



Erich Fromm (1900-1980): „Der Tod ist nie süß...“ Pathologische Ideale in der Moderne

Rainer Funk

„Erich Fromm (1900-1980) – ‚Der Tod ist nie süß...‘,“ in: H. Erler et al. (Eds.), *„Meinetwegen ist die Welt erschaffen.“ Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Portraits*, Frankfurt (Campus Verlag) 1997, pp. 143-164.

Copyright © 1997 and 2011 by Dr. Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076 Tübingen; E-Mail: [funk\[at-symbol\]fromm-online.com](mailto:funk[at-symbol]fromm-online.com).

1. Einleitung: Fromms Beitrag zur „Kritischen Theorie“

Es ist üblich geworden, Erich Fromm von seinem freudo-marxistischen Versuch her zu würdigen bzw. zu kritisieren, weil er - ähnlich wie Siegfried Bernfeld und Wilhelm Reich - (marxistische) Soziologie und Psychoanalyse verband. Tatsächlich war Fromm von 1930 bis 1939 Mitglied des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt und in New York und hat in den frühen dreißiger Jahren die theoretischen und methodologischen Voraussetzungen für den sozialpsychologischen Ansatz der (später so genannten) Kritischen Theorie geschaffen, indem er den Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse begriff, der zugleich von einer (vor allem) unbewussten Triebstruktur determiniert wird. Fromm entwickelte den Begriff einer „libidinösen Triebstruktur der Gesellschaft“ (vgl. E. Fromm, 1932a und 1932b in GA I) und analysierte eine solche zunächst am Beispiel des „autoritären Charakters“ (vgl. E. Fromm, 1936a und 1941a in GA I; eine empirische Untersuchung zum autoritären Charakter deutscher Arbeiter und Angestellter, zwischen 1929 und 1931 durchgeführt, wurde erst 1980 veröffentlicht - vgl. E. Fromm, 1980a, GA III). Im Laufe seines Lebens hat Fromm eine ganze Reihe solcher „sozial typischer Charaktere“ (E. Fromm, 1992e) bzw. Orientierungen des „Gesellschafts-Charakters“

(E. Fromm, 1941a, GA I, S. 379-392, sowie 1949c) in ihrer Abhängigkeit von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen aufgezeigt und ihre Psychodynamik beschrieben (vgl. den systematischen Überblick in R. Funk, 1978, S. 50-81, sowie R. Funk, 1995, S. 17-73).

Der Gesellschafts-Charakter jedes einzelnen Menschen hat die für den Bestand eines Wirtschaftssystems und einer Gesellschaftsordnung zentrale Funktion, den Menschen mit Lust und Leidenschaft das denken, fühlen und tun zu lassen, was er von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen des vorherrschenden Systems tun muss.

„Die Funktion des Gesellschafts-Charakters besteht darin, die Energien der Mitglieder dieser Gesellschaft so zu formen, dass ihr Verhalten nicht von ihrer bewussten Entscheidung abhängt, ob sie sich an der gesellschaftliche Modell halten wollen oder nicht, sondern dass sie sich so verhalten *wollen*, wie sie sich verhalten *müssen* und dass es ihnen zugleich eine Befriedigung gewährt, sich den Erfordernissen der Kultur entsprechend zu verhalten.“ (E. Fromm, 1962a, GA IX, S. 90.)

Der Gesellschafts-Charakter ist also der „Vermittler zwischen der sozio-ökonomischen Struktur und den Ideen und Idealen (...), die in einer Gesellschaft



dominieren“ (E. Fromm, 1962a, GA IX, S. 95).

Fromms Analytische Sozialpsychologie ermöglicht eine „kritische“ Sicht der Ideale, insofern die Ideale in ihrer je verschiedenen historischen Bedingtheit und gesellschaftlichen Abhängigkeit analysiert werden können. Fromms Konzept der „libidinösen Struktur einer Gesellschaft“ bzw. des „Gesellschafts-Charakters“ stellt das Kernstück der „Kritischen Theorie“ dar, wie sie Max Horkheimer und die Mitglieder der „Frankfurter Schule“ vertreten haben.

