



Die Kunst des Liebens

Elemente der analytischen Sozialpsychologie

Erich Fromms

I.

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

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

Erst nachdem sich vieles in der Analyse geändert hatte, bekam auch dieser Traum neue Varianten und verwandelte sich schließlich entscheidend. Zunächst war der Patient überrascht, dass er einmal träumte, er besäße zwar bereits die Eintrittskarte, aber der Turm sei abgebaut worden, es gäbe keine Übersicht mehr. Hingegen sah er eine Brücke, die dieses Sumpfgebiet mit der Stadt verband. Er konnte so zu Fuß in die Stadt gehen und sah nicht alles, aber einiges aus der Nähe. Der Patient, der an einer Liftphobie litt, war irgendwie erleichtert, denn die Liftfahrt im Traum hatte ihm ja auch erhebliche Angst ge-



macht. Er meinte zu dem Traum, er sei vielleicht nicht mehr darauf angewiesen, immer den Überblick zu behalten, alles zu übersehen, oben zu sein, klüger als die anderen usw. Er könne jetzt ganz gewöhnlich zu Fuß gehen.

Um so überraschter war der Patient, als es sich gegen Ende der Analyse ergab, dass er in einem Traum plötzlich wieder in diesem Turmlift saß und wie in einem Sessellift hochgezogen wurde, ohne irgend eine Angst dabei zu fühlen. Er genoss die Fahrt, stieg oben aus, und es war seltsam, da war ein buntes Leben um ihn herum, es war eine Hochebene, von der man zwar noch den Blick auf die Täler hatte, aber da oben war auch eine Stadt, auf der Straße ein Bazar mit bunten Waren, ein Schulhaus, wo Kinder Ballett übten und er mitmachen durfte (das wäre sein Kinderwunsch gewesen), Gruppen von diskutierenden Menschen, mit denen er zusammen saß und sprach. Er fühlte sich in diese Gemeinschaft integriert als der, der er war. Dieser Traum hat ihn sehr beeindruckt und beglückt und er meinte: ‚Meine früheren Turmträume zeigten doch immer meine Isolierung und Einsamkeit. Zu Hause war ich als Ältester meinen Geschwistern immer voraus, meine Eltern waren mir intellektuell nicht gewachsen, mit allen geistigen Belangen war ich allein (die geliebte Stadt mit dem Turm war auch ein geistiges Zentrum von Europa). Ich musste mein Wissen einerseits demonstrieren, um endlich ernst genommen zu werden, und es zugleich verbergen, damit die Eltern nicht sagten: ‚Dein Studium ist dir in den Kopf gestiegen. Hältst du dich für besser als die anderen, weil du die Möglichkeit hattest zu studieren? Ohne Mutters Opfer und die schwere körperliche Arbeit deines Vaters wärest du nie dazu gekommen.‘ Das machte mir Schuldgefühle und ich wollte meine Andersheit, meine Interessen, meine Begabung verbergen. Ich wollte so sein wie die anderen. Aber damit war ich mir doch untreu gewesen. Also suchte der Patient seinen Turm, kämpfte mit Hindernissen (Weg, Eintrittskarte, Angst, usw.) und wenn er oben, das heißt klüger als die anderen, war, fühlte er sich allein und verlassen.“ (Miller 1979, S. 168 ff.)

Einen Schlüssel, um diese Traumbilder zu verstehen, liefert der Patient selbst. Der ‚Turm‘, so erfahren wir, ist ‚aufgeladen‘ mit dem Gefühl von Isolierung und Einsamkeit. Dies ist gewissermaßen die dunkle Kehrseite des verzweifelten Versuchs des Patienten, ein eigener, unverwechselbarer Mensch zu werden. Und er wählt dazu den gängigen Weg unserer Leistungsgesellschaft: Aufstieg und Erfolg in Studium und Beruf. So steht der ‚Turm‘ auch für die intellektuelle Fähigkeit des Überblicks und Durchblicks, für die Beherrschung und Kontrolle der Lebensführung, für Leistung und Unangreifbarkeit. Aber hinter diesem Erfolgsrezept schwelt eine untergründige Angst: die Angst, sich im ‚Sumpf des Lebens‘ zu verlieren – wenn man sich einmal darauf einlässt; die Angst, den Überblick zu verlieren. Erinnern wir uns: die geliebte Stadt mit dem Turm steht auf einem Sumpfbiet. Und all das, was die geliebte Stadt an Versprechungen mit sich führt – Leben, Teilhabe, Glücklichkeit – ist von der Bedrohung begleitet, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Zu leben ist halt lebensgefährlich. Und diese Gefahr verführt nicht wenige Menschen dazu,



