz zu schützen und ihr wieder Geltung zu verschaffen. Fromm spricht von einem „humanistischen Gewissen“ (1947a, GA II, S. 101–109) als einer „Re-Aktion unseres Selbst auf uns selbst“, das uns zurückruft, „zu dem zu werden, was wir unserer Möglichkeit nach sind“. Die Reaktionen können aber auch zur Stärkung der sekundären Tendenz beitragen und zu Apathie, mangelnder Initiative, Hass und Destruktivität führen bzw. zu Regressionen und Fixierungen auf frühere Entwicklungsstufen. In welcher Weise sich die sekundäre Tendenz auch äußert, sie ist für Fromm immer die Folge einer nicht wahrgenommenen, weil behinderten oder vereitelten primären Tendenz. [095]

Dass auf Abhängigkeit zielende, zerstörerische oder selbstsüchtige Kräfte im Menschen *Reaktionen* auf vereitelte primäre Tendenzen zu wachsen und ganz zu werden sind, hat weit reichende Konsequenzen für den Umgang mit diesen Reaktionen. Wenn „Destruktivität (die) notwendige Folge verhinderten Wachstums“ (1976a, GA II, S. 391) ist und „der Grad der Destruktivität proportional zu dem Ausmaß (ist), in dem die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten blockiert ist“ (1947a, GA II, S. 136), dann kann destruktives Verhalten nicht dadurch überwunden werden, dass es verboten, verdrängt, abgewehrt wird, sondern dass ihm der Nährboden entzogen wird, indem die äußeren und inneren Hindernisse abgebaut werden, die die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten blockieren.

Kehren wir zur Frage zurück, was unter der primären Tendenz, *die eigenen Wachstumsmöglichkeiten zur Entfaltung und Integration zu bringen*, genauer zu verstehen ist. Jedes lebende Wesen strebt primär nach Wachstum und Integration seiner spezifischen Möglichkeiten. Was aber heißt dies für den Menschen angesichts seiner existenziellen Bedürfnisse?

Von wachstumsorientierten Eigenkräften

Der Mensch hat die Möglichkeit, sein Leben mit Hilfe fremder, ihm nicht zugehöriger Kräfte zu gestalten und also fremdbestimmt seine körperlichen, geistigen und psychischen Bedürfnisse zu befriedigen. Statt zu Fuß zu gehen, kann er Auto fahren; statt sich selbst Gedanken zu machen, kann er einen Ratgeber zu Hilfe ziehen. Statt seine handwerklichen Fähigkeiten zu üben, kann er das Gewünschte kaufen; statt sein Leben selbst zu verantworten und zu gestalten, kann er sich an den Erwartungen der Eltern orientieren oder an den Angeboten der Eventkultur; statt selbst zu lieben, kann er geliebt werden wollen. Der Mensch hat [096] aber auch die Möglichkeit, seine eigenen Kräfte zu gebrauchen. Tut er dies, dann beobachtet er, dass diese mehr und stärker werden, also wachsen. Gebraucht er hingegen für den Vollzug seines Lebens fremde Kräfte, dann macht er die Erfahrung, dass er diese aufbraucht. Und er spürt gleichzeitig, dass der Gebrauch fremder Kräfte statt der eigenen die eigenen Kräfte weniger werden lässt.

Die wachstumsorientierten Eigenkräfte können geistig-spiritueller, psychischer oder

körperlicher Art sein. Eine geistige Eigenkraft ist zum Beispiel die Merkfähigkeit, die Denkfähigkeit oder die Phantasie. Psychische Eigenkräfte sind etwa die Fähigkeit zu vertrauen, zärtlich zu sein, sich konzentrieren zu können, interessiert zu sein, lieben zu können. Eine körperliche Eigenkraft ist zum Beispiel die Fortbewegungsfähigkeit oder die Muskelkraft.

Während die körperlichen Eigenkräfte sich durch das physische Wachstum und den Lebensvollzug im Wesentlichen von alleine entwickeln, bedürfen die psychischen und geistig-spirituellen Möglichkeiten einer aktivierenden Stimulation, um ihre Aktivität zu entfalten, das heißt als Eigenkraft zum Vorschein zu kommen und schließlich zur Verfügung zu stehen. Neuropsychologische Untersuchungen und beobachtende Säuglingsforschung stützen gleichermaßen die Annahme, dass die psychischen und geistigen Eigenkräfte bereits dann eine Eigenaktivität (Selbsttätigkeit) zeigen, wenn sie von der mütterlichen Bezugsperson aufgenommen, wahrgenommen, mitgetragen, befriedigt, gespiegelt werden, das heißt wenn sie sich in einer zugewandten und tragenden emotionalen Bindung ausdrücken können.

Wenn auch die psychischen und geistig-spirituellen Eigenkräfte für ihre Entstehung noch andere Voraussetzungen haben als die körperlichen Eigenkräfte, so haben alle Eigenkräfte doch eines gemeinsam: Sie wachsen und stehen als Eigenkräfte nur in dem Maße zur Verfügung, als sie praktiziert [097] werden. Dies lässt sich an der körperlichen Muskelkraft besonders eindrücklich veranschaulichen: Wer seinen Arm oder sein Bein für einige Wochen in Gips hatte und die Muskeln nicht mehr trainieren konnte, der verliert diese körperliche Eigenkraft und muss sie erst mühsam und meist schmerzvoll wieder erlernen, indem er die Muskeln bewegt und trainiert und also diese Eigenkraft praktiziert.

Gleiches gilt für geistige Eigenkräfte. Wer etwa seine Merkfähigkeit nicht trainiert und gebraucht, sondern jedes und alles, was er sich merken muss, auf einen Zettel schreibt, wird sich immer weniger merken können. Und wer seine Fähigkeit zu phantasieren nicht mehr praktiziert, wird immer phantasieloser – etwa wenn er statt sein Vorstellungsvermögen zu trainieren, indem er ein Buch liest, lieber einen Film sieht, der die vielfältigen Imaginations-Möglichkeiten, die das Buch bietet, auf eine reduziert und diese eine Visualisierung sich vorgeben lässt.

In gleicher Weise gilt auch für alle psychischen Eigenkräfte, dass sie nur in dem Maße wachsen und als Eigenkräfte zur Verfügung stehen, als sie praktiziert werden. Die Fähigkeit zu lieben hängt eben gerade nicht davon ab, dass man geliebt wird, sondern von der eigenen Praxis der Liebe: Nur wer von sich aus auf jemand anderen einen Schritt zugeht und emotional „hinüberwächst“, wird liebesfähig. Nur wer Akte des Vertrauens setzt und sich auf jemanden oder etwas einlassen kann, entwickelt die Fähigkeit des Vertrauens. Und nur wer sich traut, zärtlich zu sein und eine absichtslose Nähe zu praktizieren, *ist* zärtlich, das heißt, für den wird Zärtlichkeit zu seiner Eigenschaft oder Eigentümlichkeit. Wer auf eigenen Füßen stehen möchte und selbstbestimmt leben möchte, wird dies nur tun können, wenn er Schritte in Richtung Unabhängigkeit macht und Autonomie praktiziert.

Soll die primäre Tendenz zum Zug kommen, müssen gerade die spezifisch menschlichen Eigenkräfte, also seine [098] geistigen und psychischen Entwicklungspotenziale praktiziert werden. Nur so können sie ihre wachstumsfördernde Qualität entfalten und zu einer je höheren und differenzierteren Entwicklung des Menschen-Möglichen beitragen.

Begriffliche Annäherungen

Fromm hat im Laufe seines Lebens verschiedene Versuche gemacht, diese Besonderheit wachstumsorientierter menschlicher Eigenkräfte begrifflich zu fassen und

damit die Erscheinungsweisen der primären Tendenz beim menschlichen Leben zu kennzeichnen. Auch wenn mit Begriffen nie die notwendige Praxis ersetzt werden kann und Begriffe in der Lebensschule Fromms nur gemachte Erfahrungen in Worte zu fassen versuchen, sollen sie hier kurz erwähnt werden (vgl. hierzu ausführlicher Funk, 2003a).

Erste Versuche finden sich in seinem Buch *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a, GA I). Hier diente ihm der Begriff der *Spontaneität* zur Qualifizierung der Eigenkräfte als Wachstumskräfte des Selbst. Alles was aus eigenem Antrieb (*sua sponte*) geschieht, überwindet Fremdbestimmtheit. Die primäre Tendenz artikuliert sich in „*spontanem Tätigsein*“ als Tätigsein aus eigenem Antrieb. „Denn das Selbst ist stark genau in dem Maße, wie es aktiv-tätig ist.“ (1941a, GA I, S. 370.)

Bereits sechs Jahre später führte Fromm in seinem Buch *Psychoanalyse und Ethik* den für sein Werk zentralen Begriff der „*produktiven rung*“ („*productive character orientation*“) ein und definierte: „Produktivität ist die Realisierung der dem Menschen eigenen Möglichkeiten, also der *Gebrauch der eigenen Kräfte*.“ (1947a, GA II, S. 56–71, hier S. 59.) Dabei verstand Fromm den – im Deutschen weniger treffenden – Begriff „produktiv“ von seinem lateinischen Ursprung (*pro-ducere*) her als das, was der Mensch aus seinen eigenen, spezifisch menschlichen Kräften „hervor-führt“. Im Blick auf die drei [099] wichtigsten menschlichen Äußerungsmöglichkeiten konkretisierte er die produktiven Eigenkräfte auch als „Vernunft“ (produktives Denken), „Liebe“ (produktives Fühlen) und „Kreativität“ (produktives Handeln). Bevorzugt sprach er auch einfach von den „Eigenkräften Vernunft und Liebe“.

Im Zusammenhang mit der Erörterung der existenziellen Bedürfnisse des Menschen, die, wenn auch auf unterschiedlichste Weise, aber doch immer befriedigt werden müssen, definierte Fromm Produktivität als *seelische Gesundheit und reife Entwicklung*. „Seelische Gesundheit ist gekennzeichnet durch die Fähigkeit zu lieben und etwas zu schaffen“ (Bedürfnis nach Bezogenheit), „durch die Loslösung von den inzestuösen Bindungen an Klan und Boden“ (Bedürfnis nach Verwurzelung), „durch ein Identitätserleben, das sich auf die Erfahrung seiner selbst als dem Subjekt und dem Urheber der eigenen Kräfte gründet“ (Bedürfnis nach einem Identitätserleben), „durch das Begreifen der Realität innerhalb und außerhalb von uns selbst, das heißt durch die Entwicklung von Objektivität und Vernunft“ (Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe) (1955a, GA IV, S. 52).

Die Frage von Wachstum und Verfall rückte neu ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit, als Fromm 1964 in seinem Buch *Die Seele des Menschen* zwischen einem „Wachstumssyndrom“ und einem „Verfallssyndrom“ unterscheidet (1964a, GA II, S. 238f.) und die wachstumsorientierten Eigenkräfte als *biophile Orientierung* oder *Biophilie* (im Gegensatz zur Nekrophilie) kennzeichnet. „Vereinigung und integriertes Wachstum sind für alle Lebensprozesse charakteristisch, und dies trifft nicht nur für die Zellen zu, sondern auch für das Fühlen und Denken. (...) Wer das Leben liebt, fühlt sich vom Lebens- und Wachstumsprozess in allen Bereichen angezogen.“ (1964a, GA II, S. 185f.)

In seinem Alterswerk *Haben oder Sein* (1976a, GA II)³ definierte Fromm schließlich Produktivität als *Orientierung am Sein*, [100] wobei er unter „Sein“ das versteht, was an Eigenkräften im Menschen durch die Praxis dieser Eigenkräfte aus dem Menschen hervorgeführt werden kann. „Wir Menschen haben ein angeborenes, tief verwurzeltes Verlangen *zu sein*: unseren Fähigkeiten Ausdruck zu geben, tätig zu sein, auf andere bezogen zu sein, dem Kerker der Selbstsucht zu entfliehen.“ (A.a.O., S. 341.) Das wesentlichste Merkmal der Orientierung am Sein „ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne eines inneren Tätigseins, des produktiven Gebrauchs der menschlichen Kräfte. Tätigsein heißt, seinen Anlagen, seinen

Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maße – ausgestattet ist.“ (A.a.O., S. 333.)

Produktive Charakterorientierung

Hinsichtlich der Frage, was den Menschen gelingen lässt, hat Fromm zwar verschiedene Begriffe geprägt und benützt, die aber alle von der gleichen Erfahrung sprechen, nämlich der Fähigkeit, aus wachstumsorientierten Eigenkräften zu schöpfen durch die Praxis derselben. Fromm hat diese Fähigkeit hinsichtlich Denken, Fühlen und Handeln noch konkretisiert und gezeigt, was er unter dem Charakterzug von produktiver *Vernunft* (Fähigkeit zur vernünftigen Wirklichkeitswahrnehmung), produktiver *Liebe* (Fähigkeit zu liebender Bezogenheit) und produktiver *Arbeit* (Fähigkeit zu schöpferischer Weltgestaltung) versteht. Dies soll noch näher ausgeführt werden.

(1) *Produktive Arbeit*: „Im Bereich des Handelns drückt sich die produktive Orientierung in produktiver Arbeit, im Prototyp dessen aus, was unter Kunst und Handwerk zu verstehen ist.“ (1955a, GA IV, S. 27.) Produktive Arbeit hat nichts mit Aktivismus und mit Geschäftigkeit zu tun, sondern „drückt sich [101] im rhythmischen Wechsel von Aktivität und Entspannung aus“ (1947a, GA II, S. 71). Ist eine Aktivität durch Angst oder durch irrationale Leidenschaften motiviert und angetrieben, so erfüllt sie nicht die wesentlichen Voraussetzungen von produktiver Arbeit: Diese muss frei und aus eigenem Antrieb (*sua sponte*) kommen. Auch die einfachsten Handlungen können Vollzugsmöglichkeiten produktiver Arbeit sein.

So wenig die produktive Orientierung beim Arbeiten daran gemessen werden kann, was bei ihr herauskommt, so wenig ist die künstlerische Qualität ein sicheres Indiz für Produktivität. Dort, wo sich die Fähigkeit zu produktivem Handeln mit künstlerischen oder handwerklichen Begabungen mischt, kann es zu sehr eindrucksvollen Dokumentationen produktiver Orientierung kommen. Das entscheidende Kriterium produktiver Arbeit ist aber die Aktivierung der lebensfördernden gestaltenden Eigenkräfte und nicht die (heute immer stärker vom Markt her diktierte) künstlerische Qualität.

(2) *Produktive Liebe*: „Im Bereich des Fühlens kommt die produktive Orientierung in der Liebe zum Ausdruck, die das Erlebnis des Einswerdens mit einem anderen Menschen, mit allen Menschen und mit der Natur bedeutet unter der Voraussetzung, dass man sich dabei sein Integritätsgefühl und seine Unabhängigkeit wahrt.“ (1955a, GA IV, S. 27.) Auch bei der produktiven Liebe kommt es auf ihre Praxis an. Solange man nur phantasiert, auf jemanden anderen liebend bezogen zu sein und auf ihn liebend zuzugehen, geschieht nicht viel. Erst wer liebend *ist* und „hinüberreicht“ zum anderen, in dem wächst die Fähigkeit zu lieben.

Produktive Liebe lässt sich – unabhängig davon, ob es um die Liebe der Mutter zu ihrem Kind, um die Liebe zur Menschheit, um die erotische Liebe zwischen zwei Menschen, um die Nächstenliebe oder um die Selbstliebe geht – durch folgende *Charakterzüge* näher kennzeichnen: [102]

- durch *Fürsorge* und durch *Verantwortungsgefühl* für den Anderen; beide zeigen an, „dass Liebe Tätigsein bedeutet, nicht aber eine Leidenschaft, die den Menschen überwältigt, und ebenso wenig ein Affekt, durch den man mitgerissen wird“ (1947a, GA II, S. 65);
- durch *Achtung* vor dem anderen und *wissendes Verstehen* um den anderen, weil ohne diese Merkmale Fürsorge und Verantwortungsgefühl „in Herrschsucht und Besitzgier ausarten“ (a.a.O., S. 67);

- durch *Unabhängigkeit* und Abgegrenztheit der Liebenden bei gleichzeitiger Fähigkeit zu *Unmittelbarkeit* und Nähe zum anderen;
- durch die *Korrespondenz von Nächstenliebe und Selbstliebe*. „Die Haltung dem ‘Fremden’ gegenüber ist von der Haltung sich selbst gegenüber nicht zu trennen. Solange ich einen Menschen als grundsätzlich verschieden von mir erfahre, solange er für mich ein Fremder ist, bleibe ich auch mir selber ein Fremder.“ (1962a, GAVIII, S. 149);
- durch den *Wunsch zu teilen* und sich mitzuteilen, also durch die Fähigkeit, geben zu können: „Was zählt, ist das, was die Menschen miteinander gemeinsam haben, nicht das, was sie voneinander unterscheidet.“ (1989a [1974–75], GA XII, S. 454);
- durch eine *Interessiertheit* an allem und eine Offenheit für alles, was unbekannt ist;
- durch die Fähigkeit *zuzuhören* und ganz *beim anderen sein* zu können, sich in den Anderen, seine Wirklichkeit, Not, Freude *empfinden* zu können;
- durch die Fähigkeit *zu vertrauen*; Vertrauen erwirbt man sich nicht dadurch, dass der andere erst einen Beweis seines Vertrauens liefert; vertrauen zu können, ist ein Aspekt der Liebe und wird in dem Maße zur eigenen Fähigkeit, als man selbst Akte des Vertrauens setzt. [103]

Wie bei allen Charakterzügen, so gilt auch bei jenen der produktiven Orientierung, dass sie als solche kein hinreichendes Indiz für eine produktive *Charakterorientierung* sind. Wer etwa von dem Wunsch zu teilen bestimmt ist, dessen Wollen kann ebenso von einer autoritären, ja selbst von einer narzisstischen Charakterorientierung bestimmt sein. Ob sich in dem Wunsch zu teilen tatsächlich eine produktive Orientierung manifestiert, lässt sich nur an den lebensfördernden oder lebensvernichtenden Wirkungen erkennen, die die Praxis dieses Charakterzugs hervorbringt.

(3) *Produktive Vernunft*: „Im Bereich des Denkens kommt die produktive Orientierung in der adäquaten Erfassung der Welt durch die Vernunft zum Ausdruck.“ (1955a, GA IV, S. 27.) Mit „Vernunft“ bezeichnet Fromm nicht nur eine verstandesmäßige und intellektuell-geistige Fähigkeit, sondern in erster Linie die psychische Fähigkeit, „vernünftig“ zu sein, das heißt, die Wirklichkeit mit den sinnlichen, kognitiven, geistig-intellektuellen und emotional-affektiven Fähigkeiten unverzerrt und unentstellt wahrnehmen zu können.

Mit der Qualifizierung „unverzerrt und unentstellt“ grenzt Fromm sein Verständnis von Vernunft von einem subjektivistischen oder voluntaristischen Wunschdenken ab. Aber auch mit Rationalismus und instrumenteller Vernunft hat sein Vernunftbegriff nur wenig gemein. Vernunft kennzeichnet nicht das Wissen um das „Know-how“, die Erkenntnis dessen, wie etwas geht, zusammenhängt und funktioniert.

Produktive Vernunft ist vielmehr eine psychische Fähigkeit und bezeichnet eine bestimmte Art, nämlich eine „vernünftige“ Art des Umgangs mit der Wirklichkeit. Auch sie muss praktiziert werden, wenn sie als Fähigkeit bei der Bewältigung unseres Lebens zur Verfügung stehen soll. Sie steht dem Menschen nicht bereits mit der Entwicklung seines Verstandes zur Verfügung. Nur wer je neu versucht, die [104] Wirklichkeit so zu sehen, wie sie sich ihm zu erkennen gibt, und nicht so, wie er sie sich wünscht bzw. verändern möchte oder wie sie ihm von interessengeleiteten Instanzen und Medien vermittelt wird, erlernt die Fähigkeit des vernünftigen Umgangs mit der Wirklichkeit.

Die Fähigkeit zu einem vernünftigen Umgang mit der Wirklichkeit setzt in einer Medienwelt, die von wunschbestimmten und interessengeleiteten Inszenierungen lebt, voraus, dass Menschen sich darin üben, noch einen *eigenen*, unmittelbaren Umgang zur Wirklichkeit zu leben, ihr *eigenes* Urteil zu bilden, ihre *eigenen* Wahrnehmungen zu machen und gegenüber jeder Art von vermittelter Wirklichkeitswahrnehmung kritisch zu sein.

Ähnlich wie produktive Liebe lässt sich auch produktive Vernunft durch für sie typische *Charakterzüge* näher beschreiben:

- Während Intelligenz die Dinge nur unter dem Aspekt ihres Erscheinens, Funktioniens und Nutzens sieht, vermag die *Fähigkeit zum vernünftigen Umgang mit der Wirklichkeit* „durch die Oberfläche zu dringen und das Wesen eines Gegenstandes zu verstehen“ (1947a, GA II, S. 65); sie schließt also „eine dritte Dimension ein, die Tiefendimension, die zum Wesen der Dinge und Prozesse hinführt“ (a.a.O., S. 68).
- Produktive Vernunft zeigt sich in der *Fähigkeit zu Objektivität und Wirklichkeitsinn* unter Einsatz der ganzen Subjektivität des Erkennenden. Die Fähigkeit zu Objektivität bedeutet, dass „das Subjekt an seinem Objekt interessiert (ist), und je enger die Bindung, desto fruchtbarer das Denken“ ist (a.a.O.).
- Ein weiterer Charakterzug ist die *Fähigkeit zur Selbsterkenntnis*; nur wer fähig ist, sich selbst zum Objekt der Erkenntnis zu machen und sich so sehen kann, wie er ist, kann die Fähigkeit zur Objektivität entwickeln. [105]
- • Produktive Vernunft zeichnet sich durch *echtes Interesse* am Objekt und gleichzeitig durch *Respekt* vor dem Objekt aus; „Objektivität heißt nicht Gleichgültigkeit, sondern Achtung“ (a.a.O., S. 70).
- Die Fähigkeit zu einer *ganzheitlichen Erkenntnis* ist ein weiterer Charakterzug. Wer einen Aspekt des Objekts isoliert und nur diesen erkennen möchte, ohne das Ganze noch im Auge zu behalten, wird nicht einmal diesen einen Aspekt richtig verstehen.
- Schließlich zeichnet sich produktive Vernunft durch die *Fähigkeit zur Konzentration* aus. Der Fähigkeit zu Unmittelbarkeit und Nähe beim produktiven Lieben entspricht beim produktiven Denken die *Fähigkeit zur Konzentration* (vgl. 1989a [1974–75], GA XII, S. 425–429).

Die primäre Tendenz am Scheideweg

Versucht der Mensch, die ihm angeborene primäre Tendenz in die Tat umzusetzen und seine körperlichen, seelischen und geistigen Wachstumskräfte zu praktizieren, dann werden ihm diese zu Eigenschaften, zu einer produktiven und biophilen Charakterorientierung. Er entwickelt einen am Sein orientierten Charakter, der zu einer immer größeren inneren Unabhängigkeit von nicht-eigenen und ich-fremden Kräften (Personen, Beziehungsräumen, Fremdbildern) führt. Er vermag selbständig und aus eigenen Kräften zu denken, zu lieben, zu fühlen, zu phantasieren, zu gestalten, zu handeln.