Die Frage, ob die Kritik der Ideale - im Sinne der „negativen Dialektik“ (Adorno) - bereits den „aufrechten Gang“ begründen kann, wurde zum Streitpunkt zwischen Fromm und den „Frankfurtern“. Sind Ideale eo ipso für den „aufrechten Gang“ hinderlich? Sind Ideale immer gesellschaftliche Ideale, so dass sie notwendig an der Pathologie und Entfremdung einer Gesellschaft partizipieren und korrumpierbar sind? Gibt es „menschliche“ Ideale, die - anders als die „pathologischen“ Ideale des jeweils vorherrschenden Gesellschafts-Charakters - den aufrechten Gang ermöglichen? Oder bedeutet die Rede von „menschlichen“ Idealen - von Idealen der Humanität und des Humanismus - Rückfall in den Idealismus, dem man mit der „Kritischen Theorie“ zu entkommen trachtete?

Die besondere Sensibilität Fromms für die pathologischen Ideale des modernen Menschen hat ihn nie daran zweifeln lassen, dass es Ideale gibt, die zum Gelingen des Menschen und zu seinem aufrechten Gang beitragen. Von Anfang an begriff er den Charakter als energiegeladene psychische Struktur, die entweder Wachstum und Integrität des Menschen ermöglicht oder zu Hemmung, Vereitelung und Desintegration der psychischen Kräfte des Menschen führt. Fromm kommt aus einer dialektischen Denktradition, wie sie zwar auch bei Marx und bei den Marxrezipienten der Frankfurter Schule vertreten wurde (vgl. R. Funk, 1978, S. 279-305), doch wurzelt Fromms Verständnis von Dialektik eher in der spezifisch jüdischen Tradition seiner religiösen Lehrer, als in der Marxrezeption der Frankfurter. Eine Analyse der geistigen Wurzeln Fromms rechtfertigt gar die von mir vertretene Interpretation, dass Fromms Analytische Sozialpsychologie

nicht in erster Linie ein Ergebnis der Diskussion am Frankfurter Institut für Sozialforschung war, sondern eine Anwendung jener spezifisch jüdischen Spiritualität und Denktradition, aus der Fromm kommt, und dass die späteren Dissonanzen mit den Frankfurtern ihren Grund in dieser anderen Denktradition Fromms haben.

Bevor einige der von Fromm entdeckten und analysierten pathologischen Ideale in der Moderne zur Darstellung kommen, soll zunächst die Tradition, aus der Fromm kommt, verdeutlicht werden.

2. Die jüdischen Wurzeln des Denkens von Erich Fromm

Väterlicher- wie mütterlicherseits entstammte Erich Pinchas Fromm Familien jüdischer Schriftgelehrter. Er wurde am 23. März 1900 als erstes und einziges Kind seiner Eltern Naphtali und Rosa Fromm in Frankfurt am Main geboren. Das familiäre Leben war ganz geprägt von der konservativen jüdischen Lebenspraxis. Seinen ersten Talmudunterricht bekam Erich Fromm bei seinem Großonkel mütterlicherseits, bei dem aus der Posener Talmudschule stammenden Ludwig Krause, der seine letzten Lebensjahre bei den Fromms in der Liebigstr. 27 in Frankfurt verbrachte. Lange Zeit wollte Erich Fromm selbst Talmudgelehrter werden und nach Posen gehen. Als großes Vorbild diente ihm sein Urgroßvater, der Würzburger Raw, der der Führer der jüdischen Orthodoxie in Süddeutschland war. Der Großvater war Rabbiner in Bad Homburg vor der Höhe und später Hausrabbiner des Barons Willi Carl von Rothschildt in Frankfurt.