sich psychischen Sicherungsmechanismen auszuliefern, die zwar die Gefahr nehmen – aber sie nehmen das Leben gleich mit. ‚Ich wollte‘, so formuliert der Patient in Alice Millers Bericht, ‚so sein wie die anderen. Aber damit war ich mir doch untreu gewesen.‘ Das Leben selbst wird zum Preis des Überlebens. Selbsterhaltung realisiert sich als Selbstverlust – so paradox kann ein individuelles Leben verlaufen. Und nicht nur eine Einzelbiographie: der Gesellschaftsprozess insgesamt, den die moderne, kapitalistische Welt entbindet, nimmt diese paradoxe, widersprüchliche Form an. Aber dazu später – noch sind wir mit diesem Einzelschicksal befasst und die Frage interessiert, welcher Weg denn dem Patienten aus seiner Lebensfalle offen steht. Hören wir dazu den Kommentar von Alice Miller:

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

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

Und es gilt noch eine zweite Einsicht zu realisieren: Dass es keine Rückwege (sprich Regressionen) sind, die den Patient zur Lösung seines Grundkonflikts führen: des Konflikts von Einsamkeit und von Bezogenheit, von ohnmächtigem Versinken im ‚Sumpf‘ und schöpferischer Teilhabe am ‚Bazar des Lebens‘, von Angst, sich auszuliefern und erfüllter Nähe zu Menschen und Dingen. Damit in diesem Konflikt produktive Lösungen möglich werden, muss der Patient voranschreiten (in diesem Fall: neue und andere Berufschancen erproben; neue Beziehungen zu anderen Menschen entwickeln; zu den verinnerlichten Ansprüchen der eigenen Eltern auf Distanz gehen usw.). Letztlich gibt es nur zwei grundlegende, alternative Wege, die sich ihm anbieten, um seine wachsende Einsamkeit aufzulösen: entweder er regrediert, geht zu-



rück und begibt sich in irgendeine Form von Abhängigkeit und Unterwerfung – oder aber „er muss voranschreiten und aus eigener Anstrengung zu neuen Verwurzelungen in der Welt gelangen, indem er die ‚Bruderschaft aller Menschen erlebt und sich von der Macht der Vergangenheit freimacht.“ (Fromm 1973a, GA VII, S. 210)

II.

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

Diese folgenreiche Revision und Umformulierung der Freudschen Triebtheorie hin zu einer Theorie der psychischen Grundbedürfnisse des Menschen leuchtet durchaus ein. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob es uns überhaupt



möglich ist, einen a-historischen, also überzeitlichen Begriff der Menschennatur zu entwerfen oder ob nicht jede psychologisch-anthropologische Überlegung ihre eigene geschichtliche Standortbezogenheit mitreflektieren muss. Dies zumindest ist der Einwand, den die Sozialphilosophin Agnes Heller – bei allem Respekt für Fromms theoretische Leistung – erhebt (vgl. Heller, 1978). Ihr zufolge rekonstruiert Fromm im Gewande eines anthropologischen Naturalismus nicht die ‚existentiellen Bedürfnisse‘ des Menschen schlechthin, sondern (und darin liegt die immanente Wahrheit seiner Analyse beschlossen) fundamentale Bedürfnisstrukturen des bürgerlichen Menschen. Denn die soziale Dynamik der von Fromm ausgewiesenen Bedürfnisse (etwa nach Bezogenheit, Verwurzeltheit, Identitätserlebnis usw.) entfaltet sich erst auf einer Stufe gesellschaftlicher Organisation, auf der die überkommenen Bande der Blutsverwandtschaft und Tradition zerbrechen (vgl. Kap 1).