Anders als bei Freud, für den am Anfang des menschlichen Lebens ein passiver Säugling mit einem „primären Narzissmus“ steht, kommt bei Fromm der Mensch mit der „primären Tendenz“ auf die Welt, aus eigenen Kräften auf die Wirklichkeit bezogen zu sein, und er will bereits mit seinen motorischen, sensorischen und affektiven Eigenkräften [106] aktiv Beziehung herstellen. Mit der Entwicklung weiterer kognitiver, emotionaler und intellektueller Fähigkeiten vermag er schließlich ein Syndrom von wachstumsorientierten Eigenkräften auszubilden, das Fromm „produktive Charakterorientierung“ nennt.

Welches Schicksal die primäre Wachstumstendenz beim Kind tatsächlich erleidet, hängt in psychologischer Perspektive weitgehend von den Charakterorientierungen der Bezugspersonen ab. Leben diese aus produktiven Eigenkräften, dann müssen schon sehr traumatische Situationen vorliegen oder Ereignisse stattfinden, die die primäre Tendenz schwächen oder gar in ihr Gegenteil verkehren.

Fromms besondere Aufmerksamkeit galt nicht nur den Wachstumspotenzialen im Menschen, sondern in gleicher Weise auch den nicht-produktiven Kräften im Ein-

zelenen, und zwar vor allem jenen, die gesellschaftliche Ursachen haben. Um bei der kindlichen Entwicklung zu bleiben: Auch für ihn galt, dass eigensüchtige, ängstliche, vereinnahmende, festhaltende, entwertende, abhängig machende Bezugspersonen die primäre Tendenz hemmen oder vereiteln können und es dann zur Bildung einer nicht-produktiven Charakterorientierung kommen kann.

Die Fromm vor allem interessierende Frage aber war, welche nicht-produktiven Gesellschafts-Charakterorientierungen in diesen Bezugspersonen am Werk sind und ob sich deren Anteil und Stärke durch Veränderungen bei ihren beruflichen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen, familiären, religiösen Verhältnissen beeinflussen lassen. Eben darum richtete Fromm zugleich sein ganzes Augenmerk auf die Gesellschafts-Charakterorientierungen, die im Dienste des Gelingens einer Gesellschaft stehen.

Sich kritisch mit den destruktiven Seiten von Gesellschaft auseinanderzusetzen und gesellschaftliche Veränderungen anzumahnen, wird gegenwärtig in vielfältiger Weise [107] denunziert: als Pessimismus, Utopismus, Besserwisserei oder Gutmenschentum. Einzig, wenn es um das Dritte Reich und die nationalsozialistische Gesellschaft geht, ist deutliche Distanzierung und Kritik erwünscht, und man getraut sich, die psychischen Auswirkungen dieses „Systems“ zu sehen. Inzwischen gibt es auch eine deutliche Distanzierung von der 68er Generation, jedoch aus anderen Gründen. Diese traute sich nämlich noch, an der Gesellschaft zu leiden und deshalb Gesellschaft verändern zu wollen. Und genau dies ist in einer Gesellschaft, die vor allem positiv denken und fühlen will und erlebnishungrig ist, nicht erwünscht.

Die Frommsche Schule des Lebens ist ohne eine kritische Sicht der jeweils vorherrschenden Gesellschafts-Charakterorientierung und der diese stabilisierenden wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse nicht denkbar. Dies ergibt sich aus seinem psychoanalytischen Ansatz beim vergesellschafteten Menschen und dem historisch immer vorhandenen Widerspruch zwischen dem, was eine Gesellschaft an Charakterorientierungen zu ihrem eigenen Gelingen braucht, und dem, was ein Mensch zu seinem menschlichen Gelingen an anderen Charakterorientierungen benötigt. Dieser Widerspruch ist größer oder kleiner, je nachdem, wie viel produktive Orientierung eine Gesellschaft für ihr eigenes Gelingen zulässt und fördert. Dass Fromm eine so hohe Sensibilität für diesen Widerspruch zeigt, hat sicher auch damit zu tun, dass er die destruktiven Wirkungen dessen, was das Dritte Reich zu seinem Gelingen an Charakterorientierungen brauchte, unmittelbar und auch leidvoll erlebt und mit seinen Studien zum autoritären Charakter erforscht hat.

Fragen wir also in einem weiteren Kapitel nach den gegenwärtig stark favorisierten nicht-produktiven Gesellschafts-Charakterorientierungen und danach, welche wachstumsorientierten Eigenkräfte in ihnen behindert werden – und deshalb wiederentdeckt und gefördert werden müssen. [108]

Auch das folgende Kapitel soll mit einem biografischen Abschnitt eröffnet werden. Er knüpft an der destruktiven Gesellschafts-Charakterorientierung des Nationalsozialismus an und will zeigen, wie Fromm damit umging. [109]

Was die Gesellschaft auf Kosten des Menschen gelingen lässt

Erich Fromms Leiden an der Gesellschaft

Auch wenn Fromm die Religion seiner Väter hinter sich gelassen hatte, so verleugnete er doch nie seine jüdische Herkunft und seine Prägung durch das Judentum, im Gegenteil. Spätestens seit seiner Mitarbeit an Horkheimers marxistisch orientiertem Institut für Sozialforschung in Frankfurt aber hatte Fromm in den Augen des aufkommenden Nationalsozialismus einen zweiten Makel: Er war ein intellektueller Linker. Dass sich die Mitglieder des Instituts der Bedrohung durch die braune Herrschaft bewusst waren, ist allein schon daran erkennbar, dass der Schwerpunkt des Instituts bereits vor der Machtübernahme durch Hitler im Januar 1933 nach Genf verlagert und auch das Geld des Instituts dorthin gebracht worden war. Wegen seiner Tuberkulose-Erkrankung verbrachte Fromm die meiste Zeit ab Sommer 1931 bis zu seiner Emigration nach New York im Mai 1934 in der Schweiz.

Mit der Emigration ließ Fromm fast alles zurück, was er im elterlichen Haus in der Liebigstr. 24 in Frankfurt deponiert hatte. Nur ganz wenige Bücher und Manuskripte sowie einige Fotos konnte er bei der Emigration von der Schweiz aus mitnehmen. Das Heidelberger „Therapeutikum“ war bereits 1928 wieder aufgegeben worden. Fromm war nach Berlin gegangen. Die in Berlin am Bayerischen Platz 1 im Jahr 1930 eröffnete psychotherapeutische Praxis Fromms wurde nach seiner Erkrankung wieder geschlossen. Im Dezember 1933 war sein Vater gestorben. Erst nach der [110] sogenannten Reichskristallnacht im November 1938 war auch seine Mutter bereit, Deutschland zu verlassen und mit Hilfe von Erich Fromm 1939 zunächst in London, ab 1941 in New York unterzukommen.

Wie viele andere jüdische Wissenschaftler, die den Holocaust überlebt haben, hat auch Fromm nirgends in seinen Veröffentlichungen etwas über sein persönliches Erleben dieser Zeit mitgeteilt (vgl. Fahrenberg, 2004, S. 325–327). Dies mag zum einen damit zu tun haben, dass seine Familie väterlicherseits klein war und dem Holocaust weitgehend entging. Ganz anders war die Situation mütterlicherseits, also bei der Krause-Familie. Diese war groß und zeigte, zumeist in Berlin wohnend, ein lebendiges Zusammengehörigkeitsgefühl (zum Folgenden vgl. Funk, 2005a).

Von den fünf Geschwistern der Mutter Fromms wurden zwei Opfer der Judenvernichtung. Die nächstältere Schwester Sophie und ihr Mann David Engländer kamen in Theresienstadt um; der nächstjüngere Bruder der Mutter, Martin Krause und seine Frau Johanna, wurden nach Osten in das Lager Trawniki deportiert und dort 1942 umgebracht. Der ältesten Schwester der Mutter, Martha, gelang noch 1939 mit ihrem Mann Bernhard Stein die Ausreise nach Brasilien zu ihren Kindern Fritz und Charlotte (– zu jener Charlotte, die ihre Ferien in der Kindheit am liebsten bei Erich in Frankfurt verbrachte).

Eine der drei Cousinen der Mutter, Tochter des Talmudgelehrten Ludwig Krause aus Posen, brachte sich 1936 im Exil in Paris selbst um; eine andere Cousine, Gertrud Brandt, wurde von Posen nach Ostrow-Lubelski „umgesiedelt“, von da aus in ein Lager verschleppt und dort 1943 umgebracht. Drei der vier Kinder von Gertrud Brandt wurden verfolgt. Der älteste Sohn, Heinz Brandt, verbrachte als bekennender Kommunist die dreißiger Jahre im Zuchthaus Oranienburg und die Zeit bis zum Kriegsende im KZ Dachau. Der zweite Sohn, Richard Brandt, floh nach Moskau und wurde dort 1938 umgebracht. Das dritte Kind von Gertrud Brandt, Lili [111] Brandt, ging bereits 1932 nach Moskau, wurde dort Ärztin und kehrte erst 1984 nach Deutschland zurück. Das vierte Kind, der an einem Down-Syndrom leidende Wolfgang, wurde nach Ostrow-Lubelski deportiert und starb dort 1942.

Im Nachlass Fromms befand sich eine ganze Reihe von Dokumenten, die Erich Fromms Hilfe für die Verwandtschaft belegen: So bürgte er für die Emigration von Kurt Wertheim, einem Verwandten väterlicherseits; er unterstützte seine Mutter finanziell und ermöglichte ihr die Emigration; Gertrud Brandt schickte er Geld nach Ostrow-Lubelski; für seinen Cousin Heinz Brandt unternahm er – wenn auch vergeblich – alles, um diesem nach seiner Haftentlassung im Spätherbst 1940 die Emigration nach Shanghai zu ermöglichen und von dort aus in die USA kommen zu können; im Mai 1941 unterschrieb Fromm – ebenfalls vergebens – ein „Affidavit of Support“ für seinen Onkel Martin Krause und dessen Frau Johanna, um sie dem Holocaust zu entreißen. In den Briefen der Verwandten mütterlicherseits wird immer wieder von Erich in New York wie von einem letzten Retter in der Not gesprochen.

Fromm wusste nicht nur über die verwandtschaftlichen Kontakte, sondern auch aus der kritischen amerikanischen Presse über sämtliche Vorgänge in Deutschland bestens Bescheid, wie etwa der Briefwechsel mit Max Horkheimer in den dreißiger Jahren belegt. Die Sorge um die politische Entwicklung und die Angst um das Schicksal der Verwandten war Fromm immer vor Augen.

Er wusste von der Ohnmacht und Wehrlosigkeit der stigmatisierten, denunzierten und öffentlich gehassten jüdischen Menschen in Deutschland. Er hatte Kenntnis davon, dass jüdische Geschäftsleute auf keine Versicherungsleistungen hoffen konnten, sondern selbst finanziell dafür aufkommen mussten, wenn ihnen das Geschäft von rassistischen Eiferern zerstört wurde; er wusste ebenso, dass Juden durch [112] Pogrome zu Freiwild erklärt wurden und von jedermann ungestraft beschimpft und beleidigt werden durften; auch war ihm bekannt, dass für seine Verwandten Justiz und Polizei keine Schutzfunktion gegen drohendes oder erlittenes Unrecht mehr darstellten, sondern dass sie wie Kriminelle permanent verfolgt und gedemütigt wurden. Aus Briefen seiner Verwandten, die nach Kriegsbeginn keine Chance mehr hatten, aus dem „Reich“ noch herauszukommen (zum Teil veröffentlicht in Funk, 2005a), konnte er entschlüsseln, was es heißt, alle Vermögenswerte abliefern zu müssen, mit Berufsverbot belegt zu werden, keine öffentlichen Einrichtungen mehr betreten zu dürfen, die Wohnung zu verlieren und schließlich zur „Absiedlung“ – sprich Deportation – abgeholt zu werden.

Unter den Erinnerungsstücken, die Fromm bei seinen persönlichen Dokumenten aufbewahrt hatte, befand sich die Abschrift des letzten Briefes seiner geliebten Tante Sophie an deren Kinder und Enkelkinder in Chile, bevor sie und ihr Mann David nach Theresienstadt deportiert wurden und dort umkamen. Der Brief trägt das Datum 29. August 1942, als die großen Programme zur Vernichtung der Juden bereits beschlossene Sache waren:

„Wir werden wohl in der nächsten Zeit auch dorthin [nach Theresienstadt] reisen, den genauen Termin wissen wir noch nicht. (...) Vater Br.'s Freund, Dr. Alexander, ist auch dort. Ebenso Tante Flore und unzählige Freunde und Bekannte. Tante Hulda geht übermorgen aus ihrer Wohnung. Es soll dort gut für uns alte Leute sein, besonders klimatisch und landschaftlich. (...) Bleibt nur alle gesund und sorgt Euch nicht um uns. (...) Grüßt alle Lieben, Tante Martha, Hirschfelds, Steins, Tanta Rosinchen [die Mutter Erich Fromms], Erich, Altmanns, Meta, Ita und Mann, Greti, Tante Irma und Familie. Wie schön war es doch, dass wir das Glück hatten, im Leben so viele gute und liebe Menschen zu kennen...“ (Veröffentlicht in Funk, 1999, S. 49.) [113]

Wie destruktiv eine Gesellschafts-Charakterorientierung werden kann, wurde für Fromm an der Entwicklung in Deutschland deutlich, wo eine dominante autoritäre Charakterorientierung die Mehrheit der Deutschen bereit sein ließ, sich den größtenwahnsinnigen Machtvorstellungen, Kriegsplänen und Ausrottungsprogrammen nicht nur zu fügen, sondern sich für sie zu begeistern und auf den Führer zu setzen. Die noch heute bedrückende Frage lautet deshalb, wie so etwas möglich war.

Die Frommsche Erkenntnis der Bedeutung des Gesellschafts-Charakters gibt darauf eine Antwort. Dass Fromm seine persönlichen Erfahrungen des Dritten Reiches wissenschaftlich aufgearbeitet hat und nach einer sozialpsychologischen Erklärung des Verhaltens der Vielen suchte, ist nur die *eine* Seite seines Bewältigungsversuches. Sie fand zunächst in seinem Buch *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a, GA I) ihren literarischen Ausdruck, in dem Fromm die Einsichten zum sadomasochistischen Charakter (1936a, GA I, S. 141–187) auf den Autoritarismus und Führerkult von Faschismus und Nationalsozialismus anwandte.

Eine sehr viel weiter gehende Antwort gab Fromm Anfang der sechziger Jahre in *Die Seele des Menschen* mit seinem Konzept der Nekrophilie – des charakterologischen Angezogeneins vom Toten und Töten (vgl. 1964a, GA II, S. 179–185). Diese nekrophile Charakterorientierung verdeutlichte Fromm dann in seinem Buch *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a, GA VII) an der Persönlichkeit Hitlers und an vielen Facetten der Ideologie, Struktur und zerstörerischen Praxis des NS-Regimes. Auch zeigte er sozialpsychologisch auf, welche Schichten der deutschen Bevölkerung sich von Sadismus und Nekrophilie besonders angezogen fühlten.

Die *andere* Seite seines Versuchs, die Erfahrungen des Dritten Reiches zu bewältigen, war sein politisches und sozialkritisches Engagement für eine psychisch „gesunde“ Gesellschaft, das heißt für eine Gesellschaft, in der [114] produktive Vernunft und Liebe, Biophilie und Orientierung am Sein als Gesellschafts-Charakterorientierungen dominant werden können.

Einen ersten Entwurf hatte Fromm 1955 in seinem Buch *The Sane Society* (deutsch: *Wege aus einer kranken Gesellschaft* - 1955a, GA IV) vorgelegt. Das „sane“ im Buchtitel lässt sich nicht direkt ins Deutsche übersetzen; es ist der Gegenbegriff zu „insane“, womit früher psychiatrisch Kranke bezeichnet wurden, deren Handeln nur noch irrational und deren Wirklichkeitswahrnehmung so entstellt ist, dass sie „verrückt“ genannt werden. Um eine psychisch gesunde und vernünftige Gesellschaft – eine *sane society* – anstreben zu können, müssen die wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Verhältnisse, die die Gesellschafts-Charakterorientierung prägen, so gestaltet werden, dass sie das Gelingen des Menschen zum Ziel haben.

Einen zweiten Entwurf skizzierte er 1968 in *Die Revolution der Hoffnung* (1968a, GA IV), das aus einem immensen Einsatz Fromms für die Wahl des demokratischen US-Präsidentschaftskandidaten Eugen McCarthy hervorging. Schließlich fügte Fromm 1976 dem Buch *Haben oder Sein* einen dritten Teil hinzu mit dem Titel „Der neue Mensch und die neue Gesellschaft“. Dort eröffnet er bezeichnenderweise die Aufzählung der „Schwierigkeiten, die es beim Aufbau der neuen Gesellschaft zu überwinden gilt“, mit folgendem Punkt: „Es ist die Frage zu lösen, wie die industrielle Produktionsweise beibehalten werden kann, ohne in totaler Zentralisierung zu enden, das heißt im Faschismus früherer Prägung oder – wahrscheinlicher – im technokratischen ‘Faschismus mit einem lächelnden Gesicht’.“ (1976a, GA II, S. 393.)

Der „technokratische Faschismus mit einem lächelnden Gesicht“ scheint inzwischen Realität geworden zu sein. Dass ihn Fromm als Bedrohung für heute spürte, macht noch einen weiteren Aspekt seines Umgangs mit den Erfahrungen des Dritten Reiches und dessen Destruktivität erkennbar. [115]

Fromm haben die Erfahrungen von Destruktivität in der Vergangenheit dazu gebracht, sein ganzes Augenmerk auf die Liebe zum Lebendigen zu richten und auf das, was den *Menschen* gelingen lässt. Auf diese Weise gelangte er für sich selbst zu der Erfahrung und Überzeugung, dass eine solche Destruktivität „*das Ergebnis ungelebten Lebens*“ ist und dass deshalb gilt: „Je mehr Leben verwirklicht wird, um so geringer ist die Kraft der Destruktivität“ (1941a, GA I, S. 324). Diese in die Tat umgesetzte Antwort auf die Erfahrung von Destruktivität machte ihn zugleich hellwach für alle gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen, die die primäre wachstumsorientierte Tendenz zu ersticken drohen.

Der Frommsche Umgang mit dem Holocaust und dem Dritten Reich berührt einen zentralen Punkt seiner Lebensschule. Solange man ausschließlich mit dem „Nie wieder“ (Faschismus, Nazismus, Rassismus, Holocaust) beschäftigt ist, kämpft man innerlich noch immer mit der damaligen Destruktivität und kommt nicht wirklich von ihr los. Die psychische Energie wird im Kampf gegen und im Freiwerden von etwas verbraucht, statt dass sie für die Aktivierung der wachstumsfördernden Eigenkräfte genutzt wird. Werden aber die sinnlichen, emotionalen und intellektuellen Eigenkräfte wieder geübt, lassen sie den Menschen auch spüren, wo *heute* und in der gegenwärtigen Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft das Leben vereitelt wird und neue Formen von Destruktivität und Gewalt als Folgen ungelebten Lebens entstehen. Was Fromm 1966 hinsichtlich des Vietnamkrieges sagte, gilt heute angesichts von Präventionskriegen wie dem Irakkrieg und selbstmörderischen Terroranschlägen noch mehr: „Es gibt nur eine Hoffnung, der Welle der Gewalt Einhalt zu gebieten: Wir müssen wieder ein Gespür für alles Lebendige bekommen.“ (1990r [1966], GA IX, S. 509.)

Das Dritte Reich und der Holocaust, gegenwärtige Kriege und Terroranschläge sind Folgen einer *Vereitelung* der primären Wachstumstendenz, für die gilt: „wenn ich kein [116] Leben schaffen kann, dann kann ich es zerstören“ (1955a, GA IV, S. 30). Fühlt der Mensch nur noch seine „Ohn-Macht“, irgendetwas bewirken zu können, dann liegt der Ausweg nahe, das Leben selbst vereiteln zu wollen, indem man sich und/oder andere zerstört. Nur selten haben Gesellschafts-Charakterorientierungen eine derart nicht-produktive Dynamik, dass sie bei der Mehrheit einer Bevölkerung zu einer Vereitelung und völligen Blockade der Wachstumskräfte führen.

Die von Fromm erkannten und erforschten Gesellschafts-Charakterorientierungen zeichnen sich alle durch eine Nicht-Produktivität aus, die im allgemeinen – zumindest gesamtgesellschaftlich gesehen – nicht zu einer Vereitelung und Blockade, sondern „nur“ zu einer *Behinderung* der primären Wachstumstendenz führen. Dies schließt nicht aus, dass sie bei Einzelnen oder in besonders betroffenen Gruppierungen nicht doch eine blockierende Wirkung haben können.

Die folgenden Ausführungen zu einigen Gesellschafts-Charakterorientierungen wollen zeigen, wie diese nicht-produktiven Gesellschafts-Charakterorientierungen welche Wachstumstendenzen und inneren Kräfte und Strukturen im Einzelnen behindern, weil eine bestimmte Wirtschaft und Gesellschaft ihr eigenes Gelingen nur auf Kosten des Menschen glaubt realisieren zu können bzw. weil sie ihr eigenes Gelingen durch die Praxis menschlicher Eigenkräfte gefährdet sieht.

Sicher stellt die Praxis der produktiven Eigenkräfte und die Realisierung der primären Tendenz die Grundidee der Frommschen Lebensschule dar. Ohne das Gewahrwerden der eigenen nicht-produktiven Gesellschafts-Charakterorientierungen und ohne einen produktiveren Umgang mit den durch sie behinderten Aspekten menschlichen Gelingens, ist keine wirkliche Veränderung zu erwarten. Allein deshalb schon führt kein Weg zu einer direkten Begegnung [117] mit sich und den anderen an der Konfrontation mit den eigenen nicht-produktiven Charakterorientierungen vorbei. Wir werden deshalb bei jeder der hier ausgeführten Orientierung fragen, welche Eigenkräfte wiederbelebt und gestärkt werden müssen, um dem *menschlichen Gelingen* den Vorrang vor dem *gesellschaftlichen Gelingen* zu geben.

Der autoritäre Charakter – auf Kosten der Autonomie

Auch wenn die autoritäre Gesellschafts-Charakterorientierung in den hochindustrialisierten Gesellschaften an Bedeutung verliert, so spielt sie doch immer auch noch in diesen eine nicht unerhebliche Rolle bei besonders privilegierten gesellschaftlichen

Gruppierungen wie etwa beim Militär, in der Justiz, in der Medizin, bei Kirchen und (mehr oder weniger fundamentalistischen) religiösen Gruppen sowie natürlich beim rechten (und manchmal auch beim linken) politischen Spektrum.