Mit 16 Jahren etwa schloss sich Fromm einem Kreis von Jugendlichen um den konservativen Rabbiner der Synagoge am Börneplatz in Frankfurt, Nehemia Nobel an. Für eine Zeitlang war Fromm in einer zionistischen Jugendgruppe. Die Bekanntschaft mit Ernst Simon und Leo Löwenthal nahm ihren Anfang in dieser Gruppe um Rabbiner Nobel. Nach dem Abitur 1918 ging er dann doch nicht nach Posen, studierte statt dessen erst 2 Semester Jura in Frankfurt, um dann zum Sommersemester 1919 nach Heidelberg zu gehen und Soziologie, Psycho-



FUNK-Online

logie und Philosophie zu studieren. Neben dem universitären Lehrer, Alfred Weber, lernte er den als Privatlehrer in Heidelberg lebenden Rabbiner Salman Baruch Rabinkow, einen Chabad-Chassiden und Sozialisten, kennen, bei dem Fromm zwischen 1920 und 1925 fast täglich zum Studium war. (Vgl. zu Rabinkow insbesondere R. Funk, 1992; zur Biographie von Fromm insgesamt R. Funk, 1983; zu den jüdischen Wurzeln Fromms R. Funk, 1987 und 1988.)

Alle Lehrer und Vorfahren kamen aus dem Kreis einer konservativen jüdischen Orthodoxie - oder besser gesagt „Orthopraxie“, denn für alle war die Praxis einer ganzheitlich gelebten Religiosität typisch. Diese aber ließ sich nur in einer - im guten Sinne des Wortes - „konservativen“ Abgrenzung sichern. Die Abgrenzung vom damals üblichen Reform-Judentum und von den Assimilierungsbestrebungen der Juden an das liberale christliche Bürgertum war das besondere Kennzeichen der im Elternhaus gelebten und von Erich Fromm auch 25 Jahre lang praktizierten jüdischen Orthodoxie.

Bei Salman Baruch Rabinkow lernte Fromm nicht nur den Talmud und die Halacha kennen, sondern auch die jüdische Philosophie (insbesondere Maimonides und Spinoza) und Geschichte, den Chassidismus sowie eine humanistische Interpretation von Schrift und Tradition. Rabinkows Humanismus prägt Fromm zeitlebens und bereitet die Abwendung von der Praxis der jüdischen Orthodoxie etwa um die Mitte der zwanziger Jahre vor. Bei näherer Betrachtung ist die Abwendung aber zugleich auch eine Zuwendung zu den säkularen Wurzeln des Religiösen, zu denen Sigmund Freuds Psychoanalyse einen Zugang ermöglicht.

Die Bekanntschaft mit der Psychoanalyse Freuds machte Fromm über die 11 Jahre ältere Freundin Frieda Reichmann, die seine erste Therapeutin wurde und mit der er 1924 in Heidelberg ein Sanatorium für psychoanalytische Kuren eröffnete. Er heiratete Frieda 1926 und setzt seine Psychoanalysen zu Ausbildungszwecken bei Wilhelm Wittenberg in München, bei Karl Landauer in Frankfurt und schließlich ab 1929 bei Hanns Sachs am Berliner Institut fort. In Berlin eröffnete Fromm 1930 eine eigene Praxis. Im gleichen Jahr wurde er von Max

Horkheimer als Mitglied des „Instituts für Sozialforschung“ in Frankfurt unter Vertrag genommen.

Was geschah mit Fromm Mitte der zwanziger Jahre in Heidelberg? Die Entwicklung weg vom gelebten konservativen Judentum, weg von der jüdischen Seelenlehre und hin zur psychoanalytischen und sozialpsychologischen Seelenlehre ist meines Erachtens nur richtig zu begreifen, wenn man sich vergegenwärtigt, vor welchem speziellen jüdischen Hintergrund sich diese Entwicklung bei Fromm vollzog.

Die vom religiösen Ethos her geprägte Lebenspraxis des konservativen, orthodoxen Judentums zielt auf ein Identitätserleben, bei dem die Identität nicht durch die je neue Anpassung an den Durchschnitt und an das „Normale“, sondern durch Abgrenzung vom Mehrheitlichen, vom „Man“, vom „gesunden Menschenverstand“ des Zeitgeistes hergestellt wird. Nicht die Assimilierung an das gesellschaftlich vorgegebene garantiert Selbsterleben und Identität, sondern eine Art zu leben, in der sich durchgängig ein und dieselbe Haltung ausdrückt, nämlich das überlieferte religiöse Ethos. Weil sich in allen Lebensäußerungen: im Denken, Fühlen, Handeln, in allen Beziehungen zu sich, zur menschlichen und natürlichen Umwelt, im ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen, politischen Bereich ein und dasselbe Ethos mit gleichgerichteten Ethosformen durchhält, kommt es zu keiner Konkurrenz mit andersartigen Ethosformen in ein und demselben Menschen und zwischen den Angehörigen der religiösen Gemeinschaft.