III.

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

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

Jedoch nicht nur des psychischen Systems, sondern auch des sozio-ökonomischen. Es ist durchaus nicht gleichgültig, welche psychischen Charakteristika die gesellschaftlichen Lebensumstände einfordern und fördern, zementieren



oder verhindern. Mehr noch: Fromms besonderer Beitrag zu einer Wissenschaft vom Menschen besteht gerade darin, gezeigt zu haben, dass die zunächst individuell verstandenen Lebensschicksale von Menschen nicht einfach „ – je größer die Gruppe ist um so weniger – im Bereich des Zufälligen und Persönlichen (liegen), sondern sie sind identisch mit der sozialökonomischen Situation eben dieser Gruppe.“ (Fromm 1932a, GA I, S. 42.) Das aber hat Konsequenzen für den psychoanalytischen Blickwinkel: die Genese von Charakterstrukturen macht Fromm nicht mehr an der Libido-Entwicklung und deren Sublimationen und Reaktionsbildungen fest, sondern an der Art und Weise, in der sich ein Mensch unter gegebenen gesellschaftlichen Umständen zur Welt und seinen Mitmenschen in Beziehung setzt. Fromm versucht also – und dies macht gerade seine innovative Kraft aus – psychoanalytische Einsichten in die Dynamik des Unbewussten, in seine Abwehr- und Widerstandsphänomene, auf gesellschaftliche Größen anzuwenden. Er tut dies von einem genuin soziologischen Ansatz her, bei dem der Mensch als von Anfang an vergesellschaftetes Wesen in den Blick kommt, so dass die sozialen Bezüge des einzelnen nicht zusätzliche Aspekte seiner selbst sind, sondern umgekehrt der einzelne adäquat nur als Modifikation der Gesellschaft zu begreifen ist. Und daraus resultiert ein terminologischer Wandel: Fromm muss gewissermaßen sein Begriffsbesteck neu sortieren. Er spricht nicht mehr wie Freud von einer ‚libidinösen Charakterstruktur‘, sondern vom ‚Gesellschafts-Charakter‘, unter dem er den Kern der Charakterstruktur versteht, „den die meisten Mitglieder derselben Zivilisation gemeinsam haben, im Gegensatz zum individuellen Charakter, der bei derselben Zivilisation angehörenden Menschen jeweils verschieden ist.“ (Fromm, 1962a, GA IX, S. 89)

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



IV.

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

Eine für marktorientierte, kapitalistische Gesellschaften nahe liegende Antwort auf das Problem des Getrenntseins findet Fromm im Konformismus. Erinnern wir uns dazu noch einmal an unser Eingangsbeispiel: Dort formuliert Alice Millers Patient nach langem, mühevolem Suchen seine Einsicht ‚Ich wollte so sein wie die anderen. Aber damit war ich mir doch untreu gewesen.‘ Es ist genau dies die Lösung, die unsere Gesellschaft ihren Mitgliedern am häufigsten suggeriert. „Das Individuum gibt es auf, es selber zu sein, und übernimmt zur Gänze die Sorte Persönlichkeit, die sich ihm in Form einer Zivilisationsschablone darbietet und aufgrund derer es genau so wird, wie man es von ihm erwartet, genau so, wie alle anderen sind“ (Fromm 1941a, GA I S. 325). Das Erstaunliche daran ist: „Die meisten Menschen sind sich ihres Bedürfnisses nach Konformität nicht einmal bewusst. Sie leben in der Illusion, eigenen Vorstellungen und Neigungen zu folgen, Individualisten zu sein und als Ergebnis eigenen Denkens ihre Meinung gebildet zu haben, dass ihre Vorstellungen demnach also rein zu fällig denen der Majorität entsprechen. Diese Übereinstimmung nehmen sie als Beweis dafür, dass ihre Vorstellungen eben richtig sind“ (Fromm, 1956a GA IX, S. 448). Dem unterschweligen Konformismus steht die ‚Pluralisierungstendenzen‘ der Gesellschaft – wie es heutige Soziologen nennen – nicht entgegen. Denn die Buntheit und Beliebigkeit des Persönlichkeitsmarktes setzt den Konformitätsdruck nicht außer Kraft, sondern verschleiert ihn lediglich mit Pseudo-Individualisierungen. „In dem Werbeslogan“, so kommentiert Fromm, „dass etwas anders ist als ... kommt dieses Bedürfnis, sich von anderen zu unterscheiden, zum Ausdruck. In Wirklichkeit gibt es kaum noch Unterschiede“ (ebd., S. 448). Fromm macht deutlich, dass der Konformismus für sich genommen vielleicht nicht ausreicht, dem existentiellen Bedürfnis nach Bezogenheit nachzukommen. „Die Vereinigung durch