Von autoritärer Orientierung in Wirtschaft, Politik, Gesellschaft, aber auch im psychologischen Sinne, spricht Fromm dort, wo das Bezogensein auf andere, auf sich selbst, auf die Natur, auf die Arbeit usw. durch die (sadistische) Ausübung von *Herrschaft* und durch die (masochistische) Ausübung von *Unterwürfigkeit* gekennzeichnet ist, Herrschende und Unterwürfige zugleich aber symbiotisch aufeinander verwiesen sind.

Die *Ausübung von Herrschaft* tritt im *Umgang mit anderen* bevorzugt in drei voneinander abgrenzbaren Erscheinungsbildern auf (vgl. 1941a, GA I, S. 301): Entweder will man andere abhängig machen und halten, um sie gewaltsam gefügig zu machen bzw. besserwisserisch und fürsorglich zu bevormunden, oder man will andere materiell oder emotional ausbeuten und ausnutzen, oder man hat eine Lust daran, andere leiden zu machen [118] oder leiden zu sehen, sie zu verletzen, ihnen gegenüber grausam zu sein, sie zu beschämen oder zu demütigen.

Um Herrschaft-Ausüben geht es aber auch im *Umgang mit sich selbst*. Nicht andere, sondern der eigene Körper, Affekte und Gefühle, Triebe, sexuelle Impulse, der „innere Schweinehund“ usw. werden beherrscht. Herrschaft wird also als Selbstbeherrschung ausgeübt, die – verinnerlicht – vom autoritären Gewissen wahrgenommen wird, das dann rigide und mit unerbittlicher Schärfe Disziplin, Gefolgschaft und Gehorsam fordert.

Bei der *Aneignung von Gütern* zeigt sich die sadistische Seite der autoritären Charakterorientierung in einem Ausbeutungsverhalten, das sich um keine Ansprüche und Rechte der anderen kümmert.

Die *Ausübung von Unterwürfigkeit* zeigt sich im *Umgang mit anderen* in der Idealisierung jener Autoritäten, die einen führen, leiten, beschützen und versorgen und die Weisungen und Befehle erteilen sollen: Der König ist über alle Zweifel erhaben, die Partei hat immer Recht, das Lehramt ist unfehlbar, Gott ist allwissend, die Theorie ist unangreifbar. Die Unterwerfung unter eine starke oder fürsorgliche Hand wird gern als Liebe, Treue, Dankbarkeit rationalisiert.

Im *Umgang mit sich selbst* äußert sich die Unterwürfigkeit im Verzicht auf eigene Ansprüche und Rechte, auf Selbstbestimmung, Abgrenzung und Eigensein und geht mit Selbstverleugnung und Selbstlosigkeit, Minderwertigkeits- und Unwertgefühlen, Schuldgefühlen und Strafängsten, Impotenz und tiefen Ohnmachtsgefühlen einher. Mehr unbewusst als bewusst zeigt sich die masochistische Qualität der Unterwürfigkeit auch darin, dass es zu Situationen kommt, in denen man sich klein und schwach erlebt, verunglückt, vom Pech verfolgt wird, sich ins Unrecht setzt, sich selbst schädigt. [119]

Bei der *Aneignung von Gütern* zeigt sich die Unterwürfigkeit in einer rezeptiven Haltung, die alles empfangen will. Der Einzelne erwartet, dass ihm das Ersehnte, Gebrauchte, Erhoffte, Nützliche zusteht und zufällt, geschenkt, gegeben, vorgegeben, eingeflößt, aufgetragen wird.

Die sadistische und die masochistische Seite sind prinzipiell zugleich in autoritären Menschen vorhanden, auch wenn das Selbsterleben meist ganz einseitig ist und man nur die eine oder die andere Seite spürt. Vielfach sind die beiden Seiten auf unterschiedliche Rollen verteilt. Unterwürfige leben dann ihre sadistische Seite in einer rigiden Selbstbeherrschung aus. Oder es wird die Herrschaftsseite gegenüber den Untergebenen ausgelebt, während dieselbe Person sich gegenüber Vorgesetzten, Gott oder dem Schicksal unterwürfig gebärdet – gemäß dem Radfahrer-Motto: nach oben buckeln und nach unten treten.

Ihre *Prägung* erhält die autoritäre Gesellschafts-Charakterorientierung durch meist hierarchisch organisierte Herrschaftsstrukturen in Wirtschaft und Gesellschaft. Deutlich erkennbar war diese autoritäre Struktur im politischen Bereich im Absolutismus, im preußischen Staat und in Diktaturen wie etwa dem Dritten Reich oder in den Staaten des real existierenden Sozialismus. Inwieweit die gegenwärtige Inflation des Bürokratismus und der „Verwaltungsmanie“ mit ihren Steuerungsinstrumenten – etwa dem oft ebenfalls hierarchisch gegliederten System des Controlling – einen neuen Autoritarismus schafft, ist nicht einfach zu beantworten. Mit Recht weist Fromm darauf hin, dass der moderne Bürokrat weniger von der Ausübung von Herrschaft angezogen wird als vielmehr von der quasi-maschinellen, formalistischen und toten Art des Umgangs mit sich und mit anderen, die für den nekrophilen Charakter typisch ist. „Der moderne Bürokrat ist kein plötzlich lebenswürdig gewordener Sadist, sondern er erlebt sich als Ding, so wie andere Menschen für ihn auch lediglich Dinge sind.“ (1973a, GA VII, S. 267 Anm.) [120]

Die *psychische Dynamik* der autoritären Gesellschafts-Charakterorientierung lässt sich so beschreiben: Der Unterwürfige entledigt sich auf Druck des Herrschenden dadurch jener autonomen Eigenkräfte, die ihn selbst kompetent, wissend, stark, eigenständig, frei sein lassen, dass er sie auf die Autorität projiziert. Diese ist nun mächtig, weise, erhaben, stark, fürsorglich, wohlwollend, gnädig usw. Dadurch, dass er sich gleichzeitig der Autorität unterwirft, um mit ihr symbiotisch verbunden zu sein, gelingt es ihm, an seinen auf die Autorität projizierten Eigenkräften sekundär wieder Anteil zu bekommen.

Das durch die Projektion der wachstumsorientierten Eigenkräfte erzeugte tatsächliche Selbsterleben der autoritär Orientierten muss dabei verdrängt werden und kann auch in der Verdrängung bleiben, solange die Unterwürfigen über die Symbiose mit der Autorität sekundär mit ihren eigenen Kräften verbunden sind. Wird die wechselseitige symbiotische Abhängigkeit jedoch ernstlich bedroht, dann erlebt der Unterwürfige Gefühle von Ohnmacht, Minderwertigkeit, Verlassenheit, Hilflosigkeit, Alleinsein, Scham, Schuld und Wertlosigkeit. Denn „je mächtiger der Götze wird, das heißt, je mehr ich auf ihn übertrage, was ich bin, desto ärmer werde ich und desto mehr bin ich auf ihn angewiesen, weil ich verloren bin, wenn ich ihn, auf den ich alles übertragen habe, verliere.“ (1992d [1961], GA XI, S. 279.) (Dass auch der Herrschaft Ausübende vom Unterwürfigen abhängig ist und ohne ihn sich nicht Herrschaft ausübend erleben kann, liegt in der wechselseitigen Symbiose begründet. Gleichzeitig projiziert er seine eigene Inkompetenz und sein eigenes Schwachsein auf den Unterwürfigen und macht diesen zum Träger seines nicht akzeptierten Selbsterlebens.)

Die Ausübung von Herrschaft und Unterwürfigkeit tritt auch in folgenden typisch autoritären *Charakterzügen* zutage: [121]

- in der *Demonstration von Macht und Gewalt*, Herrlichkeit, Überlegenheit, Vorrangstellung, Großartigkeit, Willkür oder Gnadenhaftigkeit;
- in der *Unterwerfung* unter die Befehle und Anordnungen der Obrigkeit oder der Sachzwänge bzw. in einer *Ergebenheitshaltung*, bei der alles Gute von der Autorität ausgeht und mit Geduld erwartet wird;
- in der *Lust am Strafen* und Quälen und in der *Bewunderung und Idealisierung der Autorität*, des Autoritären, des Starken, des Mächtigen (weshalb Werte wie Ehre, Respekt, Achtung einen hohen Stellenwert haben);
- im Einfordern von und in der Neigung zu blindem *Gehorsam* sowie in der Fähigkeit, treu, demütig und dankbar zu sein und sich fügen zu können;
- im Wunsch, nur seine *Pflicht* zu erfüllen (als Beamter, Arbeiter, Polizist, Soldat usw.) bzw. in religiösen und ethischen Kontexten im Wunsch *zu dienen*;
- in der *Unterdrückung jeder Kritik* und in der Repression jedes rebellischen Aufbegehrens;

- in der *Liebe zu Gesetz und Ordnung*, schärferen Kontrollen, härterem Durchgreifen und in der *Feindseligkeit gegen alles Autonome*, Trotzige, Widerständige, nach Unabhängigkeit Strebende;
- in der *Geringschätzung des Schwachen* und Hilflosen und in der *Betonung der sozialen Unterschiede* und Klassengegensätze;
- in *bevormundender Fürsorglichkeit* (des Lehrers, der Krankenschwester, des Arztes, der Mutter, der Kirche (die alle besser wissen, was für den einzelnen gut ist) und im *Festhalten an Abhängigkeitsstrukturen*.

Immer mehr Menschen blicken heute auf autoritäre Strukturen in Gesellschaft und Politik und auf ihre eigenen [122] autoritären Charakterzüge *zurück*, weil diese für ihr Selbsterleben und das Zusammenleben nicht mehr Orientierung gebend sind. Sie haben nicht nur an dem Wandel in Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Kultur teilgenommen, sondern auch eine Veränderung ihrer eigenen Gesellschafts-Charakterorientierung mit vollzogen. Diese innere Veränderung ermöglicht auch eine kritische, wenn nicht gar ablehnende Einstellung zu Gesellschaftsentwürfen, Wirtschaftsphilosophien, politischen Systemen, Lebenswelten und Wertvorstellungen, die eindeutig autoritär sind.

Wollen wir nachvollziehen, was die autoritär organisierte Gesellschaft hat gelingen lassen (wenn auch auf Kosten des menschlichen Gelingens), dann ist es genau ihre Steuerung durch das Ausüben von Herrschaft und Unterwerfung, die sie gelingen ließ und stabilisierte. Dies lässt sich auf allen Ebenen zeigen, ob es um die autoritäre Machtverteilung in Wirtschaft und Gesellschaft geht oder um die autoritäre Ordnungsstruktur des Staates und seiner Gewalten, um die autoritäre Arbeitsorganisation mit ausbeuterischen Arbeitgebern und willfährigen Arbeitnehmern, um das autoritäre Bildungs- und Erziehungswesen, um das autoritär organisierte Finanz- und Verwaltungswesen mit einem hierarchisch organisierten Beamtentum, um das mit autoritärer Strafjustiz gesicherte soziale Zusammenleben oder um ein von Autoritäten dominiertes kulturelles Leben.

Die Wertewelt hatte der autoritären Organisation zu dienen, weshalb Vorgaben und Maßgaben der Autoritäten geachtet, Ungehorsam und Zuwiderhandeln bestraft wurden. Hoch im Kurs standen Werte wie Verbindlichkeit, Verlässlichkeit, Pflichterfüllung, Gehorsam, Dankbarkeit, Treue, Vertrauen, Dienstbarkeit, Demut, Ergebenheit, Opferbereitschaft, Disziplin, Selbstverleugnung, Verzicht, Ehre, Wahrheit usw. Nicht, dass solche Werte heute für das Gelingen des Menschen bedeutungslos wären, ganz im Gegenteil. Sie wurden aber in erster Linie gelebt, weil sie zum Gelingen [123] der autoritären Gesellschaft beizutragen hatten, und eben *nicht* dem Gelingen des Menschen dienten. Wer einem autoritären äußeren Befehl oder dem Ruf seines autoritären Gewissens gehorcht, der hört eben nicht auf das, was ihn gelingen lässt, sondern was die Autorität gebietet.

Für die Lebensschule nach Erich Fromm ist nicht nur die Erkenntnis wichtig, welche Gesellschafts-Charakterorientierungen in einem selbst am Werk sind. Noch wichtiger ist es, ein Gespür dafür zu bekommen, welche primären Tendenzen und Eigenkräfte durch die jeweilige Gesellschafts-Charakterorientierung daran gehindert werden, sich durch ihre Praxis zu entwickeln und zum Gelingen des Menschen beizutragen. Will man die produktive Orientierung stärken, dann müssen jene Eigenkräfte wiederentdeckt und praktiziert werden, die für das gesellschaftliche Gelingen außen vor bleiben sollen oder verdrängt werden.

Welche produktiven Eigenkräfte nicht zur Entwicklung kommen, lässt sich daran erkennen, woran Menschen in Wirklichkeit seelisch leiden und in welcher Hinsicht sie mit sich und der Umwelt nicht klarkommen, weil ihre inneren psychischen Strukturen geschwächt sind. Dies gilt es jeweils eigens für die betreffende Gesellschafts-Charakterorientierung zu erheben.

Beim autoritären Gesellschafts-Charakter fällt vor allem die unzureichende Entwicklung jener Eigenkräfte auf, die mit der *Autonomie des Einzelnen* zu tun haben. Ob sie ihre Macht demonstrieren oder sich ohnmächtig fühlen – autoritäre Menschen leiden immer an einer Unselbständigkeit und Abhängigkeit. Nicht nur der Unterwürfige ist ein Nichts ohne die Autorität, auch der Potentat stürzt vom Thron, wenn ihm seine Untertanen die Gefolgschaft versagen. Beide können Fähigkeiten zum Nein-Sagen, zu Ungehorsam, Trotz und Eigenwillen, zu Selbstbestimmung und zu selbst-behauptender Aggression nicht dulden und entwickeln [124] (lassen). Triebregungen und affektive Impulse, die das Eigensein, Selbstgefühl und Selbstwertgefühl, die Mündigkeit und Unabhängigkeit stärken und zum Ausdruck bringen, sind bedrohlich. Sie lösen deshalb (Verlust-) Ängste, irrationale Schuldgefühle und Strafängste aus, sollten sie sich trotz Repression und Verdrängung bemerkbar machen. Autoritäre Menschen möchten alles hemmen und behindern, was sich selbständig Bahn bricht, ob es sich um sexuelle Wünsche, die heranwachsenden Kinder oder um spontane und undisziplinierte Aktionen handelt.

Sollen bei einer autoritären Gesellschafts-Charakterorientierung die primären Wachstumstendenzen und eine produktive Orientierung gefördert werden, dann führt kein Weg daran vorbei, die genannten, mit Angst und Hemmung belegten Fähigkeiten zu mehr Autonomie bei sich wieder zu entdecken und die Angst- und Schuldgefühle auszuhalten, die sich beim „Zuwiderhandeln“ und bei der Auflösung des symbiotischen Gebundenseins einstellen. Die Erfahrung wird dann die sein, die ein Kinderlied so ausdrückt: „Wir haben es probiert, und es ist nichts (Schlimmes) passiert!“ Tatsächlich ist kein Ausstieg aus autoritären Verhältnissen ohne Ungehorsam denkbar.

Vieles von dem, was Fromm über die produktive Orientierung oder eine humanistische Alternative geschrieben hat, bezieht sich in erster Linie auf die autoritäre Charakterorientierung. Deshalb nehmen seine alternativen Modelle oft auf die autoritäre Orientierung Bezug. Doch es gibt noch eine Reihe anderer Gesellschafts-Charakterorientierungen, die Fromm entdeckt und untersucht hat, bei denen andere primäre Tendenzen für das gesellschaftliche Gelingen hinderlich sind, deshalb nicht entwickelt werden und so das Gelingen des Menschen gefährden. [125]

Die Marketing-Orientierung – auf Kosten des Identitätserlebens

Bei der Marketing-Orientierung dreht sich alles um die Marktfähigkeit und Verkaufsstrategie – das *Marketing*. Ob es um Sachgüter, Dienstleistungen, Kunstwerke, Religion, pädagogische Konzepte oder um die eigene Persönlichkeit geht, entscheidend ist nicht der tatsächliche Gebrauchswert eines Produkts, einer Theorie, eines Hilfsangebots, einer Leistung bzw. auf dem Personenmarkt die tatsächliche Persönlichkeit, sondern der Tauschwert und die Marktfähigkeit. Es kommt in erster Linie darauf an, dass man die Güter und sich selbst wie Waren *erfolgreich verkauft*, weshalb es auf die Marketingstrategie ankommt.

Produkte werden ebenso wie die eigene Persönlichkeit nur als Waren verstanden, die es gut „rüberzubringen“ gilt. Sämtliche helfenden, pflegenden, heilenden, beratenden, verwaltenden Berufe sprechen inzwischen von Kunden, von Produkten, von Effektivität, Effizienz und Qualitätssicherung – begreifen also ihr Tun und ihr Leistungsangebot als Waren, die es zu verkaufen gilt.

Vermarktungs- und Verkaufsstrategien bestimmen nicht nur das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben; um die Gesellschaft gelingen zu lassen, müssen die sozio-ökonomischen Erfordernisse verinnerlicht werden und zur Gesellschafts-Charakterbildung der *Marketing-Orientierung* führen. Nicht Herrschaft und Unterwerfung bestimmen hier das Sinnen und Trachten der Menschen; ihr Denken, Fühlen und Handeln orientiert sich vielmehr mit Leidenschaftlichkeit an der Frage der

Marktfähigkeit und der Verkaufsstrategie, und zwar sowohl im Umgang mit den Produkten als auch im Umgang mit der eigenen Person.

Weil es in allen Lebensbezügen in erster Linie um das Marketing geht, wird das Augenmerk immer auf das *Erscheinungsbild des Produkts* bzw. der eigenen Person [126] gelenkt. Natürlich können der Inhalt und der Gebrauchswert nicht völlig vernachlässigt werden, der Verkaufserfolg stellt sich aber ein, wenn das ganze Interesse der Verpackung, dem Aussehen, dem Image, dem Showeffekt, der Vermittlung, der Didaktik, der Performance, der Darstellung, dem Outfit, der Inszenierung gilt.

Gerade wenn es um das *Marketing der eigenen Person* geht, ist die Veränderung besonders auffällig. Was jemand faktisch tut und leistet, welche Fähigkeiten jemand tatsächlich hat, wer jemand wirklich ist und wie man sich tatsächlich erlebt, spielt – wenn überhaupt – nur eine nachgeordnete Rolle. Viel wichtiger ist, wie man seine behauptete Leistung zur Darstellung bringt, seine Kompetenztrainings und Qualitätsmerkmale dokumentieren kann, mit seiner gestylten Persönlichkeit authentisch wirkt, sein selbstbewusstes Image in Szene setzt. Bewerbungstrainings sind ein Muss, wenn jemand auf dem Arbeitsmarkt noch eine Chance haben will.

Wie sehr die Marketing-Orientierung unser gegenwärtiges öffentliches und persönliches Leben bestimmt, soll an einigen wichtigen *Charakterzügen* noch verdeutlicht werden:

- Marktgerechtes Verhalten als ökonomische Anforderung spiegelt sich in dem psychischen Streben nach *Anpassungsfähigkeit und Konformismus* wider – nach dem Motto: „Ich bin, was ihr wollt.“ Wichtig und richtig ist, was „man“ tut, liest, anzieht, kauft usw.
- Ein am Markt orientiertes Wirtschaften erfordert eine umfassende *Flexibilität*, und zwar nicht nur, um den sich wandelnden Nachfragen gerecht zu werden, sondern vor allem auch um die wirtschaftliche Produktivität durch die Flexibilisierung der Produktions- und der Arbeitsprozesse zu steigern. Diese ökonomische Anforderung spiegelt sich in einem entsprechenden Charakterzug wider: [127] Der Marketing-Charakter liebt die Flexibilität, die Abwechslung, das je Neue und Andere, das Nicht-Festgeschriebene, die Herausforderung, das Spielen mit Persönlichkeitsrollen.
- Auch die *Mobilität* als ökonomische Anforderung einer globalisierten Wirtschaft findet sich in einer charakterlichen Lust, mobil zu sein, wieder. Der Marketing-Charakter fühlt sich nicht mehr ortsgebunden und fest verwurzelt, sondern kann überall zuhause sein. Nicht mehr „mobil“ sein zu können, ist für ihn ein ganz schlimmer Schicksalsschlag.
- Auf der Ebene von Werten und Orientierungen richtet sich für Marketing-Orientierte alles an der Frage der Verkäuflichkeit, das heißt des Erfolgs aus. Im beruflichen wie im privaten Leben spielt deshalb das *Erfolgsstreben* eine ganz zentrale Rolle. Nicht erfolgreich zu sein, ist ein vernichtendes Urteil.
- Auf der Beziehungsebene unterscheidet sich der am Marketing Orientierte ganz signifikant vom Autoritären. Sucht der Autoritäre eine feste emotionale Bindung und Abhängigkeit, so erstrebt der am Marketing Orientierte die *Bindungslosigkeit und Unverbindlichkeit*. Tiefergehende Bindungen (an den Betrieb, an das eigene Selbstbild, an andere Menschen) sind mit Flexibilität und Erfolgsstreben unvereinbar. Ein Bezogensein, das immer zur Disposition gestellt werden kann, braucht ein gewisses Maß an Distanziertheit und Gleichgültigkeit auf der einen Seite und Toleranz und Fairness auf der anderen.
- Dem Ent-Bindungsstreben auf der Beziehungsebene entspricht auf der Gefühlsebene ein *Streben nach Ent-Emotionalisierung und Coolness*. Gefühle sind „Sand im Getriebe“, stören die Leistungsfähigkeit, werden mit Irrationalität gleichgesetzt. Was zählt ist der klare Kopf, der [128] kühle Verstand, das rein

- Cerebrale, die Psycho-Technik und die Sozialtechnik (social engineering).
Selbst wenn die *Strebung, den Menschen zu verdinglichen*, auch noch für die nekrophile Gesellschafts-Charakterorientierung typisch ist, so spielt dieser Charakterzug doch auch bei der Marketing-Orientierung eine bedeutende Rolle. Dies verrät bereits etwa der Begriff „social engineering“, in dem die engine – die Maschine – das Sagen hat. Menschen werden wie Dinge gesehen und wie eine Maschine an ihrem Output und an ihrer Effizienz gemessen: Ist es nicht wunderbar, wenn jemand so zuverlässig denkt, schafft und funktioniert wie eine Maschine? Gleichzeitig kommt es zu einer *Vermenschlichung der Dinge*, indem den Waren eine Persönlichkeit zugesprochen wird, das Bett im Möbelhaus „Robert“ heißt und das Knabberzeug fröhliche Gefühle kreiert.

Bereits in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a, GA I, S. 325–337) hat Fromm den „Konformismus“ als einen Fluchtmechanismus beschrieben, mit dem Menschen aus Angst vor der Freiheit ihr Eigensein und ihre Individualität der Anpassung an den Markt „opfern“. Sechs Jahre später hat er dann die Marketing-Orientierung des Charakters ausführlich beschrieben (1947a, GA II, S. 47–56). Das Ideal des Marketing-Orientierten ist das Chamäleon, das sich jeder Umgebung und Anforderung farblich problemlos anpassen kann und durch nichts Unveränderbares an seinem erfolgreichen Überleben gehindert wird.