Die Gestaltung der gesamten Lebenspraxis gemäß den einheitsstiftenden religiösen Ethosformen bietet die beste Gewähr für das Identitätserleben des Einzelnen und der Gemeinschaft. Ebenso konstitutiv ist die Abwehr von Ethosformen, wie sie vom liberalen Bürgertum und von der Erwerbsgesellschaft gelebt werden. So ist für das konservative orthodoxe Judentum, in dem Fromm heranwuchs, die Erfahrung kennzeichnend, dass das Eigene nur dadurch gesichert werden kann, dass es als religiöses Ethos ganzheitlich und in Abgrenzung von gesellschaftlich vorfindlichen anderen Ethosformen gelebt wird.

Mit seiner Dissertation bei Alfred Weber hat



FUNK-Online

der 22jährige Fromm die Logik dieser Erfahrung wissenschaftlich thematisiert (vgl. zum Folgenden E. Fromm, 1989b). Er untersuchte bei drei historischen Erscheinungen des Diasporajudentums die Funktion des jüdischen Gesetzes für den Zusammenhalt der jüdischen Sondergemeinschaften. Das Diasporajudentum als soziologische Größe zeichnete sich dadurch aus, dass es trotz des Verlusts von Staat, Territorium und eigener Profansprache und ohne Kirchenbildung dennoch als bluts- und schicksalsmäßig einheitliche und kontinuierliche Gruppe fortbestand. Der „gesellschaftliche Kitt“ - wie Fromm später sagte - war das Durchtränktsein des jüdischen „Gesellschaftskörpers“ vom jüdischen Gesetz. So konnte das Diasporajudentum „mitten unter den anderen Völkern weiterleben, innerhalb und doch außerhalb ihrer Welt stehend“ (E. Fromm, 1989a, S. 15).

Fromm drückt den Sachverhalt einer abgegrenzten, spezifisch jüdischen Lebenspraxis in der Sprache seines Doktorvaters Alfred Weber aus: „Das Diasporajudentum als solches hat, obwohl es stets in den Zivilisationsprozess der Wirtsvölker eingebettet war, in seinem Gesellschafts- und in seinem Kulturkosmos ein Eigenleben und eine Eigengesetzlichkeit entfaltet, die seinen Fortbestand als einheitlichen Geschichtskörper gewährleistet haben.“ (E. Fromm, 1989a, S. 16). Dem jüdischen Gesetz kommt dabei die Funktion der „Seele des jüdischen Geschichtskörpers“ zu (a. a. O.). An der Frage seiner Auslegung und Praxis entscheidet sich das Überleben des Diasporajudentums als abgegrenzten Geschichtskörpers mit einer spezifischen Lebenspraxis.

Der soziologische Frageansatz weist zurück auf die konservativen Vorfahren und Lehrer Fromms, und er weist auf die spätere sozialpsychologische Beantwortung der Fragestellung. Das jüdische Gesetz, die Seele des jüdischen Geschichtskörpers, wird nämlich nicht primär als geschriebenes Gesetz und als von der konkreten Lebenspraxis relativ unabhängige Institution verstanden, sondern als gelebtes Ethos, das die konkrete Lebenspraxis bestimmt, so dass es seine Funktion als Seele des spezifisch jüdischen Geschichtskörpers nur erfüllen kann, wenn es eine (durch Auslegung des Gesetzes erreichte) optimale Anpassung der formulierten Gesetzesvorgabe

an die erstrebten Ethosformen gibt. Worauf es ankommt, ist das innere Gesetz, sind die seelischen Haltungen (Ethosformen). Diese garantieren die Kontinuität der von der Lebenspraxis der Wirtsvölker unterschiedenen spezifisch jüdischen Lebenspraxis. Das äußere Gesetz soll Ausdruck der abgegrenzten jüdischen Ethosformen sein und bei Änderungen der äußeren Gegebenheiten so ausgelegt werden, dass sich die überkommene religiöse Lebenspraxis mit ihren besonderen Ethosformen durchhalten kann.