Konformität vollzieht sich weder intensiv noch heftig; sie erfolgt ruhig, routinemäßig und bringt es eben deshalb auch oft nicht fertig, die Angst vor dem Abgetrenntsein zu mildern. [...] Die Herdenkonformität besitzt nur den einen Vorteil, dass sie permanent und nicht nur kurzfristig ist. Der einzelne wird schon im Alter von drei oder vier Jahren in das Konformitätsmodell eingefügt und verliert dann niemals mehr Kontakt mit der Herde“ (ebd., S. 449).

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

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



einverleibt. Der Sadist ist von dem, der sich ihm unterwirft, eben so abhängig wie dieser von ihm. Keiner von beiden kann ohne den anderen leben. Der Unterschied liegt nur darin, dass der Sadist den anderen kommandiert, ausnutzt, verletzt und demütigt, während der Masochist sich kommandieren, ausnutzen, verletzen und demütigen lässt. Äußerlich gesehen ist das ein beträchtlicher Unterschied, aber in einem tieferen emotionalen Sinn ist der Unterschied nicht so groß wie das, was beide gemeinsam haben: Sie wollen Vereinigung ohne Integrität. Wer das begreift, wird sich nicht darüber wundern, dass ein und derselbe Mensch gewöhnlich auf sowohl sadistische wie auch auf masochistische Weise reagiert – meist verschiedenen Objekten gegenüber“ (Fromm 1956a, GA IX, S. 451f.). In der Praxis läuft dies auf den bekannten ‚Radfahrer‘ hinaus, auf denjenigen, der nach oben buckelt und nach unten tritt – und dem beides eine unbewusst lustvolle Befriedigung verschafft. Dieser ‚autoritäre Charaktertypus‘ hat in der deutschen Geschichte eine unheilvolle Rolle gespielt. Seine gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen fanden im (Klein-)Bürgertum des 19. Jahrhunderts einen besonders günstigen Nährboden: Strenge, moralisierende Normierung, autoritäre Fixierung, offene und subtile Unterwerfungsrituale halfen mit, den Kerntyp des NS-Faschisten zu schaffen, der sich masochistisch dem Führer unterstellt, um zugleich das Vorrecht der Herrenrasse sadistisch durchzusetzen. Gegenwärtig scheint dieser Sozialisationsstyp zwar keine Konjunktur mehr zu haben. Doch liefert – salopp formuliert – der Wandel vom ‚autoritären Scheißer‘ zum ‚oralen Flipper‘, wie er sich besonders in den 70er und 80er Jahren vollzog (vgl. Häsing u.a., 1979), keinen hinreichenden Grund zur Entwarnung. Vielleicht sind die neuen Sozialisationsformen nur die Vorboten einer ‚neuen Formgebung des autoritären Charakters‘ (vgl. Trescher 1979, S. 194 ff.), der seine destruktiven narzisstischen Potentiale chaotischer und zielungerichteter als ehemals in Szene setzt.