Fromm selbst bedient sich zur Illustration des Marketing-Orientierten der Figur von Ibsens Peer Gynt, dessen Persönlichkeit wie eine Zwiebel sei: „Eine Schicht löst sich nach der anderen, der Kern ist unauffindbar. Da der Mensch nicht leben kann, wenn er an der eigenen Identität zweifelt, muss er in der Marketing-Orientierung die Gewissheit der eigenen Identität nicht in sich oder in seinen Kräften [129] suchen, sondern in dem, was andere über ihn denken. Prestige, Stellung, Erfolg und die Tatsache, dass er anderen als eine bestimmte Person bekannt ist, sind der Ersatz für das echte Identitätsgefühl.“ (A.a.O., S. 50.)

Die *Psychodynamik des Marketing-Charakters* weist eine gewisse Verwandtschaft zum autoritären Charakter auf. Bei beiden gibt es ein Gegenüber, an dem man sich orientiert. Bei der Marketing-Orientierung ist dieses jedoch keine autoritäre Person oder Institution, sondern die anonyme und sich permanent verändernde Autorität des Marktes. Ihr kann man sich nicht unterwerfen. Mit ihr kann man auch keine beständige emotionale Bindung aufbauen. Wer etwas oder sich verkaufen will, der kann nur hellwach sein für die Trends, die der Markt jetzt gerade zeigt, und seine Produkte bzw. seine Persönlichkeit ganz an den Wünschen des Marktes ausrichten.

Diese Anpassung gelingt umso besser, je weniger man durch etwas Eigenes – durch individuelle und eigene Strebungen, Wünsche, Gefühle, Interessen, Eigentümlichkeiten – bei der chamäleonartigen Anpassung an die Wünsche, Interessen, Erwartungen des Marktes beeinträchtigt ist. Um beim Vergleich mit dem Chamäleon zu bleiben: Das Besondere am Chamäleon ist, dass es nicht an seiner Farbe identifizierbar ist, sondern immer die Farbe seiner Umwelt annimmt. Was beim Chamäleon nur hinsichtlich der Hautfarbe gilt, gilt beim Marketing-Charakter hinsichtlich vieler Identifizierungsmerkmale. Es gibt kaum Beständiges und eindeutig Identifizierbares, wodurch der am Marketing Orientierte etwas unverwechselbar Eigenes hätte. Er will das sein, was der Markt – die gesellschaftliche Umwelt, das „Man“ – aus ihm macht. Durch die Anpassung an das „Man“ hört „der Einzelne auf, er selbst zu sein“. (1941a, GA I, S. 325.)

Der Marketing-Orientierte will sich dessen enteignen, was ihn als eine unverwechselbare individuelle Persönlichkeit auszeichnen könnte. Sein Eigenes wird ihm fremd und [130] steht ihm als Rolle und Persönlichkeit gegenüber, in die er hineinschlüpft, um am Markt erfolgreich sein zu können. Damit aber ist es ihm unmöglich, seine Identität noch als etwas ihm Eigenes zu spüren und sich als Individualität zu erleben.

„Bei der Marketing-Orientierung steht der Mensch seinen eigenen Kräften als einer ihm fremden Ware gegenüber. Er ist nicht mit ihnen eins, vielmehr treten sie ihm gegenüber in einer Rolle auf; denn es kommt nicht mehr auf seine Selbstverwirklichung durch ihren Gebrauch an, sondern auf seinen Erfolg bei ihrem Verkauf. Beides, die Kräfte und das, was sie hervorbringen, sind nichts Eigenes mehr, sondern etwas, das andere beurteilen und gebrauchen können. Daher wird das Identitätsgefühl (...) durch die Summe der Rollen bestimmt, die ein Mensch spielen kann: *‘Ich bin so, wie ihr mich wünscht.’*“ (1947a, GA II, S. 50.)

Es muss an dieser Stelle nicht im Einzelnen aufgezeigt werden, wie sehr unser gegenwärtiges Wirtschafts- und Gesellschaftssystem den am Marketing orientierten Gesellschafts-Charakter für das eigene Gelingen braucht. Ohne die ausgefeilten und aufwändigen Marketing-Strategien – man denke nur an die Ausgaben für Werbung – würde das wirtschaftliche System kaum überleben. Jede Dienstleistung, Institution, Organisation, jeder Verein und jedes Lebenshilfeangebot muss auf sich aufmerksam machen, sich zur Darstellung bringen, in der Öffentlichkeit präsent sein, das Image pflegen und um das Image besorgt sein. Bis in die persönlichsten Bereiche von Partnerschaft und Intimität bestimmt der Wunsch, gut drauf zu sein und beim anderen anzukommen, die Beziehung und das Selbsterleben. Nicht Macht und Herrschaft sind das Höchste der Gefühle, sondern erfolgreich zu sein und zu den Gewinnern zu gehören. Längst sind wir zu einer Zwei-Klassen-Gesellschaft geworden: Die am Markt Erfolgreichen – die Gewinner – stehen den am Markt Erfolglosen – den Verlierern – gegenüber. [131]

Unter gesellschaftlichen Maßstäben gehören die zu den Verlierern, die nicht oder nicht mehr marktfähig sind und die sich – aus welchen Gründen auch immer – nicht anpassen können und vermarkten lassen wollen. In der Lebensschule nach Fromm zählt aber nicht, was die Gesellschaft gelingen lässt, sondern *was den Menschen gelingen lässt*. Fragen wir also, welche primären Tendenzen bei dem am Marketing orientierten Gesellschafts-Charakter auf der Strecke bleiben und welche Defizite an menschlicher Produktivität Marketing-Orientierte zeigen. Auch hier gilt, überhaupt erst wieder ein Gespür dafür zu bekommen, was verloren geht oder gegangen ist, wenn sich alles im Leben an der Marktgängigkeit von Arbeit und Persönlichkeit misst. Erst dann ist es möglich, jene produktiven Eigenkräfte wieder einzuüben, die durch die gesellschaftlich erzeugten Strebungen im eigenen Inneren behindert wurden und werden.

Beginnen wir mit *Verhaltensauffälligkeiten*, die Marketing-Orientierte im Umgang mit anderen und mit sich zeigen, denn diese geben Hinweise darauf, welche inneren psychischen Strukturen geschwächt sind. Ganz offensichtlich ist es eine gewisse *Oberflächlichkeit* der Beziehungen, die Fromm dazu brachte, den Begriff der *Entfremdung* in seiner klinischen Relevanz vor allem am Marketing-Orientierten aufzuzeigen. Die Menschen sind und bleiben einander fremd, weil das Bezogensein auf andere durch *keine tiefer gehenden Gefühle* und durch *kein wirkliches Interesse am anderen* gestaltet ist. „Sie stehen nicht mehr als Einzelpersönlichkeit, sondern als austauschbare Ware miteinander in Beziehung und sind weder gewillt noch imstande, das Einmalige und Besondere des anderen zu erfassen.“ (1947a, GA II, S. 51.)

Liebesbeziehungen basieren auf einem wechselseitigen *Fairplay*, dass jeder für den anderen o.k. zu sein hat. Liebesfähigkeit meint nicht, die andere Person um ihres Eigenseins willen attraktiv und liebenswert zu finden; liebesfähig ist [132] vielmehr, wer es versteht, sich für die andere Person attraktiv zu machen, um bei ihr anzukommen (was eine permanente Anstrengung – Werbung – erfordert). Marketing-Orientierte sind gerne *berechnend*. Andere Menschen und die Umwelt werden kaum noch um ihrer selbst willen, vielmehr in instrumentalisierender, verzweckender Weise wahrgenommen, das heißt unter dem Aspekt des eigenen Erfolgs, Nutzens,

Vorteils. Beziehungen unterstehen dem Urteil, ob sie sich „rechnen“ – für den eigenen Erfolg. Hier hat der allseits beklagte *Egoismus* des Marketing-Orientierten seine Wurzeln.

Die Auffälligkeiten im zwischenmenschlichen Verhalten lassen sich alle psychologisch mit Defiziten des Marketing-Orientierten beim Bezogensein auf sich selbst und beim Selbsterleben (Identitätserleben) in Zusammenhang bringen. Das, was der Mensch tatsächlich ist, was er wirklich fühlt und denkt und will, sein authentisches Selbsterleben, seine tatsächlichen Bedürfnisse, Strebungen und Sehnsüchte – dies alles steht ihm, so haben die Überlegungen zur Psychodynamik gezeigt, als etwas Fremdes gegenüber und wird nicht als etwas Eigenes gespürt.

Nun gehört nach Fromm das *Bedürfnis nach einem Identitätserleben* zu den unverzichtbaren menschlichen Bedürfnissen, die immer befriedigt werden müssen. Kein Mensch kann ohne ein „Ich-Gefühl“ geistig und seelisch gesund bleiben (vgl. 1955a, GA IV, S. 48). Auch wenn das Bedürfnis nach einem Identitätserleben auf unterschiedlichste Weisen befriedigt werden kann, so ermöglicht doch nur die produktive Befriedigung dem Menschen das Erleben seiner Individualität und ein Gespür dafür, wer er ist, unabhängig von anderen Menschen, Kollektiven oder Institutionen.

Ein solches Identitätsgefühl und Bewusstsein von Individualität entwickelt sich erst, wenn der Mensch sich in seinem eigenen Denken und Fühlen und die anderen in ihrem eigenen Denken und Fühlen als unterschiedliche Größen [133] kognitiv und emotional wahrnehmen kann und deshalb „ich“ sagen kann (weshalb „ich“ zu sagen, wenn das Kind von sich sprechen will, zu den letzten Worten gehört, die es zu gebrauchen lernt). Es verstärkt sich in dem Maße, als Menschen sich darin üben, das eigene Denken, das eigene Fühlen und das eigene Handeln als etwas Eigenes wahrzunehmen und vom Denken, Fühlen und Handeln anderer Menschen abgrenzen zu können.

Was aber tut der Marketing-Orientierte? Auch er befriedigt das Bedürfnis nach einem Identitätserleben, doch er macht die Befriedigung dieses Bedürfnisses von seinem Erfolg auf dem Markt abhängig. Das aber heißt, er spürt sich nur dann als er selbst, wenn er ankommt und erfolgreich ist. Über sein Selbsterleben entscheidet jemand anderer. Verlässt ihn der Erfolg, weil seine Marketingstrategien in Gestalt werbender Persönlichkeitszüge (wie etwa: immer freundlich und zuvorkommend sein, sich interessiert und mitfühlend zeigen), beruflicher Kompetenzen oder selbstbewussten Auftretens nicht mehr taugen oder nicht mehr gefragt sind, wird er nicht nur zum Verlierer, sondern er verliert vor allem sich: Er findet keinen Halt mehr, „stürzt ab“, wird depressiv und fühlt sich innerlich nur noch leer, ohne Antrieb und gelangweilt.

Dass er dieser Gefahr zu entgehen versucht, liegt auf der Hand; auch dass ihm sein Identitätsverlust nicht bewusst werden darf und er statt dessen in eine narzisstische Selbstaufwertung geht, die besten Stücke auf sich hält und sich selbst als unverwechselbares Individuum sieht, verwundert nicht. Er könnte dennoch an vielen Details seines alltäglichen Verhaltens merken, wie abhängig er vom Erfolg ist und wie wenig er ein Versagen, ein nicht gutes Ankommen beim Anderen, eine bescheidenere Erfolgsquote, eine Zurückweisung seines Werbens, eine Kürzung der Leistungszulage, das Abwandern der Kundschaft zur Konkurrenz, die Undankbarkeit der Kinder usw. verkraften kann und wie [134] sehr solche Erfahrungen zu einem drohenden Selbstverlust werden.

In Wirklichkeit korrumpiert die Marketing-Orientierung das Identitätserleben und behindert seine primären Tendenzen, nämlich sich auf Grund des Erlebens seiner Eigenkräfte identisch erleben zu können. Wer unter gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, die tendenziell zum Verlust eines Identitätserlebens führen, das auf eigenen Fähigkeiten und Kräften aufbaut, kann den *Erhalt oder die Wiedergewinnung seiner produktiven Orientierung* nur durch ein gezieltes Praktizieren jener Eigenkräfte erreichen, die identitätsbildend sind.

Es geht also nicht darum, das Gegenteil zu tun und also hartnäckig statt flexibel zu sein oder die Leistung zu verweigern statt Erfolg haben zu wollen oder sich aus dem Wettbewerb zurückzuziehen, um der Ellbogenmentalität nicht anheim zu fallen. Wer die nicht-produktive Strebung nur verneint, ist noch immer mit der Nicht-Produktivität beschäftigt und praktiziert noch nicht seine produktiven Kräfte.

Die produktiven Eigenkräfte zu üben angesichts der nicht-produktiven Marketing-Orientierung heißt, *identitätsbildenden Eigenkräften* wieder Raum zu geben. Es ist gar nicht so abwegig, sich dabei der „Kämpfe“ von Zwei- bis Fünfjährigen oder pubertierender Jugendlicher zu erinnern, die sich aus primären und familiären Bindungen zu lösen versuchen und ihren eigenen Willen und ihr „Selberkönnen“ bzw. ihre eigene Potenz, Weltsicht und Lebensplanung – notfalls konflikthaft – zur Geltung bringen wollen. Konkret geht es zum Beispiel um:

- den Mut zu eigenem Fühlen, zu eigenem Denken, zu selbstbestimmtem Handeln;
- die Mobilisierung und Aktivierung der eigenen sinnlichen Begabungen: Hörübungen, Sehübungen, [135] Tastübungen, Bewegungsübungen – um wieder zu merken, dass man Augen hat, um zu sehen, und Ohren, um zu hören, und eine Haut, um zu tasten und zu fühlen;
- das Zulassen von Emotionalität (eigenen Affekten und Gefühlen), die nicht erfolgsorientiert ist;
- die Förderung aller Tätigkeiten und Lebensäußerungen, die unabhängig von maschinellen und technischen Hilfsmitteln realisiert werden können;
- das Insistieren auf einen Raum und eine Zeit, die nur einem selbst gehören;
- das Einfordern und Nutzen eines geschützten, nicht vermarktungsfähigen Raumes (etwa bei musischen Betätigungen und im Umgang mit Nahestehenden);
- das Bevorzugen von (prozessorientierten) Tätigkeiten, bei denen Engagement, Interessiertheit und emotionale Bindungsfähigkeit unabhängig vom Ergebnis erforderlich sind;
- die Fähigkeit, Erwartungen enttäuschen zu können;
- das Inkaufnehmen von Nachteilen und das Aushalten von Benachteiligung;
- die Weigerung, sich aus Marketinggründen zu prostituieren;
- das Stehen zu eigenen Grenzen und vorgegebenen Begrenzungen;
- die Respektierung und Wertschätzung der Fähigkeiten und Grenzen Anderer;
- den Mut, auch den Schattenseiten des Lebens, dem gescheiterten, verunglückten, verschuldeten Leben ins Auge zu schauen;
- das Einübung in einen produktiven Konsum, bei dem man sich statt am Marktwert und Zusatznutzen nur am Gebrauchswert orientiert. [136]

Fromm hat noch andere nicht-produktive Gesellschafts-Charakterorientierungen erkannt und beschrieben, wenn auch nicht so ausführlich wie die beiden hier vorgestellten (vgl. Funk, 1995f.). Zu ihnen gehört die *hortende Orientierung*, die das Vermögen des Menschen nicht praktizieren, sondern sammeln und besitzen will nach dem Vorbild einer Wirtschaft, die von der Kapitalanhäufung lebt und den sparsamen Menschen zu ihrem Gelingen braucht, der nichts verausgabt, auch nicht seine Begabungen.

Eine andere ist die kollektive *narzisstische Orientierung*, die von Gesellschaften und gesellschaftlichen Gruppierungen zu ihrer Stabilisierung gebraucht werden, die auf Grund von Demütigungen und Entwertungen instabil sind. Nationalistische, rassistische und fundamentalistische Phänomene sind für Fromm Ausdrucksformen einer narzisstischen Gesellschafts-Charakterorientierung (vgl. 1964a, GA II, S. 211–223). So sehr der kollektive Narzissmus gesellschaftserhaltend wirken mag, er hat doch immer eine nicht-produktive Wirkung bezüglich des Gelingens des Menschen. Die narzisstische Überbewertung des Eigenen geht immer auf Kosten der sozialen Eigenkräfte des Menschen und äußert sich in einer Entwertung von allem, das nicht zum aufgeblähten (kollektiven) Selbst gehört.

Schließlich hat Fromm Anfang der sechziger Jahre die Nekrophilie und die *nekrophile Gesellschafts-Charakterorientierung* entdeckt. „Sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Lebloses umzuwandeln.“ (1973a, GA VII, S. 301; vgl. Funk, 2002h) Der Siegeszug von Maschinen, Technik und Techniken, die Verdinglichung sämtlicher Lebensprozesse und der Anspruch, alles berechnen zu wollen und zu können, bestimmen nicht nur Wirtschaft und Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur, sondern spiegeln sich auch in einer Gesellschafts-Charakterorientierung wider, für die das Leblose attraktiver ist als das Lebendige. Sie versucht deshalb systematisch alle Eigenkräfte zu behindern, die Ausdruck solcher nicht berechenbarer Lebendigkeit sind. Da hierzu vor allem Gefühle und [137] affektive Impulse zählen, zeigt sich die nicht-produktive Qualität der nekrophilen Gesellschafts-Charakterorientierung besonders darin, dass sie auf Kosten der emotionalen Eigenkräfte des Menschen geht.

Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung nach dem Tod von Erich Fromm im Jahr 1980 haben eine weitere Gesellschafts-Charakterorientierung entstehen lassen, die ich „Ich-Orientierung“ genannt habe. Ich habe sie in dem Buch *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen* (Funk, 2005) ausführlich dargestellt. Einer empirischen Untersuchung des SIGMA-Instituts in Mannheim zufolge lassen sich inzwischen bei knapp 20 Prozent der Erwachsenen in Deutschland dominante Züge dieser Ich-Orientierung nachweisen. Sie tritt verstärkt in Berufen, Altersgruppen und sozialen Milieus auf, die einerseits mit digitaler Technik und elektronischen Medien zu tun haben, andererseits mit der Inszenierung von Wirklichkeit im künstlerischen Sektor, in der Unterhaltungsindustrie und in den Medien.

Da sie zunehmend an Bedeutung gewinnt und von mir mit Hilfe der Frommschen Konzepte entwickelt wurde, soll sie hier als weitere Illustration dafür dienen, wie eine Gesellschafts-Charakterorientierung zwar zum Gelingen der Gesellschaft beiträgt, das Gelingen des Menschen aber behindert.

Die Ich-Orientierung – auf Kosten der Ich-Stärke

Offensichtlich streben immer mehr Menschen leidenschaftlich danach, frei von allen Vor- und Maßgaben, Bindungen, Bevormundungen und allem Angewiesensein 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. Sie vertreten faktisch einen radikalen Konstruktivismus: [138] Alles wird vom Wahrnehmenden erst erzeugt und konstruiert. Keiner hat deshalb das Recht zu sagen, was gut oder böse, richtig oder falsch, gesund oder krank, echt oder unecht, realitätsgerecht oder illusionär ist. Was zählt, ist allein die ich-orientierte Erzeugung von Wirklichkeit.

Dies klingt ziemlich egoistisch oder gar narzisstisch, ist es aber nicht. Vielmehr drückt sich darin eine als Autonomie und Selbstbestimmung erlebte *Ich-Orientierung* aus. Diese richtet sich im bewussten Erleben primär nicht *gegen* etwas, sondern ist *für* etwas: für die freie, spontane, ich-orientierte Inszenierung von Wirklichkeit in Form von Lebenswelten, Gefühlen, Erlebnissen und Lebensstilen. Es geht diesen Menschen also um ein typisch *ich-orientiertes* Inszenieren, das jede vorgegebene und maßgebende Realität hinter sich lassen will.

Diese Lust an einer ich-orientierten Inszenierung von Leben und Wirklichkeit gibt es – ähnlich wie bei der autoritären Orientierung – in zwei Versionen, einer aktiven und einer passiven. Der aktive ich-orientierte Inszenierer will *selbst* Lebensstile und Erlebniswelten neu schaffen und anbieten, der passive will an inszeniertem Leben selbstbestimmt Anteil haben. Der passive Ich-Orientierte wählt *die* Lebenswelt, *den* Lifestyle und *die* Events, die zu ihm passen. Entsprechend anders ist auch das gesuchte Selbsterleben. Der passive Ich-Orientierte will Ich sein, indem er verbunden ist

und dazu gehört. Im Erleben des Wir-Gefühls spürt er sein Ich. Verbunden zu sein, macht ihn frei. So sehr sich zwar Ich-Orientierung und Gebundensein ausschließen, so wichtig und zentral ist das Erleben von Verbundensein für ihn.

Es gibt also nicht nur ein neues „Ich-Sagen“ und „Ich-Erleben“, sondern auch ein neues „Wir-Erleben“, eine neue Art von Sozialität und Gemeinsinn, die sich in einem neuen „Wir-Gefühl“ niederschlägt. Unabhängig davon, ob jemand auf das Ich-Gefühl oder auf das Wir-Gefühl setzt, ist für beide [139] ein tief reichendes Streben kennzeichnend, spontan und frei, grenzen-los und im Wortsinne „rücksichts-los“ sein zu wollen und doch im Verbund mit anderen Leben inszenieren bzw. über inszeniertes Leben *verfügen* zu können. Eben dies meint „Ich-Orientierung“.