Fromms erkenntnisleitendes Interesse ist bereits in der Dissertation ein primär sozialpsychologisches, auch wenn er zu diesem Zeitpunkt noch kein psychoanalytisches Instrumentarium hat, um die Funktion der gelebten Ethosformen für den Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft vom Unbewussten her zu fassen. Was er hier von der Funktion des jüdischen Gesetzes (im Sinne der gelebten religiösen Ethosformen) sagt, wird er später von der „libidinösen Struktur oder Organisation gesellschaftlicher Größen“ sagen bzw. - nach Aufgabe der Libidotheorie - von der Funktion des „Gesellschaftscharakters“. Dieser garantiert eine Kontinuität und innere Kohärenz der Lebensäußerungen gesellschaftlicher Gruppierungen und bildet den „Kitt“, der die Menschen einer bestimmten Schicht oder Gruppe zusammenhält, weil die der Gruppe gemeinsamen Ethosformen zu einer Lebenspraxis anhalten, die die Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise denken, fühlen und handeln lässt.

Bereits in seiner Dissertation erkennt Fromm, dass dort, wo eine gesellschaftliche Gruppe ihre Lebenspraxis - also ihre Produktionsweise, ihre Vergesellschaftungs- und Beziehungsformen, ihr kulturelles, politisches, ethisches und religiöses Handeln - so gestaltet, dass sie auch bei veränderten Umständen die überkommenen Ethosformen fördern und stabilisieren, dass dann auch der gesellschaftliche Zusammenhalt dieser Gruppe garantiert ist. dass die Ethosformen als psychische Strukturen aufzufassen sind, die eine eigenständige dynamische Kraft darstellen, hat Fromm erst mit Hilfe der Freud'schen Psychoanalyse sehen können. Aber die Wechselwirkung von Lebenspraxis und Ethosformen ist erkannt, ebenso die Bedeutung des gelebten Gesetzes als ei-



nes Bindeglieds dieser Korrelation von „Seele“ und „Gesellschaftsprozess“ (vgl. E. Fromm, 1989a, S. 20).

In seiner Dissertation untersuchte Fromm die Bedeutung, die das jüdische Gesetz bei drei Erscheinungen des Diasporajudentums für den Erhalt der spezifisch jüdischen Lebenspraxis hatte. Während die wirtschaftlichen Veränderungen im 8. Jahrhundert auf die jüdische Gesellschaft in Babylon zur Entstehung der Sekte der Karäer führten, ansonsten aber der jüdische Geschichtskörper als ganzer intakt blieb, kam es in der Reformbewegung des europäischen Judentums im 18. und 19. Jahrhundert zu einer derart umfassenden Reform des Gesetzes, dass „mit dem Sieg der bürgerlich-kapitalistischen Kultur... auch der Geschichtskörper entscheidend verändert“ wurde. Nur beim Chassidismus lässt sich zeigen, „dass tatsächlich der jüdische Geschichtskörper so sehr sein Eigenleben bewahrt hat, dass er im 18. Jahrhundert in einem völlig fremden Gesellschaftskörper, von dem er allein die Zivilisationselemente übernommen hatte, eine gesellschaftliche und kulturelle Bewegung hervorbringen konnte, die völlig dem Kultur- und Gesellschaftskosmos des Judentums entquoll“ (E. Fromm, 1989b, S. 17).