Was uns der gesellschaftliche Wandel der Sozialisationsbedingungen in den letzten zwanzig Jahren beschert hat, könnte tatsächlich auf ein Verfallssyndrom hinauslaufen, wie es Fromm in seinen späten Arbeiten beschreibt. In diesem Syndrom gehen symbiotische Vereinigung, Narzissmus und nekrophile Destruktivität eine Verbindung ein, die sich in ihrer Entwicklungstendenz insgesamt lebensfeindlich auswirkt. Zwar gehörte schon zur symbiotischen Vereinigung in ihrer aktiven (Sadismus) wie passiven (Masochismus) Form ein destruktiver Grundzug, doch kann sich die regressive Tendenz der inzestuösen Mutterbindung durchaus noch steigern. „Es gibt eine noch schwerere Form der Erkrankung“, so führt Fromm in ‚Die Kunst des Liebens‘ aus, „bei der die Mutterbindung noch tiefgehender und noch irrationaler ist. Auf dieser Ebene möchte der Betreffende nicht symbolisch in Mutters schützende Arme, nicht an ihre nährende Brust, sondern in ihren allempfangenden – und allzerstörenden – Schoß zurückkehren“ (Fromm 1956a, GA IX, S. 497). Es ist dieser nekrophile Aspekt, der in Fromms späten Analysen zur Sozialpsychologie zunehmend in den Blick tritt. Die nekrophile Destruktivität aber ist für Fromm kein ursprüngliches Phänomen, sondern vielmehr „das Ergebnis ungelebten



Lebens“ (Fromm 1941a, GA 1, S. 324), erwachsen aus der unerträglichen Machtlosigkeit, Isolierung und Verdinglichung des Individuums. Die Nekrophilie findet für Fromm ihre Symbolik in der Menschmaschine. Fromm kommt „zu dem Schluss, dass die leblose Welt der totalen Technisierung nur eine andere Form der Welt des Todes und Verfalls ist.“ (E. Fromm 1973a, GA VII, S. 319)

Versuchen wir nun eine systematische Zusammenfassung: Konformismus, Masochismus, Sadismus, nekrophile Destruktivität – das sind vier grundlegenden Varianten, die Fromm als Antwortmuster auf das Problem der menschlichen Existenz ausmacht. Und alle vier lösen dieses Problem nicht ‚progressiv‘ oder ‚produktiv‘, sondern regressiv: Es sind – wie Fromm sagt – ‚nicht-produktive‘ Charakterorientierungen im Umgang der Menschen untereinander (also: im Sozialisationsprozess); ihnen korrespondieren entsprechende Orientierungen im Prozess der Assimilierung (also: im Umgang mit der dinghaften Um- und Mitwelt).

V.

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



Das von Fromm entwickelte Verständnis der ‚reifen Liebe‘ hat durchaus etwas Bestechendes, vielleicht sogar etwas Suggestives. Es leuchtet so sehr ein, dass man leicht in Gefahr gerät, die gesellschaftlichen Umstände zu vergessen, die sich ihm in den Weg stellen. Realistisch betrachtet – so ließe sich einwenden – lassen die regressiven, pathologischen Tendenzen des ‚kybernetischen Kapitalismus‘ (wie ihn Fromm nennt) wenig Spielraum für ‚reife Liebesverhältnisse‘. Bleibt also am Ende – angesichts der gespenstischen Sachlichkeit, zu der zwischenmenschliche Bezüge in der totalen Warengesellschaft verkommen – die Idee des ‚biophilen Menschen‘ nur eine Abstraktion, eine tröstliche Fiktion? Wenn die Idee des ‚biophilen Menschen‘, die Möglichkeit gereifter Liebe, mehr sein soll als idealistischer Schein, dann braucht sie ein Fundamentum in re: Dann muss sich die Chance der ‚Biophilie‘ als reales Moment im widersprüchlichen Gesellschaftsprozess selbst ausweisen lassen. Dazu aber müssen wir die Mühe auf uns nehmen, die Möglichkeiten einer ‚Kunst des Liebens‘ an den aktuellen gesellschaftlichen Umständen durchzubuchstabieren. Der Verweis auf idealtypische Rekonstruktionen – etwa der ‚bedingungslosen Mutterliebe‘ – wie Fromm sie in seinem Buch ‚Die Kunst des Liebens‘ entwickelt, bewirkt für sich noch nichts. Solche Idealtypen – und dies würde ich Fromm durchaus kritisch ins Stammbuch schreiben – bestärken die Tendenz zur Abstraktion. Darstellungen über das ‚Wesen‘ der Mutter- oder Vaterliebe leuchten dann – schlechtestenfalls – wie Fixsterne über der gesellschaftlichen Wirklichkeit: schön anzusehen, aber meilenweit entfernt. Am Ende wird ‚Die Kunst des Liebens‘ zu einem Trost- und Erbauungsbüchlein für den Feierabend. Und damit würde Fromm weit unter Wert verramscht.