Einige besonders typische *Charakterzüge* sind:

- die *Lust am Machen und die Faszination für alles Machbare und Gemachte*. Alles, was neu und anders gemacht werden kann, ist attraktiver und wertvoller als sich einer Gegebenheit zu fügen oder sich mit einer Situation abzufinden.
- eine bestimmte Art von *Kreativität*, bei der es nicht darum geht, aus dem Eigenen zu schöpfen und also selbst schöpferisch zu sein, sondern die Möglichkeiten von Softwareprogrammen, neuen Techniken und Materialien auszuschöpfen bzw. einen kreativen Lehrer oder eine kreative Maltechnik sein Eigen zu nennen.
- der sprichwörtliche *Zynismus* des Ich-Orientierten, mit dem alles Vorgegebene und Bestehende, Wertgeschätzte und Gesicherte attackiert, dekodiert, beschämt und ins Lächerliche gezogen wird.
- das *Streben nach Entgrenzung* und das Erleben von Grenzenlosigkeit: Ich-Orientierte lieben das Riskante, Grenzwertige, Grenzenlose, Übergriffige, Unkonventionelle, Unmögliche – ob im Sport, in der Literatur, im Film oder im Urlaub. Auch Raum und Zeit sind entgrenzt, so dass jeder selbst bestimmen kann, wann Tag und wann Nacht ist.
- die *Faszination des Sentimentalen*: Anders als beim Marketing-Orientierten und Nekrophilen spielen Gefühle eine ganz wichtige Rolle, allerdings nicht die eigenen, sondern inszenierte, angebotene und angeeignete Gefühle. [140] Die große Marktchance der gegenwärtigen Produktion von Kultur ist das Anbieten und Verkaufen von Gefühlen in den inszenierten Welten der Seifenopern und Musicals, in herzergreifenden Lovestories, in den Klatschspalten über Prominente oder in einer sensationslüsternen Berichterstattung. Menschen, die angebotene Gefühle mitfühlen, statt selbst zu fühlen, leben nur Sentimentalität.
- die *Kontaktfreude*, die auf weiten Strecken das ersetzt, was bisher unter Beziehung verstanden wurde. Die Kontaktfreude ermöglicht punktuelle Berührungen, vermeidet aber, was mit Beziehungswünschen einhergeht: Verbindlichkeiten, Erwartungen der Verlässlichkeit oder gar anhaltende Nähewünsche. Eben weil es nicht um traditionelle emotionale Bindungen geht, sondern um die Pflege von Kontakten, sind Ich-Orientierte nie nachtragend und bleiben trotz des Scheiterns der Partnerschaft gute Freunde. Eifersucht ist meist kein Thema. Sexuell gilt es, sich frei zu fühlen und selbst zu verwirklichen. Jedes und alles ist erlaubt, auch die Enthaltsamkeit.
- die *Sehnsucht nach dem Positiven*: Ich-Orientierte üben sich in positivem Denken, positivem Fühlen und positivem Handeln, gehen jedem Konflikt aus dem Weg und kennen keine negativen Selbstgefühle.

Auch die Ich-Orientierung ist das Ergebnis einer *gesellschaftlichen Prägung*, bei der das, was eine Gesellschaft an menschlichem Streben zu ihrem eigenen Gelingen braucht, im Menschen als Charakterorientierung zur Ausbildung kommt. Vor allem zwei Gründe für die Charakterbildung der Ich-Orientierung sollen genannt werden.

Erfolgreiche Wirtschaftsunternehmen haben schon seit geraumer Zeit erkannt, dass nicht die Produktion von Gütern und Dienstleistungen Erfolg verspricht, sondern

die Produktion von Wirklichkeit in Form von Erlebniswirklichkeiten, [141] Gefühlswirklichkeiten, Erlebnissen, Lebenswelten und Lifestyles. Mit der Produktion von Erlebniswelten und Lebensstilen soll bestimmten Zielgruppen die Möglichkeit gegeben werden, sich in diesen Welten zu Hause zu fühlen und sich mit ihnen zu identifizieren. Der Endpunkt einer solchen Entwicklung ist eine Welt, in der praktisch jede Aktivität zum *inszenierten* und *angeeigneten* Erlebnis wird. Das Leben selbst wird zur Ware. Die Kommunikations- und Kulturindustrie stellt es für uns her, und wir kaufen ihr das Leben, die Erlebnisse und die Gefühle ab, indem wir für den Zugang zu den angebotenen Erlebniswelten zahlen.

Die Wirtschaft produziert und inszeniert Wirklichkeiten, ohne dass der Konsument noch das Bedürfnis hätte, die inszenierten Erlebniswelten an einer gegebenen Wirklichkeit zu messen. Die Attraktivität, Wirklichkeit neu und anders zu schaffen, die die neue Charakterorientierung kennzeichnet, ist deshalb in erster Linie das Ergebnis eines Identifizierungsvorgangs mit dieser ökonomischen Notwendigkeit.

Ein mindestens genauso wichtiger Grund für das Aufkommen der Ich-Orientierung sind aber die überwältigenden Errungenschaften der letzten Jahrzehnte vor allem im Bereich digitaler Technik und elektronischer Medien. Diese sind nämlich eine wesentliche Voraussetzung für die gegenwärtige Entgrenzung von Raum und Zeit, für einen sekundenschnellen Wissens- und Informationstransfer, für bildgebende Verfahren, die völlig neue Erkenntnismöglichkeiten etwa in der Hirnforschung eröffnen, für nie möglich gehaltene Messverfahren, die zum Beispiel das Tor zur Nanotechnik öffneten, für eine raum- und zeitunabhängige Kommunikation, Wissensaneignung oder Unterhaltung. Ohne digitale Technik und elektronische Medien wäre die Mobilisierung, Globalisierung und Flexibilisierung fast aller Produktionsprozesse und der an ihnen Beteiligten nicht [142] möglich und gäbe es keine Entschlüsselung der genetischen Codes und keine Erforschung des Weltraums.

Digitale Technik und elektronische Medien bieten ungeahnte Möglichkeiten, Wirklichkeit neu und anders zu schaffen. Sie zu nutzen, ist von höchster Attraktivität für alle, insbesondere aber für Ich-Orientierte. Mit Hilfe der vom Menschen geschaffenen Produkte ist er heute imstande, die ihn umgebende und die eigene Wirklichkeit neu, besser, eindrucksvoller, kompetenter, belebender, farbiger, emotionaler, unterhaltsamer zu gestalten, als wenn er sich seiner – zugegebenermaßen relativ bescheidenen – menschlichen Eigenkräfte bedient. Führt dies nicht zu einer Vernachlässigung der Praxis der für das menschliche Gelingen unverzichtbaren primären Potenzen?

Zweifellos schaffen digitale Technik und neue Medien noch einmal ganz andere Möglichkeiten der Wirklichkeitserzeugung, ohne dabei die Eigenkräfte des Menschen zu nutzen. Seit Erfindung der ersten Werkzeuge hat der Mensch sowohl mit seinem menschlichen Vermögen, das heißt mit seinen sinnlichen und körperlichen, emotionalen und geistig-intellektuellen Eigenkräften als auch mit dem Vermögen des von ihm Fabrizierten, das heißt mit „gemachtem“ Vermögen, Wirklichkeit hergestellt und gestaltet. In der Vergangenheit hat zwar das „gemachte“ Vermögen (in Form von Werkzeugen, Maschinen und Techniken) immer mehr an Bedeutung gewonnen, doch die Praxis der menschlichen Eigenkräfte wurde dadurch nie ernsthaft in Frage gestellt.

Mit dem Siegeszug der digitalen Technik und der elektronischen Medien kam es – psychologisch gesehen – zu einer einschneidenden Veränderung. Nicht nur, dass der Mensch durch den Einsatz „gemachten“ Vermögens in Gestalt von Technik und Techniken, Steuerungsinstrumenten, Manualen und Programmen *um vieles mehr vermag*, das „gemachte“ Vermögen kommt nun auch in jenen Bereichen zum Zug, die bisher ausschließlich oder fast ausschließlich [143] durch die Praxis menschlichen Vermögens geregelt wurden: im *Bereich der eigenen Persönlichkeit und im Bereich des persönlichen und sozialen Zusammenlebens*. Digitale Technik und elektronische Medien haben hier ganz neue *Psycho- und Sozialtechniken* ermöglicht.

Mit Persönlichkeitstrainings und entsprechenden Managementprogrammen lassen sich die Selbstwahrnehmung und die eigene Willensbildung optimieren, soziale Kompetenzen ausbilden, die Wahrnehmungs- und Kommunikationsfähigkeit verbessern, die Konflikt- und Lernfähigkeit steigern und Führungsqualitäten aneignen. Was Psychotechniken im Bereich der Persönlichkeitsbildung leisten, machen Sozialtechniken im Bereich des menschlichen Zusammenlebens und der Organisation des Sozialen möglich. Fast alles wird heute mit den Begriffen „Steuerung“, „Programm“ oder „Management“ belegt oder verknüpft.

Wir sind also heute in der Lage, auf die Praxis unserer menschlichen Eigenkräfte weitgehend zu verzichten. Wir müssten dann nur noch lernen, welche Tools, Trainings, Ratgeber, Manuale, Techniken und Tricks in welchen Situationen zur Anwendung zu bringen sind. Das Lernen reduzierte sich dabei auf das Know-how, wobei wir dank „Google“ noch nicht einmal mehr wissen müssen, wie wir an das Know-how herankommen. Die Kunst des Lebens würde sich auf das Finden und Verstehen von Gebrauchsanleitungen reduzieren.

Eine solche Art zu leben *ist* heute möglich, und der Ich-Orientierte tut nichts lieber, als sein „menschliches“ Vermögen durch das allmächtige „gemachte“ Vermögen zu *ersetzen*. Darin genau liegt die nicht-produktive Qualität dieser Gesellschafts-Charakterorientierung: nur noch auf „gemachtes“ Vermögen zu setzen. Der produktiv Orientierte macht sehr wohl auch Gebrauch vom „gemachten“ Vermögen, aber ihn treibt es innerlich dazu, mit Hilfe des „gemachten“ Vermögens seine Eigenkräfte zu üben. Er will [144] beispielsweise sein musikalisches Talent dadurch üben, dass er mit Hilfe eines Synthesizers neue Klangwelten hervorbringt.

Wenn der Ich-Orientierte von der Leidenschaft getrieben wird, mit dem „gemachten“ Vermögen sein menschliches Vermögen ersetzen zu wollen, dann deshalb, weil er mit seinem ich-orientierten Gesellschafts-Charakter zum Gelingen jener Wirtschaft und Gesellschaft beitragen will, die ihm sein Zuhause und Überleben ermöglicht. Diese Wirtschaft und Gesellschaft setzt heute vor allem auf die Inszenierung von Wirklichkeit und suggeriert dem Menschen auf Schritt und Tritt die völlige Überlegenheit des „gemachten“ Vermögens und angeeigneter Wirklichkeit. Je erfolgreicher sie damit ist, desto mehr Menschen versuchen, ich-orientiert zu leben. Damit aber hat sie den Menschen dort, wo sie ihn haben will: vernetzt und „vernabelt“ und am Tropf des „gemachten“ Vermögens.

Um die *psychische Dynamik* verstehen zu können, die zur Ich-Orientierung führt, und um einen Einblick zu bekommen, wie Ich-Orientierte unbewusst ihr Ich wahrnehmen, ist es hilfreich, zunächst den Blick auf einige Verhaltensauffälligkeiten zu lenken, die in Wirklichkeit ein schwaches Ich vermuten lassen.

- Ich-Orientierte versuchen immer, der Polarität allen Lebens aus dem Wege zu gehen. Sie wollen nicht wahrhaben, dass der Partner, die Eltern, die Kinder, die Arbeit befriedigend *und* anstrengend, beglückend *und* belastend sind. Nur das Positive wird wahrgenommen, während sie allem Schwierigem, Kritischem, Konflikthaftem aus dem Weg gehen. [145]
- Sie tun sich ausgesprochen schwer, Grenzen und eigene Begrenztheiten in Form von schicksalhaften Fügungen und Einschränkungen anzuerkennen und mit weniger zufrieden zu sein.
- Noch schwieriger ist das Wahrnehmen und Aushalten von negativen Selbstgefühlen wie Gefühlen von seelischem Schmerz, von Hilflosigkeit, Passivität, Ohnmacht und Isolierung.
- Dem bereits erwähnten Problem, sich nicht binden zu können und keine Gefühle von Sehnsucht, Treue, Nähe, Zuneigung zu spüren, entspricht auch eine deutliche Schwierigkeit, Trennungen auszuhalten und Gefühle des Getrenntseins – der Trauer, des Alleinseins, des Verlusts, der Enttäuschung – zu spüren.
- Eine weitere Auffälligkeit ist der meist kontraphobische Umgang mit den für die

Entwicklung des Ichs zentralen Affekten der Angst, Schuld und Scham. Statt sich zu ängstigen, suchen sie den Kitzel; statt zu Schwächen zu stehen, zeigen sie sich selbstbewusst und über alle Selbstzweifel erhaben; statt die Augen vor Scham verdecken zu wollen, weiden sie ihre Augen am Schamlosen.

- Unübersehbar ist auch die Schwäche vieler Ich-Orientierter, aus verinnerlichten Normen und Idealen zu leben. Sie sind deshalb verstärkt angewiesen auf Hilfs-Ichs und Hilfs-Über-Ichs in Form von Ratgebern, ethischen Regulierungen, Werte-Kanons oder political correctness.

Die psychische Entwicklung eines starken Ichs hängt von vielen Faktoren und Erfahrungen ab und zeigt sich in einer ganzen Reihe von Fähigkeiten und Funktionen.

Indizien für Ichstärke sind beispielsweise die Fähigkeit:

- die eigene Wirklichkeit und die uns umgebende klar unterscheiden zu können;
- die eigene Wirklichkeit und die uns umgebende realitätsgerecht wahrnehmen zu können, das heißt ohne Verleugnungen und Entstellungen; [146]
- die Vorstellungs- und Phantasiewelt von der Realität unterscheiden zu können und die Phantasie nutzen zu können, ohne mit ihr der Realität zu entfliehen;
- zwischen dem, was man sich von sich und vom Anderen wünscht, und dem, wie man selbst und was der Andere tatsächlich ist, unterscheiden zu können;
- mit weniger zufrieden sein zu können und Begrenzungen und Leid akzeptieren zu können;
- von Idealen und Werten nicht nur reden, sondern sie tatsächlich praktizieren zu können;
- Impulse und Affekte modulieren und kontrollieren zu können;
- sowohl positive als auch negative Wahrnehmungen bei sich selbst und bei anderen wahrnehmen zu können;
- Denken, Fühlen und Handeln als Einheit erleben zu können;
- Kritik, Versagungen und Enttäuschungen aushalten zu können;
- Konflikte wagen und ertragen zu können;
- unabhängig und selbständig sein zu können und Angewiesensein akzeptieren zu können;
- sowohl allein sein zu können als auch den Wunsch nach Zusammensein und Vereinigung realisieren zu können;
- sich binden und trennen zu können, ohne dass man sich selbst aufgibt oder zu verlieren droht.

Dies alles (und noch mehr) zeichnet ein starkes Ich aus. Wer solches kann, zählt zu den „menschlichen“ Könnern, denn alle genannten Fähigkeiten sind nicht mit „gemachtem“ Vermögen herstellbar. Allein die Konkretisierung dessen, was Ich-Stärke bedeutet, legt den Schluss nahe, dass die [147] Ich-Orientierung in Wirklichkeit ein oft verzweifelter Versuch ist, eine zunehmende unbewusste Ich-Schwäche und Ich-Regression zu kompensieren mit einem Ich, das mit Hilfe des „gemachten“ Vermögens ganz selbstbewusst und stark aufzutreten imstande ist.

Psychologisch gesehen, muss dieses so allmächtig sich inszenierende Ich den Mangel an Beziehung zu inneren psychischen Strukturen und Antriebskräften, das heißt zu Eigenkräften, ausgleichen – mit dem Ergebnis, dass das Ich des Menschen in Wirklichkeit noch schwächer wird und noch mehr von „gemachtem“ Vermögen abhängig ist. Die für die aktive wie für die passive Form der Ich-Orientierung so zentrale Bedeutung der Selbstbestimmung, die ein ganz spontanes und autonomes Subjekt suggeriert, ist in Wirklichkeit eine Rationalisierung, mit der die Abhängigkeit vom „gemachten“ Vermögen am Bewusstwerden gehindert werden soll.

Diese Abhängigkeit droht unter Umständen bereits gespürt zu werden, wenn einmal die Festplatte kaputt geht oder das Handy abhanden gekommen ist. Solche Ausfälle werden für einen Moment, das heißt bis Abhilfe durch weiteres „gemach-

tes“ Vermögen geschaffen ist, wie eine völlige Leere und Isolierung erlebt und lassen erahnen, wie ohnmächtig und hilflos der Ich-Orientierte sich unbewusst erlebt.

Der Ich-Orientierte darf nicht merken, dass es zu einem generellen Rollentausch bei der Steuerung gekommen ist: Nicht mehr der Mensch mit seinen in ihm liegenden Kräften steuert, sondern der Mensch und seine sozialen Gebilde werden von „gemachten“ Instrumenten und deren intrinsischem Vermögen gesteuert. Von hier aus wird verständlich, warum Ich-Orientierte verbunden sein wollen, ohne sich zu binden. Ohne verbunden zu sein, haben sie keinen Zugang zum „gemachten“ Vermögen.

Bleibt die für die Lebensschule nach Erich Fromm wichtige Frage, wie es unter solchen gesellschaftlichen und [148] charakterologischen Voraussetzungen möglich ist, die *produktive Orientierung zu stärken*.

Das *generelle Ziel* zur Stärkung der produktiven Orientierung beim Gesellschafts-Charakter der Ich-Orientierung ist immer, im Umgang mit sich und mit anderen ein Ich-Erleben zu praktizieren, aus dem das Ich gestärkt hervorgeht, weil eigene geistige, seelische und körperliche Fähigkeiten als wirkmächtig erfahren werden. Dies bedeutet keinen generellen Verzicht auf „gemachtes“ Vermögen, aber eine Relativierung seines Gebrauchs: Es soll dem Erhalt und der Potenzierung des menschlichen Vermögens dienen.

Ob es diesem Ziel tatsächlich dient, zeigt sich, sobald man sich vorstellt, ohne ein konkretes „gemachtes“ Vermögen auskommen zu müssen. Beschleicht einen bei dieser Vorstellung kein Gefühl der Hilflosigkeit oder Ohnmacht, Langeweile oder Leere, dann kann man davon ausgehen, dass der Gebrauch „gemachten“ Vermögens zur Stärkung der produktiven Orientierung beiträgt.

Die generelle Zielrichtung, das Ich (wieder) zu stärken, lässt sich zum Beispiel *konkretisieren*:

- durch die Bereitschaft, sich körperlichen, seelischen und geistigen Anstrengungen auszusetzen;
- durch das Üben handwerklicher und musischer Fertigkeiten;
- durch Vorstellungen, mit denen man sich in die Situation des Partners, Gegners, Unterlegenen, Gescheiterten hinein zu versetzen versucht;
- durch das Einfühlen und Mitfühlen mit Menschen, die etwas verloren haben oder denen Leidvolles zugestoßen [149] ist;
- durch das Aufspüren von eigenen Illusionen und Lebenslügen;
- durch das Gewahrwerden dessen, was einen von den familiären, gesellschaftlichen, kulturellen Mustern und Werten unterscheidet;
- durch Übungen zu widersprechen und zum eigenen Denken und Urteil zu stehen;
- durch das Ansprechen von Konflikten und deren Durchstehen;
- durch Experimente, die eigenen Überzeugungen auch zu praktizieren;
- durch die kritische Aufmerksamkeit für die eigenen Tagträumereien und Phantasien und für die fiktiven Welten in Film und Literatur, die einen besonders ansprechen;
- durch das Nachspüren von Stimmungen, die sich nach dem Besuch von Events oder dem Zusammensein mit anderen einstellen;
- durch das Zulassen von negativ erlebten Gefühlen wie Ärger, Wut, Eifersucht, Trauer, Hass;
- durch das Bekenntnis zu Angstgefühlen, Schuldgefühlen und Schamgefühlen anderen gegenüber;
- durch gezieltes Alleinsein;
- durch Entzugsexperimente: keine Markenkleidung tragen; nichts einkaufen; keine Unterhaltung durch Musik, Fernsehen, DVD; kein Handy benützen und keine Mails und SMS schicken und empfangen; keine alkoholischen Getränke; keine Animation zulassen; einmal nichts erleben wollen ...

Erich Fromms Lebensschule führt immer wieder zu dem Punkt zurück, den primären Wachstumstendenzen, das heißt der produktiven Charakterorientierung gegen individuelle und gesellschaftliche Behinderungen zum Durchbruch zu [150] verhelfen. Welche behindernde Rolle dabei nicht-produktive Gesellschafts-Charakterorientierungen spielen, sollte die Darstellung der drei Orientierungen verdeutlichen. Nun ist kein Mensch nur das Spiegelbild der dominanten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessen. Fast alle Menschen haben eine Mischung unterschiedlichster, zum Teil widersprüchlicher gruppenspezifischer Interessen verinnerlicht. Auch wird ihr Verhalten nicht nur durch Gesellschafts-Charakterorientierungen disponiert, sondern ist von vielen, auch von zum Teil sehr produktiven individuellen Charaktermerkmalen bestimmt.

Das Besondere des Frommschen Ansatzes ist dennoch, den Einzelnen in erster Linie als gesellschaftliches Wesen zu begreifen und zugleich als von leidenschaftlichen Kräften bestimmt, die ihm oft nicht bewusst sind. Eben dies macht es schwierig, eine produktive Orientierung zu entwickeln. Um es mit Fromms eigenen Worten zu sagen: „Der Durchschnittsmensch (befindet sich) in Wahrheit in einem Halbschlaf (...), während er glaubt, wach zu sein. Mit ‘Halbschlaf’ meine ich, dass er mit der Wirklichkeit nur teilweise in Verbindung steht; das meiste von dem, was er für Wirklichkeit hält (außerhalb oder innerhalb seiner selbst), ist eine Reihe von Fiktionen, die sein Geist konstruiert. Er ist sich der Wirklichkeit nur soweit bewusst, als es sein gesellschaftliches Funktionieren notwendig macht.“ (1960a, GA VI, S. 329f.)

Im abschließenden Kapitel soll von Wegen die Rede sein, die zu der eingangs an Fromm selbst anschaulich gemachten „direkten Begegnung“ führen können. Auch hier soll zunächst von Fromm selbst die Rede sein. [151]

Wege zur direkten Begegnung

Erich Fromms Begleiter auf dem Weg zur direkten Begegnung

Bei meinen Begegnungen mit Fromm kam es so gut wie nie vor, dass er einen direkten Einfluss auf mich zu nehmen versuchte – mit einer Ausnahme: Immer wieder empfahl er nachdrücklich die Lektüre eines Buches. Obwohl Fromm nicht die politischen Schlussfolgerungen teilte, die Johann Jakob Bachofen aus seinen Forschungen zum „Mutterrecht“ zog, so war er doch von seinen Erkenntnissen über die frühen, mutterrechtlich organisierten Gesellschaften so fasziniert, dass er mir dringend empfahl, doch wenigstens die „Vorrede“ Bachofens zu seinem *Mutterrecht* zu lesen (Bachofen 1927, S. 87-156).

Die zweite Lese-Empfehlung war Karl Marx, dessen Frühschriften er selbst immer wieder von Neuem las (und die er selbst 1961 zum ersten Mal in englischer Sprache veröffentlichte - vgl. 1961b). Hier waren es die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Marx, 1968), die seiner Meinung nach jeder, der sich für die Selbstverwirklichung des Menschen interessiert, gelesen haben muss. Für ihn persönlich „lockte vor allem seine Philosophie und seine Vision des Sozialismus, die in säkularer Form die Idee von der Selbstwerdung des Menschen ausdrückt, von seiner vollen Humanisierung, von jenem Menschen, für den nicht das Haben, nicht das Tote, nicht das Aufgehäuften, sondern die lebendige Selbstäußerung das Ziel ist“. (1974b, GA XI, S. 620.)