Es versteht sich fast von selbst, dass Fromms Sympathien dem Chassidismus gehörten, nicht nur weil ihm hier die Abgrenzungspraxis seiner konservativen jüdischen Vorfahren wiederbegegnete, sondern auch weil ihm sein Talmudlehrer Rabinkow die Lebenspraxis und das religiöse Ethos des Chassidismus vorlebte. Rabinkow war es auch, der Fromms Interesse für die Frage der „Qualität“ des Religiösen weckte. Hatte Fromm in seiner Dissertation im Grunde bereits die sozialpsychologische Funktion der religiösen Ethosformen erkannt, so war damit noch nicht die Frage beantwortet, die zugleich Fromms eigene orthodoxe Lebenspraxis berührte: Um welche „bewährten“ Ethosformen geht es den konservativen jüdischen Lehrern und wogegen gilt es sich abzugrenzen, um die eigene Identität zu sichern? Worin besteht das „Religiöse“ des religiösen Ethos und was garantiert nun eigentlich das Selbsterleben und den „aufrechten Gang“: das „Religiöse“ oder die Tatsache des ganzheitlich gelebten Ethos oder ein bestimmtes ganzheitlich ge-

lebtes Ethos, das deshalb religiös zu nennen ist, weil es den Menschen sich mit sich, seiner menschlichen und natürlichen Umwelt ganzheitlich identisch erleben lässt.

Sicher gab es für den allseits als „fromm“ apostrophierten Promovenden Fromm noch keinen Zweifel daran, dass das Identitätserleben durch das Religiöse der Ethosformen des jüdischen Gesetzes ermöglicht wird. Noch stärker als von Nobel wurde Fromm von Rabinkows humanistischer Interpretation des jüdischen Gesetzes beeinflusst. In den „Erinnerungen an Raw Salman Baruch Rabinkow“ aus dem Jahre 1971 nennt Fromm Rabinkows Einstellung „radikal humanistisch“: „Für seine Lehre war es ganz typisch, dass er nach der radikal humanistischen Einstellung in der jüdischen Tradition suchte und sie auch fand bei den Propheten, im Talmud, bei Maimonides oder in einer chassidischen Erzählung“ (E. Fromm, 1987a).

Tatsächlich begegnet man in Rabinkows Artikel „Individuum und Gemeinschaft im Judentum“ dieser humanistischen Interpretation der jüdischen Tradition auf Schritt und Tritt. Rabinkow sieht die Autonomie des Menschen tief im Judentum verwurzelt. „Jedermann ist berechtigt und verpflichtet zu sagen: 'Meinetwegen ist die Welt erschaffen' (Sanhedrin, Mischna, Kap. 4), denn jedes menschliche Wesen ist Selbstzweck und ist gleichsam mit der Verantwortung für die gesamte Schöpfung belastet“ (S. B. Rabinkow, 1929, S. 808f.). Angesichts der individuellen Sünde gilt für den Menschen, dass „seiner Erlösung nicht durch eine äußere Macht bewirkt werden (kann), sondern allein durch die ihm als autonomem Wesen innewohnende Kraft, sich über sich selbst zu erheben“ (a. a. O., S. 811). Gegen Ende des Artikels fasst Rabinkow seine humanistische Interpretation des Judentums in ein Zitat von Hillel, das Fromm selbst gerne benutzte, um den Kern seines „Glaubensbekenntnisses“ auszudrücken: „Denn es ist die festeste Überzeugung des jüdischen Menschen, welches Gepräge er auch verraten mag: das Leben ist wert, gelebt zu werden, und jeder ist gut genug, die ihm zuge dachte Stelle in der kontinuierlichen Kette des Lebensprozesses ganz auszufüllen. 'Wenn ich nicht für mich einstehe, wer dann? Doch wenn ich für mich allein bin, was bin ich dann?'“



(Hillel)“ (S. B. Rabinkow, 1929, S. 823).

Was Rabinkow vom jüdischen Menschen aus sagt, hat Fromm später vom Menschen überhaupt mit Hilfe seiner psychoanalytischen und sozialpsychologischen Untersuchungen zu verifizieren versucht. Die Optionen aber, den Menschen in seiner Fähigkeit zur Biophilie, zur Liebe, zur Autonomie, zur produktiven Orientierung, zur Humanität, zur Freiheit, zur Selbstvervollkommnung aufgrund seines Selbststands, zur universalen Bezogenheit aufgrund seiner Individualität, zur Nächstenliebe aufgrund seiner Selbstliebe zu sehen, diese anthropologischen Optionen hat Fromm von Rabinkows humanistischer Sicht des Judentums übernommen.