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

Wenn es aber (wie Fromm immer wieder betont) tatsächlich so ist, dass die wichtigste Bedingung für die Entwicklung der Liebe zum Lebendigen beim



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

Zugegeben: Diese Gegenüberstellung ist grob und holzschnittartig und der ‚neue Sozialisationstyp‘ erscheint zunächst einzig unter defizitärem Aspekt. Dass heutige Kinder und Jugendliche auch eine erhöhte Sensibilität und Verletzlichkeit mitbringen, dass sie sich einer Drill- und Kadermentalität überwiegend entziehen, sollte daher nicht unterschlagen werden. Dennoch bleibt festzuhalten: Kindheit und Jugend haben sich in den letzten Jahrzehnten erheblich gewandelt. Sensible Zeitgenossen wie zum Beispiel der Bielefelder Reform-Pädagoge Hartmut von Hentig haben diese Veränderungen schon früh aufmerksam registriert. Bereits in den 70er Jahren beschrieb er die Erfahrungen mit den Schülern seiner Versuchsschule so: „Unser Kinder und eine nicht unbeträchtliche Zahl von Erwachsenen finden es keiner noch so geringen Empfindung oder Überlegung Wert, in welchem Zustand der gemeinsam benutzte Raum – ein Großraum für z. Zt. 240 Kinder – und alle darin enthaltenen Geräte, Möbel, Teppiche, Wände die jeweilige Tätigkeit oder Laune überstehen; wie denen zu Mute ist, die sauber machen [...]. Die Dinge – Papier, Cola-Flaschen, Obstschalen, Stullen, Papp-Trinkbecher, Kaugummis – fallen ihnen aus den Händen oder dem Mund, wo sie gerade stehen. Die Aufforderung, sich an der Beseitigung zu beteiligen, lehnen sie unbekümmert und entschieden ab mit der Bemerkung, erstens hätten sie dieses Papier nicht fortgeworfen und zweitens seien sie ‚heute nicht dran‘. Schuld und Aufgabe sind stets die der anderen. Eine Gemeinschaft, zu der man so gehört, dass man für sie einsteht – sei



es eine Kleingruppe, sei es eine Stammgruppe, sei es die Schule insgesamt – gibt es für diese Kinder nicht. Sie lassen deutlich spüren, dass sie so etwas weder kennen noch wünschen.

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

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

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

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



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

Literatur

- Fromm, E.*: Gesamtausgabe (GA), 12 Bde, hg. von Rainer Funk, München 1999
- Häsing, H./Stubenrauch, H./ Ziehe, T. (Hrsg.)*: Narziß: Ein neuer Sozialisationstypus?, Bensheim 1979
- Heller, A.*: Aufklärung und Radikalismus – Kritik der psychoanalytischen Anthropologie Erich Fromms, in: Reif, A. (Hrsg.): Erich Fromm – Materialien zu seinem Werk, Wien 1978, S. 163-213
- Hentig, H. von*: Was ist eine humane Schule?, München/Wien 1976
- Miller, A.*: Das Drama des begabten Kindes, Frankfurt/Main 1979
- Mitscherlich, A.*: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1973
- Trescher, H.-G.*: Sozialisation und beschädigte Subjektivität, Frankfurt/Main 1979
- Ziehe, T.*: Pubertät und Narzissmus, Frankfurt/Main/Köln 1979

Geringfügig überarbeitete Fassung von: Die Kunst des Liebens. Elemente der analytischen Sozialpsychologie Erich Fromms, in: Claßen, J. (Hrsg.): Erich Fromm – Erziehung zwischen Haben und Sein, Eitorf 2002, S. 307-326.