Auch die nächste Empfehlung war Fromms eigene, fast tägliche Lektüre in diesen Jahren: Meister Eckharts [152] *Deutsche Predigten* und seine *Traktate*. Immer wieder berichtet Fromm in Briefen an persönliche Freunde davon, dass er zusammen mit seiner Frau Annis die Eckhartschen Predigten lese. Das Buch *Haben oder Sein*, das damals entstand, war zunächst als Buch über Meister Eckhart und Karl Marx geplant, weil beide von der Alternative „Haben oder Sein“ sprachen. Diese Alternative brachte das, was Fromm über die alternativen Orientierungen von produktivem oder nicht-nichtproduktivem Charakter über Jahrzehnte entwickelt hatte, auf einen griffigen Nenner, weshalb schließlich aus dem Buch über Meister Eckhart und Karl Marx ein Buch über die Charakterorientierung am Haben oder am Sein wurde.

Das vierte Buch drückte er mir einfach in die Hand und bemerkte dazu, dass ihm die darin beschriebenen Übungen selbst sehr hilfreich seien. Er empfahl mir also nicht nur eine bestimmte Lektüre, sondern auch Übungen. So sehr das Lesen die direkte Begegnung mit sich, Themen und Meistern des Lebens in Gang bringen kann – es muss noch etwas hinzukommen: die Übung und die Begleitung durch Meister des Lebens.

Das Buch, das Fromm mir gab, trug den Titel *The Heart of Buddhist Meditation* und stammt von Nyānaponika Mahāthera (1973). Ich war auf diesen Namen bereits in den Manuskripten von *Haben oder Sein* gestoßen, die er mir zum Lesen gegeben hatte. Es gab dort ein Kapitel, das „Steps to Being“ („Schritte zum Sein“) überschrieben war, in dem Fromm die buddhistische Lehre von der „Achtsamkeit“ vorstellte, wie sie Nyānaponika in *The Heart of Buddhist Meditation* beschrieb und anhand von bestimmten Übungen konkretisierte. (Kurz vor der Drucklegung von *Haben oder Sein* nahm er das Kapitel „Steps to Being“ aus dem Buch heraus, um es zu straffen. Es wurde von mir dann 1989 unter dem Titel *Vom Haben zum Sein* als erster nachgelassener Band veröffentlicht.)

Fromm kannte damals *Nyānaponika Mahāthera* noch nicht lange. Zu einem ersten persönlichen Kontakt kam es 1972 in Locarno, als der buddhistische Mönch aus Kandy in Sri Lanka seinen Schulfreund Max Kreutzberger besuchte. [153]

Nyānaponika war nämlich 1901 als Siegmund Feniger im hessischen Hanau geboren und im schlesischen Königshütte mit Kreutzberger, dem späteren Direktor des New Yorker Leo-Baeck-Instituts, zur Schule gegangen. 1936 wanderte er nach Ceylon aus, um buddhistischer Mönch zu werden. Mit seinen Übersetzungen buddhistischer Texte ins Deutsche und Englische verband er das Anliegen, die buddhistische Lehre der „Achtsamkeit“ dem westlichen Menschen nahe zu bringen.

Für Fromm war Nyānaponikas Rolle als Lehrer noch bedeutender als die des Übersetzers: „Ich kenne kein anderes Buch über Buddhismus wie sein *The Heart of Buddhist Meditation*, das mit solcher Klarheit die wesentlichen Gedanken des Systems dieser für den Europäer so paradoxen ‘atheistischen Religion’ darstellt. Sein Stil ist immer einfach, aber es ist jene Einfachheit, die nur von einem Menschen ausgehen kann, der einen komplizierten Gegenstand so durchdrungen hat, dass er ihn einfach ausdrücken kann.“ (1976b, GAVI, S. 359f.)

Nyānaponika führte Fromm in die Übungen der Achtsamkeit ein, und Fromm übte sie von da an jeden Tag. Wieder hatte Fromm einen „Meister“ gefunden, „der dem Schüler einen Weg zeigen (will), wie er sich selbst heilen kann“ (a.a.O., S. 360). Es ist diese Art von Lehrer-Schüler-Beziehung, die Fromm zeitlebens gesucht und gefunden hat. Der Lehrer soll ein Meister sein. Denn Meister lehren dadurch, dass sie Wege zeigen, die sie selbst gehen, darin eine gewisse Meisterschaft erreichen und deshalb die Wege als hilfreich und heilvoll erfahren haben. Ein Lehrer, der lehrt, ohne dass er das lebt, was er lehrt, überzeugt nicht wirklich.

Fromms eigene Schule des Lebens kennt ein lebenslanges Lernen bei Meistern. In der Jugendzeit war der Frankfurter Rabbiner Nehemia Nobel für einige Jahre ein Meister für Fromm. Nach dessen frühem Tod wurde sein Heidelberger Talmudlehrer Salman Baruch Rabinkow ein wichtiger Wegbegleiter und Meister. Von beiden war bereits die Rede. [154]

Auch wenn Fromm sie in seinen Schriften nur sporadisch erwähnt, so gab es doch für Jahrzehnte eine ganz wichtige Meisterin für Fromm: Charlotte Selver (1901–2003). Ausgebildet bei Elsa Gindler, entwickelte die in Duisburg Geborene nach ihrer Emigration in die USA Übungen zur körperlichen und sinnlichen Wahrnehmung („sensory awareness“ - vgl. Brooks, 1974).

Fromm lernte *Charlotte Selver* 1942 in New York kennen und nahm über längere Zeit wöchentlich je eine Stunde Unterricht bei ihr. Das Ziel der Übungen war, zur Stille zu kommen und eine sinnliche Wahrnehmung vom eigenen Körper zu bekommen. Mit Selters Hilfe suchte er die direkte Begegnung mit seinem Körper – und fand sie. Er spürte Spannungen nach und entdeckte den psychologischen Wert körperlicher Entspannung und den darin entdeckbaren Energiezuwachs.

Die Wirkungen dieser Übungen müssen für Fromm eindrucksvoll gewesen sein. Er selbst praktizierte sie mit großer Disziplin und empfahl manchen seiner Patienten und therapeutischen Ausbildungskandidaten, den Weg zur Seele über die Arbeit mit dem eigenen Körper zu finden und deshalb bei Selver Stunden zu nehmen.

War Charlotte Selver in den vierziger Jahren eine wichtige Meisterin für Fromms persönliche Schule des Lebens, so wurde dies ab den fünfziger Jahren für zwei Jahrzehnte Daisetz T. Suzuki, der japanische Zen-Meister, der als der große Vermittler des Zen-Buddhismus für das westliche Denken gilt.

Daisetz T. Suzuki und seine Schriften hatte Fromm bereits kennen gelernt, bevor er mit seiner Frau Henny 1950 von den USA nach Mexiko übersiedelte. Doch erst als Suzuki ihn im Sommer 1956 in Mexiko besuchte und Fromm anschließend bei Suzuki in New York war, hatte Fromm „zum ersten Mal das Gefühl, wie wenn ich den Zen verstanden hätte, wie wenn etwas bei mir ‘click’ gemacht hätte“. [155] Und er fügte gleich hinzu: dass er „einige Ideen hätte, wie die Grundsätze des Zen auf die Psychoanalyse anwendbar seien“; auch hoffte er, „darüber beim nächsten Treffen mit ihm sprechen zu können.“ (Brief an Suzuki vom 18. Oktober 1956)

Das besondere Interesse Fromms am Zen-Buddhismus und an der Person Suzukis galt der von Suzuki nicht nur gedanklich und vorstellungsmäßig vermittelten, sondern von ihm auch persönlich gelebten *Erfahrung des Einsseins* mit dem Gegenstand der Wahrnehmung – etwa einer Rose oder einer Katze. So geschah es tatsächlich, als sich Suzuki bei Fromm anlässlich eines Seminars über „Psychoanalyse und Zen-Buddhismus“ im August 1957 aufhielt, dass Suzuki in dem weitläufigen Garten des neuen Hauses in Cuernavaca für Stunden unauffindbar war, weil er ganz unten, wo der Bach den Garten kreuzte, stundenlang einer der Katzen von Fromms Frau Annis zugeschaut hatte.

Fromm wusste um die direkte Begegnung und übte sie täglich, nicht nur in der therapeutischen Arbeit mit Patienten, sondern auch in der Selbstanalyse und mit Hilfe von Körper-, Meditations- und Konzentrationsübungen. Die zen-buddhistische Erfahrung des Einsseins, wie er sie bei Suzuki kennen lernte, ließ Fromm psychoanalytisch fragen, wie die direkte Begegnung mit der äußeren und inneren Wirklichkeit überhaupt möglich sei. Die Antwort fand er in einem vertieften Verständnis des Unbewussten: Wir können nur in dieser mystischen Weise eins werden und eins sein, wenn das Unbewusste der ganze Mensch ist.

„Das Unbewusste ist der ganze Mensch – abzüglich dem Teil, der seiner Gesellschaft entspricht. Das Bewusstsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen sind, in die ein Individuum geworfen ist. Das Unbewusste hingegen verkörpert den universalen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist; es verkörpert die Pflanze, das Tier und den Geist in ihm. Es verkörpert seine [156] Vergangenheit bis zur Morgendämmerung des menschlichen Seins, und seine Zukunft ...“ (1960a, GAVI, S. 328)

Zen-Buddhismus wie Psychoanalyse kennen Wege der Erfahrung des Einsseins mit der äußeren und inneren Wirklichkeit, bei der die Ich-Grenzen überwunden werden und der Mensch mit dem raum- und zeitlosen Unbewussten eins werden kann, ohne dass es dabei zu einer Auflösung des Ichs kommt, wie dies bei psychotischen Erkrankungen und pathologischen Regressionen der Fall ist.

Das Zusammensein mit Suzuki war für Fromm sehr befruchtend. Bereits im Oktober 1956 unterbreitete Fromm Suzuki das Angebot, nicht nur für einige Wochen wieder nach Mexiko zu kommen, sondern „für ständig nach Mexiko deln“ (Brief an Suzuki vom 18. Oktober 1956.) Fromm bot ihm an, das Apartment in Cuernavaca zu bewohnen, das Fromm und seine Frau nutzten, solange das neue Haus in der Straße Neptuno 9 nebenan gebaut wurde. Der Einzug ins neue Haus war für den 1. Dezember 1956 geplant. Fromm wollte auch die Aufenthaltskosten für den 86-jährigen Suzuki und seine Sekretärin, Mihoko Okamura, übernehmen und dafür Sorge tragen, dass Suzuki seiner Lehrtätigkeit in Mexiko nachgehen konnte.

Suzuki vermochte nur für einige Wochen im Sommer 1957 zuzusagen. In diesen fand dann in Fromms neuem Haus das berühmt gewordene Seminar über „Psychoanalyse und Zen-Buddhismus“ mit Suzuki und Fromm als Hauptakteuren statt. Fromms gleichnamiger Beitrag zu diesem Seminar ist sicher das Beste, was er je über die Bedeutung der Psychoanalyse geschrieben hat (vgl. 1960a, GAVI).

Die Erfahrungen aus der direkten Begegnung mit Suzuki setzten sich in weiteren Treffen, vor allem aber im Lesen von Zen-Texten und in der täglich geübten Meditation fort. So schrieb Fromm am 29. April 1964 dem über 93-jährigen Suzuki nach Japan: „Meine Frau und ich lesen jeden Morgen entweder Zen-Texte oder etwas von Meister Eckhart; so [157] sind wir mit Ihnen immer in Kontakt – selbst ohne Briefkontakt.“

So wichtig für Fromm direkte Begegnungen mit Meistern des Lebens waren, entscheidend waren für ihn dennoch immer das eigene Praktizieren und das Üben der direkten Begegnung. In Wirklichkeit war Fromm eher skeptisch, wenn jemand einem Meister des Lebens nachfolgte und sein „Jünger“ wurde. Als ein befreundeter psy-

choanalytischer Kollege wegen seiner Probleme Krishnamurti aufsuchen wollte, schrieb ihm Fromm am 19. März 1975: „Ich habe Krishnamurti einmal getroffen und einige seiner Schriften gelesen. Ich glaube, er ist ein aufrichtiger Mensch und vermag sehr gut die Grundideen der indischen Philosophie und Ethik zusammen zu fassen und zu vermitteln. Vielleicht ist es eine gute Sache, ihn zu besuchen, und doch fürchte ich wieder, dass dies leicht dazu führen kann, ein Anhänger von Krishnamurti zu werden, und dass dies zu einem Widerstand wird bei der eigenen aktiven Suche nach dem Selbst.“

Der Ausgangspunkt für Wege *zur* Begegnung mit anderen und mit sich selbst sind für Fromm vor allem Wege *der* Begegnung mit dem eigenen Selbst. „Wirklich auf einen Menschen bezogen zu sein, hängt nicht in erster Linie vom Gegenüber ab, sondern ist eine Fähigkeit, eine Orientierung, ist etwas in mir und nicht etwas im Gegenüber.“ (1992g [1959], GA XII, S. 226.) Nach 40 Jahren täglicher Übung, sich selbst zu begegnen, bekennt Fromm: „Ich persönlich analysiere mich jeden Morgen für etwa anderthalb Stunden selbst und verbinde die Selbstanalyse mit Konzentrations- und Meditationsübungen. Ich möchte dies nicht mehr missen und betrachte die Selbstanalyse als etwas vom Wichtigsten, was ich tue. Sie zeigt ihre Wirkung allerdings nur dann, wenn sie mit großer Ernsthaftigkeit praktiziert wird und wenn man ihr die Wichtigkeit gibt, die ihr zusteht.“ (1991d [1974], GA XII, S. 362f.)

Jeder, der schon den Versuch gemacht hat, auf Wegen der Begegnung mit dem eigenen Selbst unterwegs zu sein, weiß, [158] wie schwierig sie sind, wie sehr sie sich auch als Irrwege der Selbsterfahrung entpuppen können und wie sehr man sich selbst täuschen und betrügen kann. Was wird gegenwärtig nicht alles an „Techniken“ der Selbsterfahrung verkauft, die Glück und Heil bringen sollen! Und wie schnell erliegen wir einem inneren Widerstand gegen die angestrebte Veränderung, wenn das, was uns bisher Halt gegeben hat, aufgegeben werden soll, weil es sich als Lebenslüge oder Täuschung zu entpuppen droht! Bevor deshalb von Wegen der Begegnung mit dem eigenen Selbst die Rede sein kann, gilt es einige Voraussetzungen zu klären.

Voraussetzungen der Begegnung mit dem eigenen Selbst

Im Blick auf die Kunst der Liebe und die Frage des praktischen Erlernens dieser Kunst sagt Fromm: „Die Meisterschaft in dieser Kunst muss uns mehr als alles andere am Herzen liegen; nichts auf der Welt darf uns wichtiger sein als diese Kunst.“ (1956a, GA IX, S. 443.) Dies gilt in gleicher Weise auch für die Begegnung mit dem Selbst. Die erste Voraussetzung ist deshalb, dass man seinem eigenen Selbst tatsächlich begegnen *will* und dieses Ziel auch ernsthaft verfolgt.

Will man mehr als nur Mittelmaß erreichen, muss man *dieses Eine wollen*, und dieses bedeutet, sagt Fromm in *Vom Haben zum Sein* (1989a [1974–75], GA XII, S. 416): „dass der ganze Mensch auf einen gefassten Beschluss hinsteuert und sich ihm ganz widmet, dass alle seine Energien auf das gesteckte Ziel ausgerichtet sind.“ Im Klartext fordert Fromm nicht nur, dass es der *täglichen* Übung bedarf, sondern auch, dass man „in jeder Phase seines Lebens Disziplin, Konzentration und Geduld *praktisch üben* muss“. (1956a, GA IX, S. 505.)

Disziplin heißt hier nicht Zwanghaftigkeit, aber doch, dass man sich wie ein Schüler (*discipulus*) versteht, der nicht nach Lust und Laune und wenn es ihn „spontan“ [159] überkommt, meditiert, sondern weiß, dass ohne Übung nichts erreicht werden kann, der sich deshalb feste Zeiten des Übens vornimmt und auch in disziplinierte Weise übt. Disziplin ist nichts von Außen Aufgezwungenes. Wesentlich ist, „dass sie zum Ausdruck des eigenen Wollens wird, dass man sie als angenehm empfindet und dass man sich allmählich ein Verhalten angewöhnt, das man schließlich vermissen würde, wenn man es wieder aufgeben sollte“ (a.a.O.).

Konzentration schließt jede andere Tätigkeit während des Übens aus. „Konzentriert sein heißt, ganz in der Gegenwart, im Hier und Jetzt leben und nicht, während man das eine tut, bereits an das nächste denken, das anschließend zu tun ist.“ (A.a.O., S. 507.) Sich zu konzentrieren ist im Blick auf äußere oder bewusst vollzogene Aktivitäten noch relativ einfach zu realisieren. Man kann nicht gleichzeitig innerlich still werden und Musik hören oder das Geschirr abspülen. Schwieriger ist es, konzentriert zu sein, wenn Gedanken, psychische Impulse, körperliche Reizzustände oder geistige Unruhezustände das Stillewerden torpedieren.

Geduld haben zu können, ist heute vermutlich die Voraussetzung, die am meisten Probleme bereitet. In einer Zeit, in der alles schnell gehen muss, machbar ist und jeder kleinste Fortschritt beobachtet sein will und gemessen werden muss, ist Geduld ein Fremdwort geworden. Tatsächlich aber „lässt sich nun mal nichts Ernstzunehmendes vollbringen ohne große Anstrengung, Geduld und Ehrlichkeit“. (1992s [1974], GA XII, S. 503.)

Der Entschluss, die direkte Begegnung mit dem eigenen Selbst wirklich zu wollen, kann durch bestimmte Vorurteile und Gewohnheiten erschwert sein. Mit den bisher genannten Voraussetzungen lassen sich solche Erschwernisse leichter überwinden. Disziplin, Konzentration und Geduld sind darüber hinaus aber auch wichtige Voraussetzungen, um den zu erwartenden *Widerständen* und *unbewussten Gegenstrategien* gegen eine direkte Begegnung mit dem eigenen Selbst nicht zu erliegen. Meist hat es ja „gute“ Gründe, warum wir [160] unserem eigenen Selbst nicht direkt begegnen wollen oder können – individuelle und gesellschaftliche Gründe.

Die Begegnung kann nicht nur Energien freisetzen und uns gelassener, entspannter und gelöster machen, sondern auch Ängste und depressive Verstimmungen auslösen, zu tiefen Schuld- oder Beschämungsgefühlen führen, Konflikte mit anderen Menschen neu aufbrechen oder eine ohnmächtige Wut zum Vorschein kommen lassen. Die Wahrscheinlichkeit ist sogar ziemlich groß, dass die Begegnung mit dem eigenen Selbst anstrengend, schmerzhaft, desillusionierend ist, weil sie in den meisten Fällen bedeutet, dass man von Sicherheiten und Abwehrkonstruktionen ablassen muss, sprich: dass man erst von etwas befreit werden muss, um für die direkte Begegnung mit sich und den anderen frei zu sein. Es ist also durchaus mit einem von innen kommenden Widerstand zu rechnen, der das Vordringen zum eigenen Selbst scheitern lassen möchte und der einen „gute“ Gründe finden bzw. Rationalisierungen erfinden lässt, warum diese oder jene Übung ungeeignet ist oder dass man Wichtiges zu tun habe oder die Methode nicht tief genug gehe usw.

So gesehen sind *Leidensdruck*, ein allgemeines Unbehagen oder ein nicht richtig definierbares Gefühl, mit der eigenen Situation unglücklich und unzufrieden zu sein, durchaus hilfreich, um sich auf die Anstrengung einer direkten Begegnung mit dem eigenen Selbst einzulassen. Zu leiden, ohne dass es dafür „handfeste“ Gründe in Gestalt von Krankheiten, Verlusten, Schicksalsschlägen gibt, ist nicht nur ein Unglück, auch wenn wir dies so erleben, sondern eine Chance. Dies setzt freilich voraus, dass wir solche körperlichen, seelischen und geistigen Leidenszustände mit einer falschen Art zu leben in Verbindung bringen. Dann können aus dem Leidensdruck Motivationskräfte werden, die einen befähigen, auch steinige und angstbesetzte Wege zu gehen. [161]

Kritikfähigkeit und Bereitschaft zur Des-Illusionierung

Anders als die meisten therapeutischen Lebensschulen hat die Frommsche Lebensschule vor allem jene Hindernisse auf dem Weg zur direkten Begegnung im Blick, die sich aus nicht-produktiven Gesellschafts-Charakterorientierungen ergeben. Solche Hindernisse auf Grund von Charakterbildungen werden aber meist nicht als

Hindernisse, sondern ganz im Gegenteil als berechnete Ausdrucksformen des eigenen Ichs erlebt.

Während Symptombildungen meist mit einem Leidensdruck einhergehen, zeichnen sich Charakterbildungen dadurch aus, dass sie im Einklang mit dem Ich stehen, das heißt „ich-synton“ sind. Charakterbildungen können zwar auch lästig werden, etwa wenn jemand auf Grund seines zwanghaften Charakters zweimal um das Auto gehen muss, um zu überprüfen, dass auch tatsächlich alle Türen verschlossen sind, obwohl das Auto eine Zentralverriegelung hat. Die betreffende Person wird sich aber diese Charaktereigentümlichkeit nicht nehmen lassen wollen und alles tun, um an dieser „Gewohnheit“ festhalten zu können.

Was bei einer individuellen nicht-produktiven Charakterorientierung bereits den Anschein eines fast unüberwindlichen Hindernisses hat, weil die Charakterbildung meist keinen subjektiv erlebten Leidensdruck produziert, der einen auch zu einschneidenden Veränderungen bereit sein lässt, wird im Blick auf Gesellschafts-Charakterorientierungen noch schwieriger. Je mehr bestimmte Charakterzüge in einer Gesellschaft oder in einem gesellschaftlichen Milieu dominant sind, also von einer Mehrheit geteilt und ausgelebt werden, desto normaler und vernünftiger werden sie erlebt.

Wie soll einem Ich-Orientierten plausibel sein, dass er mit jedem Einkaufserlebnis oder Kulturevent innerlich noch leerer zu werden droht, wenn er, erstens, subjektiv das genau Gegenteil wahrnimmt und sich im Einkaufs-„Paradies“ [162] oder bei IKEA, in der Diskothek oder auf der After-Party zur Champions League so richtig wohl fühlt, und wenn, zweitens, alle anderen dies auch so tun und empfinden? Wie soll das, was einem gut tut und das Normalste und Vernünftigste der Welt ist, einen innerlich verarmen lassen?

Verhaltensweisen, die durch eine Gesellschafts-Charakterorientierung motiviert sind, erweisen sich wegen ihrer gesellschaftlichen Verbreitung bzw. milieuspezifischen Akzeptanz noch resistenter gegen Veränderungen als individuelle Charaktereigentümlichkeiten. Mit jeder Abweichung vom gruppenspezifischen Verhalten droht eine gesellschaftliche Isolierung und Stigmatisierung. Entsprechend heftig meldet sich meist Widerstand, wenn einem das gesellschaftlich Übliche in Frage gestellt oder gar genommen werden soll.