Die Frage, unter welchen Bedingungen die genannten Fähigkeiten entstehen und sich entfalten und unter welcher Voraussetzung die humanistischen Optionen plausibel sind, wird von beiden, von Rabinkow und Fromm, gleich beantwortet: nur bei einer Lebenspraxis, bei der alle Lebensbereiche und Lebensäußerungen: das Wirtschaften, die Vergesellschaftungsformen und die Wertvorstellungen - das Materielle, das Psychische und das Geistige - von ein und derselben humanistischen Orientierung geprägt werden und darum eine in sich stimmige Einheit bilden, werden sich die humanen Fähigkeiten entfalten und die anthropologischen Optionen als „vernunftgemäß“, das heißt in ihrer „Rationalität“ erweisen.

Rabinkow sieht diese in sich stimmige Lebenspraxis in der jüdischen Lebensgemeinschaft verwirklicht, sofern diese, sich von den anderen Menschengemeinschaften abgrenzend, vom „Prinzip des Bundes mit Gott“ zusammengehalten und durchdrungen wird. „Dieser Bund des jüdischen Volkes mit Gott ist aber nur ein anderer Ausdruck für die das ganze Volksleben auch heute noch umfassende Verfassung des Judentums, für seine Lehre, die durchaus nicht allein in dem, was man gewöhnlich unter Religion versteht, etwa in Glaubensartikeln, Kultvorschriften und religiösen Institutionen, zur Objektivierung gelangt, sondern in allen Formen des Gemeinschaftslebens in ihrer Gesamtheit ... All das, was wir heute als Gesellschaft und Staat oder als Kultur und Religion in Gegensatz zueinander zu bringen pflegen, stand innerhalb des Judentums

nicht in gesonderten Elementen da, vielmehr fand sich hier der Mensch von Anbeginn an in die Totalität der Elemente einer Gemeinschaft hineingeboren, in der die gesonderten Bestandteile nur Verzweigungen eines und desselben Stammes waren: des Bundes mit Gott“ (S. B. Rabinkow, 1929, S. 804 und 800).

Das „Prinzip des Bundes mit Gott“, das die Lebenspraxis der jüdischen Sondergemeinschaft bestimmt und das als „Geist der Religion“ (S. B. Rabinkow, 1929, S. 804) das „Gesetz“ und die „Lehre“ durchdringt, wird von Rabinkow nun aber ganz humanistisch beschrieben: Als Bundesgenosse Gottes „entdeckt sich aber der Mensch als autonomes Wesen... Das autonome Individuum wird so zur unverrückbaren Grundlage der Menschheit, der sittliche Vervollkommnung neben der Gotteserkenntnis das eigentliche Ziel der jüdischen Ethik bildet... Alle Gebote und Verbote der jüdischen Lehre bezwecken einzig und allein die Annäherung an das von der autonomen Ethik gesteckte Ziel und die Beseitigung der sich hierbei in den Weg stellenden Hindernisse“ (a. a. O., S. 807). Ziel der nur durch konservative Abgrenzung ermöglichten spezifisch jüdischen Lebenspraxis ist ein universaler Humanismus in einem Menschheitsbund. Doch dieser kann „nur auf dem Umwege über diese historisch gewordenen, individuell ausgeprägten Sondergemeinschaften erreicht werden“ (a. a. O., S. 805).

Auch für Fromm ist die Bedingung der Möglichkeit für die Entfaltung der dem Menschen eigenen psychischen Kräfte und für die Plausibilität der humanistischen Optionen eine die gesamte Lebenspraxis bestimmende humanistische Orientierung. Garant für eine solche humanistische Lebenspraxis ist für Fromm nicht das im „Gesetz“ der jüdischen Sondergemeinschaft institutionalisierte „Prinzip des Bundes mit Gott“, das alle Lebensbereiche durchdringt, sondern der produktive, biophile, am Sein orientierte Charakter des Menschen, der ebenso wie der „Geist der Religion“ die gesamte Lebenspraxis: die ökonomische, gesellschaftliche, kulturelle, politische, geistige und psychische Struktur bestimmt und der sich wie die jüdische Sondergemeinschaft vom nicht-produktiven, nekrophilen, am Haben orientierten Charakter der kapitalistischen Lebenspraxis