Fromm hat die beschriebene Eigenart gesellschafts-charakterologisch bestimmter Verhaltensweisen „Pathologie der Normalität“ genannt (1955a, GA IV, S. 13-19) und sprach schon 1944 von einem „gesellschaftlich geprägten Defekt“ (1944a, GA XII, S. 127). Der große „Vorteil“ von Gesellschafts-Charakterbildungen besteht darin, dass sie dem Einzelnen ermöglichen, *„mit einem Defekt zu leben, ohne krank zu werden“* (1955a, GA IV, S. 16); im Gegenteil, die „schlechte“ Art zu leben ist gesellschaftlich sanktioniert und wird als Tugend deklariert.

Einem soziologischen Denken, das nur das Gelingen der Gesellschaft im Auge hat und deshalb das Normale im Gesellschaftsfähigen, Durchschnittlichen oder Mehrheitlichen sieht, hält Fromm entgegen: „Dass Millionen von Menschen die gleichen Laster haben, macht diese Laster noch nicht zu Tugenden; die Tatsache, dass sie so viele Irrtümer gemeinsam haben, macht diese Irrtümer noch nicht zu Wahrheiten; und die Tatsache, dass Millionen von Menschen die gleichen Formen psychischer Störungen aufweisen, heißt nicht, dass diese Menschen psychisch gesund seien.“ (A.a.O., S. 15.)

Fromm unterstreicht mit seinem Konzept der „Pathologie der Normalität“, dass alle nicht-produktiven [163] Gesellschafts-Charakterorientierungen einer direkten Begegnung mit dem eigenen Selbst nur hinderlich sind. Da sie aber eine gesellschaftliche Plausibilität für sich in Anspruch nehmen können, stellen ihre Rationalisierungen kaum angreifbare Ideologien dar. Wer sie in Frage stellt, wird als Spielverderber, Besserwisser, Alt-Achtundsechziger, Sozialist, Gesellschaftsveränderer,

unverbesserlicher Gutmensch usw. attackiert und ins gesellschaftliche Abseits gedrängt. Wer sich dann gegen solche Stigmatisierungen zur Wehr setzt, macht sich gar verdächtig, mit terroristischen Kräften im Verbund zu stehen und sieht sich einem Überwachungsstaat ausgesetzt. Fühlte sich der autoritäre Staat durch den *ungehorsamen* Bürger bedroht, so der von Lobbyisten, Beratern und Medien „gemachte“ Staat vom *kritischen* Zeitgenossen.

Die *Kritikfähigkeit* aber ist für Fromm eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Begegnung mit Anderen und mit sich selbst. Gerade weil Gesellschafts-Charakterbildungen keine Leidensdrücke kennen (bzw. erst dann, wenn die Charakterbildung nicht mehr gefragt ist oder mangels Geld, Beruf, Publikum oder körperlicher Fitness nicht mehr ausgelebt werden kann), ist die Kritikfähigkeit gegenüber dem eigenen gesellschaftlichen Gelingen unverzichtbar. „Kritisch denken zu können, ist eine spezifisch menschliche Fähigkeit. (...) Kritisches Denken steht im Dienste des Lebens, und zwar hilft es individuell und gesellschaftlich die Hindernisse gegen das Leben auszuräumen, die uns lähmen“. (1991d [1974], GA XII, S. 300f.)

Dabei lässt sich die Kritikfähigkeit nicht beschränken, sondern bezieht sich auf alle Bereiche, in denen die Pathologie der Normalität wirksam ist: auf die Gesellschaft, die Politik, die Wirtschaft, die Religion, die Kultur, den eigenen Lebensstil, die berufliche Situation, die Partnerschaft, die eigenen Ideale und Wertvorstellungen usw. „Man kann keine kritische Einstellung gegenüber der Psyche eines anderen Menschen und gegenüber seinem Bewusstsein haben, [164] wenn man nicht gleichzeitig gegenüber dem allgemeinen Bewusstsein und den tatsächlichen Mächten in der Welt kritisch eingestellt ist.“ (A.a.O., S. 301.)

Dennoch kommt gesellschaftskritischen Einsichten eine besondere Bedeutung zu, insofern sie „sich aus dem Konflikt zwischen dem Interesse der meisten Gesellschaften, nur das eigene System erhalten zu wollen, und dem Interesse des Menschen an einer optimalen Entfaltung seiner ihm eigenen Möglichkeiten“ (1990f [1969], GA XII, S. 28).

Kritikfähigkeit hat fast immer mit der *Fähigkeit zur Des-Illusionierung* zu tun, das heißt mit der Bereitschaft, auf Illusionen über sich und andere und auf die Inszenierung von sentimentaler und illusionärer Wirklichkeit zu verzichten. Das deutsche Wort für Des-Illusionierung, Ent-Täuschung, macht zugleich den emotionalen Gehalt deutlich: Es geht darum, sich einzugestehen, dass man einer selbst verschuldeten oder öffentlich geforderten und geförderten Täuschung aufgesessen ist und auf sie zu verzichten imstande ist. Dies ist dann in der Tat enttäuschend, aber eben auch befreiend. Denn solange man „nicht mit den Illusionen aufräumt, hält man Zustände am Leben, die ungesund sind und die ihr Fortbestehen nur Illusionen verdanken“ (1991d [1974], GA XII, S. 349).

Vor diesem Hintergrund wird eine ganze Reihe von Irrwegen zur Begegnung mit dem eigenen Selbst erkennbar:

- Angebote von Selbsterfahrung, Wohl-Sein, Selbsterkenntnis, Heilung und Therapie, die erworben und konsumiert werden, sind mit Skepsis zu betrachten, weil sie auf das setzen, was in den Menschen hineingeht, statt auf das, was aus ihm hervorgehen kann.
- Das Setzen auf Techniken, die versprechen, dass sie leicht, schnell, ohne Anstrengungen und Schmerzen, Enttäuschungen und Verlusterfahrungen zu erlernen sind, spricht eher dafür, dass keine wirkliche Veränderung gewollt wird. [165]
- Alle Angebote, bei denen eine Identifizierung mit dem Lehrer, Glaubensstifter, Weisheitsträger, Guru vorausgesetzt wird, stärken nur die Tendenz, sich abhängig zu machen und sich von ich-fremden Größen her zu definieren, statt die eigenen Kräfte zu üben.
- Selbsterfahrungen und Meditationstechniken, die mit Hypnose und Suggestion

- arbeiten, können zwar zur Entspannung und zur vorübergehenden Symptomlin-
derung führen, führen oft aber gerade nicht zur Mobilisierung der Eigenkräfte.
- Übungen, die nicht zu einer Stärkung der Wirklichkeitswahrnehmung und zu größerer Liebesfähigkeit führen, sind mit Skepsis zu betrachten, weil sie oft zu narzisstischen Selbstbesetzungen und Selbstgefälligkeiten führen.
 - Angebote, die nur den inneren Menschen neu schaffen wollen und deshalb auf Spiritualität und Innerlichkeit setzen, ohne an den politischen und gesellschaftlichen Konflikten zu leiden und diese verändern zu wollen, blenden die gesellschaftliche Prägung des Individuums aus. Sie können deshalb auch Widerstandsreaktionen sein: Man will dann nicht sehen, wie sehr das eigene Wahrnehmen und Streben zur Stabilisierung der herrschenden Verhältnisse beiträgt.
 - Ebenso sind alle Techniken und Angebote mit Skepsis zu betrachten, die nur auf politischen Aktionismus und auf die Anwendung von Psycho- und Sozialtechniken setzen. Auch sie können Widerstandsreaktionen sein, um eigene Erfahrungen von Ohnmacht und Hilflosigkeit nicht spüren zu müssen.
 - Alle Praktiken und Verhaltenstrainings, deren Ziel nur die Verneinung, der Verzicht, die Befreiung von etwas ist, verwenden die menschliche Energie nur dazu, dagegen zu sein und bleiben so in der Negation dessen, *wovon* sie [166] loskommen wollen, gefangen. Erst die Überwindung des Dagegenseins durch die Wahrnehmung und Praxis dessen, *wofür* man ist, befreit aus dem Gefängnis der Askese und des Dagegenseins, macht frei und führt den Wachstumsprozess weiter.

Nachdem einige Voraussetzungen zur Begegnung mit dem eigenen Selbst verdeutlicht wurden, soll abschließend mit jenen Wegen bekannt gemacht werden, die Fromm selbst gegangen ist. Er hat sie auch anderen als Wege der Begegnung mit sich und anderen empfohlen.

Vorbereitende Übungen

Wege zur direkten Begegnung sind Wege *der* direkten Begegnung. Darum ist in der Lebensschule nach Fromm das tatsächliche Beschreiten solcher Wege der direkten Begegnung nicht ersetzbar durch ein Wissen davon oder Reflektieren und Sprechen darüber. Nur im Beschreiten der Wege ist das Ziel – die direkte Begegnung – erreichbar. Die von Fromm selbst bevorzugten Wege der direkten Begegnung sind:

- die psychoanalytische Therapie, in der Fromm über die Patienten auch mit noch anderen, bisher nicht gekannten Aspekten seiner selbst in Kontakt kam;
- die persönliche Liebesbeziehung, in der Fromm seine Liebesfähigkeit wie eine sinnliche Fähigkeit so sehr übte und praktizierte, dass ihm ein Leben ohne gelebte Liebe wie ein Leben ohne die Sehkraft der Augen vorgekommen wäre;
- das politische Tätigsein Fromms für eine Gesellschaft, die weltweit das Gelingen des Menschen zu ihrem wichtigsten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ziel macht und [167]
- die den gegenwärtigen Bedrohungen ins Auge zu schauen vermag; auch wenn dieser Weg der direkten Begegnung hier nur ungenügend zur Darstellung kam, so bezeugen doch alle, die Fromm direkt begegnet sind, gerade den durch und durch politischen Menschen Fromm;
- die persönlichen Kontakte zu Freunden, Bekannten und Wissenschaftlern;
- die Selbstanalyse und die vorbereitenden Übungen zur Begegnung mit sich selbst.

Im Folgenden soll nur von diesem letztgenannten Weg die Rede sein, zu dem sich Fromm vor allem in den nachgelassenen Schriften geäußert hat. Karen Horney, mit

der Fromm bis 1943 liiert war, veröffentlichte 1942 ein Buch über Selbstanalyse, das sicher auch Gesprächen mit Erich Fromm und einer je eigenen Praxis der Selbstanalyse entsprang. Wiederholt erwähnt Fromm in Briefen, dass er morgens und abends „seine Übungen“ mache. In *Die Kunst des Liebens* empfiehlt er, täglich mindestens zwanzig Minuten lang am Morgen und möglichst auch vor dem Zu-Bett-Gehen am Abend Konzentrationsübungen zu machen. (1956a, GA IX, S. 506.) Während meiner Assistententätigkeit bei Fromm nahm er sich meist am späten Vormittag eine ganze Stunde oder noch mehr Zeit, um seine Übungen zu machen und sich selbst zu analysieren. Wenn immer aber Fromm von Übungen und von Selbstanalyse spricht, betont er die Notwendigkeit des ganz regelmäßigen Tuns.

„Es ist von entscheidender Bedeutung, dass nicht nur Meditations- und Konzentrationsübungen, sondern auch die Selbstanalyse mit einer gewissen Regelmäßigkeit praktiziert wird, und nicht nur dann, ‘wenn man Lust dazu hat’. (...) Insgesamt sollte der Prozess der Selbstanalyse nicht den Charakter von erzwungener Arbeit haben, die in verbissener Pflichterfüllung ausgeführt wird. Sie sollte vielmehr als [168] notwendig erachtet werden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Vom Resultat ganz abgesehen, sollte der Prozess selbst befreiend sein und daher auch Freude machen, obwohl das Erleben von Leid, Schmerz, Angst und Enttäuschungen hört.“ (1989a [1974–75], GA XII, S. 450.)

Von welchen *vorbereitenden Übungen* spricht Fromm? Als Einstieg in die Selbstanalyse praktizierte und empfahl Fromm zunächst *Konzentrationsübungen*, um sich seiner selbst in der körperlichen Verfasstheit gewahr zu werden. Dies fängt bereits damit an, dass man in entspannter Haltung dasitzt, die Augen schließt und versucht, „sich eine weiße Fläche vorzustellen und dabei alle störenden Bilder und Gedanken auszuschalten. Dann sollte man das eigene Atmen verfolgen; man sollte nicht darüber nachdenken und es auch nicht gewaltsam beeinflussen, sondern es einfach verfolgen – und es auf diese Weise ‘spüren’.“ (1956a, GA IX, S. 506.)

Bei den *Atemübungen* geht es nicht darum, das Atmen zu beobachten und an das Atmen zu denken, sondern den Vorgang *zu fühlen*. Nicht „der Kopf, sondern (...) der Körper (soll) sich des eigenen Atmens gewahr“ werden (1991d [1974], GA XII, S. 355). Oft wird man merken, „dass man schon nach ein paar Sekunden aufhört, sich des Atmens gewahr zu sein, und man statt dessen anfängt, über alle möglichen unwichtigen Dinge nachzudenken. Je mehr es einem gelingt, sich auf das Atmen zu konzentrieren, desto mehr kann man es als Prozess erfahren.“ (1989a [1974–75], GA XII, S. 421.)

Eine andere, von Fromm praktizierte Konzentrationsübung ist eine *Bewegungsübung*, die er bei Charlotte Selver gelernt hat. „Wiederum nehme man eine entspannte Körperhaltung ein und schließe seine Augen. Die Hände ruhen auf den Oberschenkeln, so wie wir es von den Statuen der sitzenden Pharaonen her kennen. Dann entschließt man sich, einen Arm bis zu einem Winkel von 45° zu heben.“ (A.a.O.) Im Allgemeinen bewegen wir den Arm zielorientiert, um etwas bewirken zu können. Mit dieser Übung bei geschlossenen [169] Augen wird der Arm ganz langsam gehoben und später wieder gesenkt, um ausschließlich den Prozess der Bewegung in Erfahrung zu bringen. – Auch T'ai Chi Ch'uan-Übungen, werden sie als „Kunst der Bewegung“ verstanden, können als einübende Konzentrationsübungen praktiziert werden. Solche Übungen hat Fromm im Alter durch Katya Delakova gelehrt bekommen (vgl. Delakova, 1991).

Von den Konzentrationsübungen führt für Fromm ein direkter Weg zum *Meditieren*. Dabei unterscheidet er zwei Meditationsarten. Die eine Art, zu der auch das Autogene Training gehört, bedient sich autosuggestiver Techniken und versucht zum Teil auch, leichte Trancezustände herbeizuführen, um zu geistiger und körperlicher Entspannung und zum Spüren der eigenen Energiequellen zu gelangen. Fromm selbst konnte dieser Meditationstechnik wegen ihrer autosuggestiven Anteile nie viel

Sympathie entgegen bringen.

Ganz anders schätzte Fromm zunächst zen-buddhistische und im Alter die buddhistische Art zu meditieren ein, wie er sie bei Nyānaponika Mahāthera (1973) gelernt hatte. „Deren Hauptziel ist (es), ein höheres Maß an ‘Nicht-Gebundenheit’ zu erlangen und Gier, (Hass) und Illusionen zu überwinden ... (und) höchstes Gewahrsein unserer körperlichen und geistigen Prozesse“ zu erreichen (1989a [1974–75], GA XII, S. 429). Eine solche Meditation ist „die höchste Aktivität, die es gibt, eine Aktivität der Seele, deren nur der innerlich freie, unabhängige Mensch fähig ist“. (1956a, GA IX, S. 452f.)

Die „Rechte Achtsamkeit“ wird nicht nur in der täglichen Meditation geübt, sondern „sollte gleichermaßen in jedem Augenblick des täglichen Lebens geübt werden“ (1989a [1974–75], GA XII, S. 429). Die „Forderung nach größtmöglichem Gewahrsein der inneren und äußeren Vorgänge“ (a.a.O., S. 431) schließt für Fromm auch die Achtsamkeit für die gesellschaftlichen und politischen Vorgänge ein.

Es gibt viele Konzentrationsübungen und Methoden zu meditieren, etwa „Yoga oder Zen, Wort-Meditationen, [170] Entspannungsübungen nach Alexander, Jacobson und Feldenkrais“ (a.a.O., S. 400), die Fromm im Laufe seines Lebens zum Teil auch kennen gelernt hat, entscheidend ist freilich, dass man jene praktiziert, die man für die Selbstanalyse als hilfreiche Vorbereitung wahrnimmt. Denn es gibt für Fromm keine direkte Begegnung mit dem eigenen Selbst ohne Selbstanalyse.

Die Selbstanalyse als Weg der Begegnung

Wer sich selbst analysiert, möchte eine andere „Tiefenerfahrung“ von sich selbst machen, die ihn befähigt, aus jenen *eigenen* körperlichen, seelischen und geistigen Kräften zu schöpfen, die ihn zu einer direkten Begegnung mit sich und der ihn umgebenden Wirklichkeit befähigen. Er möchte von irrationalen Ängsten und Strebungen frei werden, Selbsttäuschungen und Lebenslügen aufdecken, das Halt gebende Ego loslassen können und Zugang zu verborgenen Aspekten seiner selbst bekommen (vgl. 1974a, GA VIII, S. 90).

Weil jede Selbstanalyse ein Abstieg in das „Labyrinth der eigenen welt“ (1990f [1969], GA XII, S. 70) ist, hält Fromm eine Einführung in die Selbstanalyse durch eine zeitlich begrenzte Psychoanalyse von etwa sechs Monaten für hilfreich, um krankheitswertige Probleme zu behandeln und starke Widerstände gegen das Bewusstwerden von Unbewusstem abzubauen (vgl. 1989a [1974–75], GA XII, S. 441–443, sowie 1991d [1974], GA XII, S. 362–365). Vor allem, wenn Menschen auf Grund eines geschwächten Ichs dazu neigen, die realen Gegebenheiten durch eigene Wunsch- und Phantasiewelten ersetzen zu wollen, und sich schwer tun, äußere und innere Wirklichkeit zu unterscheiden und sich deshalb oft an einem konstruierten Ego festhalten müssen, kann die Selbstanalyse zu einem bedrohlichen Verlust der für das Überleben so wichtigen Unterscheidungsfähigkeiten führen und eine psychiatrische Erkrankung begünstigen.

Fromm macht noch auf eine andere Gefahr aufmerksam: [171] „Auf welche Weise auch die Erfahrung des Hinabstiegs hervorgerufen wird, durch Meditation, Autosuggestion, Drogen usw., sie kann zu einem Zustand des Narzissmus führen, bei dem es niemanden und nichts mehr außerhalb des ausgedehnten Selbst gibt. In diesem Zustand ist ein Mensch frei von Ego, insofern er sein Ego als etwas, an dem er sich festhalten kann, verloren hat. Und doch kann dieser Zustand hochnarzisstisch sein, insofern es in ihm keinerlei Bezogenheit auf andere gibt, weil es jenseits des aufgeblähten Selbst niemanden mehr gibt.“ (1990f [1969]), GA XII, S. 70.) Im Gegensatz zu Freud und anderen, die die Mystik als einen regressiven Zustand sehen, geht es den Mystikern der großen Religionen gerade nicht um ein regressives „ozeanisches Ge-

fühl“, sondern um ein progressives Einswerden mit dem ganzen Menschen, aus dem das Ich gestärkt hervorgeht und zu einer intensiveren direkten Begegnung mit der äußeren Wirklichkeit fähig wird.

„Gewahrwerden seiner selbst, Verringerung der Abwehrhaltung, abnehmende Gier und wachsendes Selbsttätigsein können Schritte zur Erleuchtung sein, wenn sie mit anderen Übungen wie Meditation und Konzentration verbunden sind und der Betreffende sich wirklich anstrengt. Augenblickserleuchtungen mit Hilfe von Drogen sind allerdings kein Ersatz für die radikale Veränderung der Persönlichkeit.“ (A.a.O., S. 71.) Auch hier klingen Fromms Vorbehalte gegen Drogen und autosuggestive Methoden an. Bei der Selbstanalyse geht es um eine Veränderung der Persönlichkeit in der Tiefe. Die Veränderung soll von den Wurzeln in Gestalt der wachstumsorientierten eigenen Kräfte ausgehen.

Die im ersten Kapitel ausgeführten Zugänge zum Unbewussten (Träume, freie Assoziation, Fehlleistung und Übertragung) sind auch die wichtigsten *Methoden der Selbstanalyse*. Gerade für die Frommsche Lebensschule sind Auffälligkeiten des Verhaltens, die sich aus den Gesellschafts-Charakterorientierungen und -zügen ergeben, ein besonders fruchtbarer Ansatz für die Selbstanalyse. Zu entdecken, [172] welche nicht-produktive Orientierung im Menschen am Werk ist, ermöglicht die „Wiederbelebung“ und Einübung in jene produktiven Wachstumskräfte, deren Praxis bisher behindert oder gar vereitelt wurde.

Fromm zeigt darüber hinaus noch eine ganze Reihe weiterer Möglichkeiten auf. Eine ist, bestimmte *Symptome* bei sich selbst näher zu betrachten, „etwa wenn man sich (trotz ausreichenden Schlafs) müde fühlt oder depressiv, oder wenn man Ärger spürt, um dann zu ‘ertasten’, worauf man mit diesem Gefühl wohl reagiert hat und welche unbewusste Erfahrung sich hinter dem manifesten Gefühl zu verbergen sucht. (...) Mit ‘Ertasten’ meine ich ein vorstellungsmäßiges Abtasten verschiedener möglicher Gefühle, bis man schließlich ein bestimmtes Gefühl mit Deutlichkeit als Wurzel der bewussten Wahrnehmung, etwa dass man müde ist, erkennt.“ (1989a [1974–75], S. 444) Von dort aus kann man sich dann fragen, woher einem sonst noch dieses ganz bestimmte Gefühl bekannt ist, um zu erkennen, wofür dieses Gefühl steht.

Ein anderer methodischer Zugang ist *autobiografisch*: „Bei dieser Methode versucht man, eine Vorstellung von sich zu bekommen: von den bedeutenden Ereignissen, früheren Ängsten, Hoffnungen, Enttäuschungen, von Ereignissen, die das Vertrauen und den Glauben an andere und an sich selbst erschütterten. Man fragt sich: Von wem bin ich abhängig? Welches sind meine vorherrschenden Ängste? Was war meine Bestimmung zum Zeitpunkt meiner Geburt? Welches waren meine Ziele, und wie haben sie sich geändert? Welches waren die Kreuzungen an meinem Lebensweg, wo schlug ich die falsche Richtung, wo den falschen Weg ein? (...) Welches Bild habe ich von mir? Welches Bild sollen andere von mir haben? Worin unterscheiden sich diese beiden Bilder voneinander und von dem, was ich als mein wirkliches Selbst empfinde? Wer werde ich sein, wenn ich so weiterlebe?“ (A.a.O., S. 446.)

Von der therapeutischen Arbeit her ist das Phänomen [173] der *Deckerinnerung* bekannt: Jemand erinnert sich einer auffälligen oder auch weniger auffälligen Begebenheit aus der Kindheit, um mit dieser bewussten Erinnerung eine andere, viel schlimmere, beschämendere, verletzendere, beängstigendere Erinnerung zu verdecken und nicht zu Bewusstsein kommen zu lassen. Dieses Phänomen lässt sich auch hinsichtlich der Ziele beobachten, die sich jemand setzt: Da gibt es einen bewussten Lebensplan, der die Aufgabe hat, von einem unbewussten, geheimen Plan abzuweichen. Oft verdeckt der bewusste Plan den unbewussten dadurch, dass der bewusste genau das Gegenteil erreichen will. Bewusst will eine Frau ganz bestimmt nicht wie ihre Mutter werden, unbewusst aber betreibt sie alles, um sich mit ihr zu identifizieren und mit ihr verbunden zu bleiben.

Jede Selbstanalyse zielt darauf, Täuschungen über die äußere und innere Wirklichkeit aufzudecken. Sie führt also notwendig zu einer Ent-Täuschung, indem sie die Täuschung rückgängig macht. Gerade dadurch aber befähigt sie, der eigenen und der fremden Realität ins Auge zu schauen und unsere Eigenkräfte zu aktivieren. Selbstanalyse ist deshalb keine Gewissenerforschung, um ein tugendhaftes Leben zu führen, sondern ein wichtiger Teil der Schule des Lebens, um den Menschen gelingen zu lassen.

Aus diesem Grund ist auch der Eindruck falsch, „als solle man sich nur noch mit sich selbst beschäftigen“ (a.a.O., S. 453). „Gewahrwerden bezieht sich nicht nur auf das Aufdecken innerer Konflikte, sondern gleichermaßen auf das Gewahrwerden von Konflikten im gesellschaftlichen Leben, die verneint und durch Ideologien, also durch gesellschaftliche Rationalisierungen, harmonisiert werden.“ (A.a.O., S. 422.) Man kann nicht sein Inneres sehen wollen, für die Außenwelt aber blind sein. Die kritische Fähigkeit des menschlichen Geistes ist unteilbar. (Vgl. a.a.O.)

„Was weiß ich, solange ich nicht weiß, dass ‘Verteidigung’ Krieg bedeutet, ‘Pflicht’ Unterwerfung, ‘Tugend’ [174] Gehorsam und ‘Sünde’ Ungehorsam? Was weiß ich, solange ich nicht weiß, dass die Vorstellung, dass Eltern ihre Kinder instinktiv lieben, ein Mythos ist? Dass Ruhm sich nur selten auf bewunderungswürdige menschliche Qualitäten und häufig nicht auf echte Leistungen gründet? Dass die Geschichtsschreibung verzerrt ist, weil sie von den Siegern geschrieben wird? Dass betonte Bescheidenheit nicht unbedingt ein Beweis für fehlende Eitelkeit ist? Dass Liebe das Gegenteil von heftiger Sehnsucht und Gier ist? Was weiß ich schon von mir, wenn ich nicht weiß, dass jeder versucht, schlechte Absichten und Handlungen zu rationalisieren, um sie edel und wohlätig erscheinen zu lassen? Dass das Streben nach Macht bedeutet, Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe mit Füßen zu treten? Dass die heutige Industrie-Gesellschaft vom Prinzip der Selbstsucht, des Habens und des Konsumierens bestimmt ist und nicht von den Prinzipien der Liebe und Achtung vor dem Leben, die sie predigt? Wenn ich nicht fähig bin, die unbewussten Aspekte der Gesellschaft, in der ich lebe, zu analysieren, kann ich nicht wissen, wer ich bin, weil ich nicht weiß, in welcher Hinsicht ich *nicht* ich bin.“ (A.a.O., S. 449f.)

Die Selbstanalyse darf vor dem nicht Halt machen, dessen wir uns aus Gründen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gelingens nicht bewusst sein dürfen. Nur ein in jeder Hinsicht kritisches Bewusstsein, das zwischen dem gesellschaftlich Normalen und dem, was der Mensch zu seinem Gelingen braucht, zu unterscheiden vermag, wird der Pathologie der Normalität nicht erliegen. Diese besteht immer darin, dass ein gesellschaftlich diktiert „gesunder Menschenverstand“ das Gelingen des Menschen behindert oder vereitelt.

Die direkte Begegnung mit dem Anderen und Fremden setzt die direkte Begegnung mit dem eigenen Selbst voraus. Die täglich praktizierte Selbstanalyse ist nach Fromms eigener Erfahrung der beste Weg, die Hindernisse des [175] gesellschaftlich Verdrängten und das als Normalität Rationalisierte zu erkennen und damit den Weg frei zu machen zu den eigenen bewussten und unbewussten produktiven Wachstumskräften und zu deren Praxis.

Dann bestätigt sich: „Je mehr ein Mensch seine Kräfte der Liebe und der Vernunft entwickelt, desto stärker ist sein Identitätserleben, weil es nicht durch seine soziale Rolle vermittelt ist, sondern in der Authentizität seines Selbst wurzelt. Je mehr er geben kann und je stärker er auf andere bezogen ist, ohne seine Freiheit und Integrität einzubüßen, desto mehr ist er sich seines Unbewussten gewahr, so dass ihm nichts Menschliches in ihm und in anderen fremd ist.“ (1990f [1969], GA XII, S. 52.)

Begegnungen und ihre Wirkungen

Manche Leser werden am Ende dieser Frommschen Lebensschule enttäuscht sein, weil sie zu sehr ihm Allgemeinen bleibe. Was hat man denn nun in dieser Schule tatsächlich an konkreten Schritten für das Leben „gelernt“? Wo bleibt die konkrete Anleitung, bei der man gesagt bekommt, wie es geht? Solche Erwartungen müssen enttäuscht werden, und zwar nicht nur, weil sie dem ich-orientierten Zeitgeist entspringen, den ausschließlich die Gebrauchsanleitung für das „gemachte“ Vermögen interessiert und für den alles nur eine Frage der richtigen Technik ist. Eine Lebensschule, die sich für das interessiert, was dem Verhalten voraus liegt und dieses bewusst und unbewusst bestimmt, kann keine Verhaltensanleitungen geben. Für Fromm war klar: „Was ich anbieten kann, sind höchstens Vorschläge, in welcher Richtung Antworten zu finden sind.“ (1989a [1974–75], S. 400).

Es geht um die Richtung, die Orientierung jener psychischen Kräfte, die das konkrete Verhalten bestimmen. Diese hat Fromm als Charakterorientierungen verstanden. Sie qualifizieren jedes menschliche Verhalten dahingehend, [176] dass der Mensch seine menschlichen Potenzen noch mehr entfaltet oder verkümmern lässt. Eben weil sie Richtungen anzeigen, können die produktive und nicht-produktive Orientierung nur alternativ begriffen werden. Man kann nicht nach Osten und zugleich nach Westen gehen wollen. Dies schließt nicht aus, dass es im Einzelnen immer eine Mischung von nicht-produktiven und produktiven Charakterorientierungen gibt, so dass es ihn mal in die eine, mal in die andere Richtung zieht (und für die daraus entstehenden Konflikte viel Energie verbraucht wird).

In welche Richtung die eigenen inneren Kräfte einen Menschen im konkreten Verhalten „ziehen“, lässt sich tatsächlich nur an den Wirkungen erkennen, die Begegnungen mit sich, mit anderen, mit Themen und Gegenständen haben. Anhand der produktiven bzw. nicht-produktiven Wirkungen lässt sich erkennen, ob eine Begegnung für das Gelingen des Menschen zuträglich oder abträglich ist. Die wichtigsten sollen abschließend noch erwähnt werden (vgl. Funk, 2005, S. 221–225).

Jede direkte Begegnung hat eine *aktivierende Wirkung*: Sie macht einen nachhaltig belebt, wach, innerlich aktiv, mutig, lebensfroh, vertrauensvoll, intensiv wahrnehmend und aufmerksam, sinnlich, interessiert, engagiert. Das Zeiterleben ist gegenwärtig und kurzweilig. Überwiegt eine nicht-produktive Orientierung, dann hat eine Begegnung eine *passiv machende Wirkung*: Man fühlt sich gelangweilt, alles ist zäh und endlos dauernd; ohne Stimulation und Animation fühlt man sich innerlich leer oder ausgenutzt, ohne Sinnlichkeit und sinnliche Bedürfnisse, antriebslos und müde.

Jede direkte Begegnung hat eine *energetisierende Wirkung*: Man spürt eine Fülle des Lebens und dass einem Energie zufließt; man möchte „überfließen“ und entwickelt ein Bedürfnis, zu geben, zu teilen und mitzuteilen. Überwiegt hingegen eine nicht-produktive Orientierung, dann merkt man, dass die Begegnung Energie *verbraucht*; man [177] fühlt sich ausgepowert, ausgebrannt und erschöpft; alles kostet Kraft und erzeugt doch ein Gefühl der Ohnmacht und Leere.

Jede direkte Begegnung hat eine *die Empathie stärkende Wirkung*: Sie fördert die Fähigkeit, auf einen anderen Menschen emotional und mit allen Sinnen bezogen sein zu können, einführend und mitfühlend zu sein und neugierig und offen für das Fremde und Nicht-Eigene bei anderen Menschen, Kulturen und Überzeugungen. Überwiegt eine nicht-produktive Orientierung, dann zeigt sich in jeder Begegnung etwas *Distanz Schaffendes*: Nur wenn der Abstand klar ist, kann man Nähe zulassen; im Umgang mit dem Nicht-Eigenen und Fremden meldet sich ein ängstliches oder aggressives Gefühl, auf das mit Überlegenheit, Distanzierung oder Ausgrenzung reagiert wird.

Jede direkte Begegnung hat eine *ich-stärkende Wirkung*: Sie stärkt das Streben nach Autonomie, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung und befähigt zur Wahrnehmung von Selbstinteressen und der eigenen Individualität. Man erlebt sich als besser in der Realität stehend, auf vertrautem und festem Boden, wahrnehmungsfähiger, leidfähiger, frustrationsfähiger, ambivalenzfähiger. Überwiegt eine

nicht-produktive Orientierung, steigern Begegnungen die *Unfähigkeit, sich abzugrenzen* und führen zu symbiotischen, kontrollierenden oder suchthaften Abhängigkeiten. Die Fähigkeit zur differenzierten Wahrnehmung von Phantasie und Wirklichkeit, Wunschwelt und Realität, Mein und Dein nimmt ab, gleichzeitig kommt es vermehrt zu Spaltungstendenzen und Konfliktbewältigungen, die nur ein Entweder-Oder kennen.

Jede direkte Begegnung hat eine *kreativitätssteigernde Wirkung*: Man erlebt sich einfallsreicher, intuitiver, sprudelnder, freier, spontaner und für Neues offen. Überwiegt eine nicht-produktive Orientierung, dann zeigt sich eine *leiblos machende Wirkung*: Aus der Begegnung erwächst der [178] Wunsch nach Wiederholung, Gleichförmigkeit, Anpassung und Imitation, man konzentriert sich auf die Rekonstruktion und will das Erfahrene festhalten, aufbewahren und archivieren und in einer Verhaltensanleitung verdinglichen.

Meine Begegnungen mit Fromm, von denen in der Einleitung zu dieser Frommschen Lebensschule die Rede war, zeichneten sich dadurch aus, dass ich sie als „direkte“ Begegnungen wahrnahm. Im Unterschied zu anderen Begegnungen erkannte ich die „direkten“ Begegnungen mit Fromm an ihren Wirkungen. Die Reflexion dieser persönlichen Erfahrungen in den zentralen Aussagen der Lebensschule nach Erich Fromm bestätigt, dass das Gelingen des Menschen von der Praxis der produktiven Orientierung seiner Eigenkräfte abhängt, die aus ihren gesellschaftlichen und individuellen Verzweckungen befreit sein müssen, um ihre volle Wirksamkeit als primäre Wachstumskräfte entwickeln zu können.

Literatur

- Bachofen, J. J., 1927: *Mutterrecht und Urreligion*. Eine Auswahl, hg. von Rudolf Marx, Leipzig (Alfred Kröner Verlag).
- Bauer, J., 2005: *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg (Hoffmann und Campe Verlag).
- 2006: *Prinzip Menschlichkeit, Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hamburg (Hoffmann und Campe Verlag).
- Brooks, Ch. V. W., 1974: *Sensory Awareness. The Rediscovery of Experiencing*, New York (The Viking Press); deutsch: *Erleben durch die Sinne*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1991.
- Delakova, K., 1991: *Das Geheimnis der Katze. Eine Tänzerin weist Wege zum schöpferischen Üben*, Frankfurt (Brandes und Apsel).
- Dornes, M., 1993: *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch).
- 2006: *Die Seele des Kindes. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch).
- Fahrenberg, J., 2004: *Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht*, Heidelberg (Asanger Verlag).
- Freud, S., 1901: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, in: *Gesammelte Werke* (G.W.) Band 4, Frankfurt 1960 (S. Fischer Verlag), S. 5–310.
- Fromm, E., *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt – gebundene Ausgabe) und München (Deutscher Taschenbuch Verlag – Studienausgabe als TB) 1999.
- 1929a: Psychoanalyse und Soziologie, GA I, S. 3–5.
- 1932a: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, GA I, S. 37–57.
- 1936a: Sozialpsychologischer Teil, GA I, S. 139–187.
- 1936b: Geschichte und Methoden der Erhebungen, GA III, S. 225–230.
- 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit*, GA I, S. 215–392 (TB, dtv).
- 1944a: Individuelle und gesellschaftliche Ursprünge der Neurose GA XII, S. 123–129.
- 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1–157. (TB unter dem Titel *Den Menschen verstehen*, dtv).
- 1949a: Das Wesen der Träume, GA IX, S. 161–168.
- 1949c: Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur, GA I, S. 207–214.
- 1950a: *Psychoanalyse und Religion*, GA VI, S. 227–292 (TB, dtv).
- 1951a: *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*, GA IX, S. 169–309 (TB, Rowohlt).
- 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA IV, S. 1–254 (TB, dtv).
- 1955d: Anmerkungen zum Problem der Freien Assoziation, GA XII, S. 195–200.
- 1955e: Psychoanalyse als Wissenschaft, GA VIII, S. 3–20.
- 1956a: *Die Kunst des Liebens*, GA IX, S. 437–518 (Einzelausgaben bei Manesse, dtv und Ullstein).
- 1959c: Der kreative Mensch, GA IX, S. 399–407.
- 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, GA VI, S. 301–358 (TB, Suhrkamp).
- 1961a: *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik*, GA V, S. 54–197 (TB, dtv).
- 1961b: *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt (Europäische Verlagsanstalt) 1963; GAV, S. 535–593.

- 1962a: *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, GA IX, S. 37–155 (TB, dtv).
- 1963f: Humanismus und Psychoanalyse, GA IX, S. 3–11.
- 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, GA II, S. 159–268 (TB, dtv).
- 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott*, GA VI, S. 83–226. (TB ab 2008, dtv).
- 1967e: Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben, GA XI, S. 339–348.
- 1968a: *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik*, GA IV, S. 255–377 (TB, dtv).
- 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII (TB, Rowohlt).
- 1974a: Psychologie für Nichtpsychologen, GA VIII, S. 71–90.
- 1974b: Im Namen des Lebens. Ein Porträt im Gespräch mit Hans Jürgen Schultz, GA XI, S. 609–630.
- 1976a: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II, S. 269–414 (TB, dtv).
- 1976b: Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyānaponika Mahāthera für die westliche Welt, GAVI, S. 359–361.
- 1977i: Interview mit Micaela Lämmle und Jürgen Lodemann: Das Zusichkommen des Menschen, in: *Basler Magazin*, Basel, Nr. 47 (24.12.1977), S. 3.
- 1979a: *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen*, GAVIII, S. 259–362 (Einzelausgabe beim Psychosozial-Verlag).
- 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozial-psychologische Untersuchung*, bearbeitet und hg. von Wolfgang Bonß, GA III, S. 1–230.
- 1981e: Mut zum Sein. Interview mit Guido Ferrari. Bisher deutsch nicht veröffentlicht.
- 1987a: Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow, in: Leo Jung (Hg.), *Sages and Saints*, Hoboken (Ktav Publishing House) 1987, S. 99–105.
- 1989a [1974–75]: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*, GA XII, S. 393–483 (TB, Ullstein).
- 1989b [1922]: *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diasporajudentums*. Dissertation von 1922, GA XI, S. 19–126.
- 1990d [1969]: Über meinen psychoanalytischen Ansatz, GA XII, S. 13–18.
- 1990f [1969]: Die dialektische Revision der Psychoanalyse, GA XII, S. 19–71.
- 1990r [1966]: Der Vietnamkrieg und die Brutalisierung des Menschen, GA XI, S. 507–509.
- 1991d [1974]: Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse, GA XII, S. 259–367. (TB, Ullstein in *Von der Kunst des Zuhörens*).
- 1991e [1953]: Die Pathologie der Normalität, GA XI, S. 211–266 (TB, Ullstein).
- 1991h [1974]: Ist der Mensch von Natur aus faul?, GA XII, S. 161–192.
- 1992d [1961]: Der moderne Mensch und seine Zukunft, GA XI, S. 271–284.
- 1992e [1937]: Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, GA XI, S. 129–175.
- 1992g [1959]: Das Unbewusste und die psychoanalytische Praxis (3 Vorlesungen), GA XII, S. 201–236.
- 1992h [1975]: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft (Vortrag), GA XII, S. 369–390.
- 1992m [1962]: Ein neuer Humanismus als Voraussetzung für die eine Welt, GA XI, S. 553–566.
- 1992s [1974]: Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein, GA XII, S. 485–526.
- 2000f [1979]: Interview mit Gerard Khoury in englischer Sprache. Bisher nur in

- französischer Sprache veröffentlicht unter „Encretien d'Erich Fromm avec Gerard D. Khoury“, in: E. Fromm, *Revoir Freud. Pour une autre approche en psychoanalyse*, Paris (Armond Colin), 2000, S. 149–180.
- Fromm-Reichmann, F., 1954: Transkript eines autobiographischen Interviews, das 1954 in den USA entstand. Teile daraus wurden veröffentlicht in: A.-L. Silver (Hg.), Frieda Fromm-Reichmann – Reminiscences of Europe, in: dies., *Psychoanalysis and Psychosis*, Madison (International Universities Press) 1989, S. 469–481.
- Funk, R., 1978: *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*. Mit einem Nachwort von Erich Fromm, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt).
- 1983: *Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek (Rowohlt Taschenbuch Verlag – Rowohlt Bildmonographie 322).
 - 1992c: Der Humanismus in Leben und Werk von Erich Fromm. Laudatio zum 90. Geburtstag, in: *Wissenschaft vom Menschen – Science of Man*. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band 3, 1992, Münster (LIT-Verlag), S. 133–151 (<http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Funk,%20R.,%201992c.pdf>).
 - 1995f: Der Gesellschafts-Charakter: „Mit Lust tun, was die Gesellschaft braucht“, in: Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft (Hg.), *Die Charaktermauer. Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland. Eine Pilotstudie bei Primarschullehrerinnen und -lehrern*, Göttingen und Zürich (Vandenhoeck und Ruprecht), S. 17–73 (<http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Funk,%20R.,%201995f.pdf>).
 - 1999: *Erich Fromm – Liebe zum Leben. Eine Bild-Biographie*, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt).
 - 2000a: Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart, in: R. Funk, H. Johach, G. Meyer (Hg.), *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag), S. 20–45.
 - 2002h: Destruktivität als Faszination und Folge ungelebten Lebens – Erich Fromms Verständnis der Nekrophilie, in: M. Zimmer (Hg.), *Der 11. September und die Folgen. Beiträge zum Diskurs nach den Terroranschlägen und zur Entwicklung einer Kultur des Friedens*, Tübingen (Selbstverlag) 2002, S. 57–89.
 - 2003a: Was heißt „produktive Orientierung“ bei Erich Fromm?, in: *Fromm Forum* (deutsche Ausgabe), Tübingen (Selbstverlag), Nr. 7 (2003), S. 14–27 (<http://www.erichfromm.de/data/pdf/Funk,%20R.,%202003a.pdf>).
 - 2005: *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Lebens*, München (Deutscher Taschenbuch Verlag 24444).
 - 2005a: Erleben von Ohnmacht im Dritten Reich. Das Schicksal der jüdischen Verwandtschaft Erich Fromms, aufgezeigt anhand von Dokumenten und Briefen auf dem Weg in die Vernichtung, in: *Fromm Forum* (deutsche Version), Nr. 9 (2005), S. 35–79 (Beitrag ohne Briefe unter: <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Funk,%20R.,%202005a.pdf>).
 - 2006: Liebe im Leben von Erich Fromm. Ein biographisches Nachwort, in: E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, München (Deutsche Verlags-Anstalt) 2006, S. 157–177.
- Goldmann, N., 1969: Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow, in: L. Jung (Ed.), *Sages and Saints*, Hoboken (Ktav Publishing House) 1987, S. 105–107.
- Horney, K., 1942: *Self-Analysis*, New York (W. W. Norton und Co.) 1942; deutsch: *Selbstanalyse*, Frankfurt (Fischer) 1995.
- Hüther, G., 1999: *Die Evolution der Liebe*, Göttingen (Sammlung Vandenhoeck) 1999.
- Marx, K., 1968: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband I, Berlin (Dietz Verlag), S. 465–588.

- Nyānaponika Mahāthera, 1973: *The Heart of Buddhist Meditation*, London (Rider & Co.) 1962, New York (Samuel Weiser) 1973. – Deutsche Ausgabe (nicht ganz identisch): *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode*, Konstanz (Verlag Christiani) 1970, ²1975.
- Rabinkow, S. B., 1929: Individuum und Gemeinschaft im Judentum, in: *Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre*, hg. von Th. Brugsch und F. H. Lewy, Band 4: *Soziologie der Person*, Berlin und Wien (Urban und Schwarzenberg) 1929, S. 799–824.

Erich Fromm

Die Kunst des Lebens

Zwischen Haben und Sein Hg. von Rainer Funk Band 5906

Die Weisheit eines glücklichen Lebens besteht darin, aufmerksam zu werden für das, was wirklich zählt. Ein lebenspraktisches Buch über die Kunst, tiefer zu leben.

Die Antwort der Liebe

Die Kunst des richtigen Lebens Hg. von Rainer Funk Band 5366

Liebe zum Leben – sich auf das Leben einlassen, ohne es absolutem Sicherheitsdenken unterzuordnen.

Authentisch leben

Hg. von Rainer Funk Band 5691

Wissen, was die eigene Person ausmacht. An die seelischen Ressourcen kommen, keine Fassadenexistenz führen, sondern intensiv fühlen: „Freude – das Ergebnis intensiven Lebens“ (E. Fromm).

Mit Erich Fromm die Liebe zum Leben entdecken

Hg. von Rainer Funk Band 5793

Fromm zeigt beeindruckend, dass alle Menschen die Liebe zum Lebendigen in sich tragen. Es kommt darauf an, sie zu leben.