abgrenzen muss. Auch hier gilt: Nur auf Grund einer die andere Existenzweise negierenden und aufhebenden Praxis lässt sich Identität als Einssein mit sich und der natürlichen und menschlichen Umwelt erleben. In den Frommschen Alternativen produktiv - nicht-produktiv, biophil - nekrophil, Haben - Sein spiegelt sich jene Erfahrung wider, die Rabinkow und Fromm damals gemeinsam durch ihre religiöse Lebenspraxis gemacht haben. Sie grenzten sich vom Zeitgeist alternativ ab, um das „autonome Individuum“ (Rabinkow) bzw. die Entfaltung der „psychischen Kräfte produktiver Vernunft, Liebe und Arbeit“ (Fromm) zu ermöglichen, bei deren Praxis die humanistischen Optionen keines ausdrücklichen Beweises mehr bedürfen.

Das religiöse Ethos ist für Fromm kein jüdisches Spezifikum einer konservativen orthodoxen Lebenspraxis mehr. Es ist das Ethos der Produktivität, der Biophilie, des Seins, das deshalb religiös zu nennen ist, weil es den Menschen sich mit sich ganzheitlich erleben lässt.

Vor diesem Hintergrund wird nun aber deutlicher, was Fromm mit seiner humanistisch orientierten Charakterlehre später versucht hat. Er hat eine spezifisch jüdische Lebenspraxis ins Anthropologische gewendet und ins Empirische übersetzt und somit die Determinanten einer religiösen Lebenspraxis humanwissenschaftlich namhaft gemacht. Er hat damit zugleich den humanen Gehalt einer in einer abgegrenzt lebenden Gemeinschaft praktizierten Religiosität durch die Wendung ins Humanwissenschaftliche universalisiert und für alle humanistisch orientierten Menschen kommunizierbar gemacht.

Die Suche nach einer Seelenlehre, die dem gesellschafteten und dem unbewussten Menschen zugleich gerecht zu werden versucht, führte Fromm zur analytischen Sozialpsychologie und zu den Gedanken von Karl Marx, wie diese im Institut für Sozialforschung in Frankfurt rezipiert wurden.

Die Frommsche „Weiterentwicklung“ der Rabinkowschen Einsichten und Erfahrungen lag durchaus auf der Linie der humanistischen Interpretation des Judentums durch Rabinkow. Rabinkow war der letzte Talmudlehrer Fromms. Seine universalistische und humanistische Interpretation des Judentums hat ganz wesentlich dazu beigetragen, dass Fromm den

Schritt aus dem orthodoxen Judentum tat und sich zu einem nicht-theistischen Humanismus bekannte. Induziert wurde dieser persönliche Schritt durch Fromms eigene psychoanalytische Erfahrungen. Sicher wurde die Abkehr von der „religiösen Seelenlehre“ und die Zuwendung zur „psychoanalytischen Seelenlehre“ von ihm als Bruch mit der überkommenen religiösen Lebenspraxis und als ganz neues und anderes Identitätserleben wahrgenommen. Und doch sind die Gemeinsamkeiten beider Seelenzustände und Seelenlehren unübersehbar: Es ist nicht mehr das Gesetz als Ausdruck eines religiösen Ethos, sondern der Charakter, der eine ganzheits- und einheitsstiftende Funktion hat. Es sind nicht mehr die religiösen Ethosformen in Abgrenzung zu den Ethosformen der kapitalistischen Gesellschaft, sondern die produktiven als Alternative zu den nicht-produktiven Charakter-Orientierungen.

Freuds Entdeckung des humanwissenschaftlichen Zugangs zum Unbewussten und das existentielle Erfahren des Unbewussten durch die eigene Psychoanalyse hat bei Fromm eine anthropologische Wende ermöglicht, die das religiöse Interesse zum sozialpsychologischen Interesse werden ließ. Der gemeinsame Nenner beider Seelenzustände und Seelenlehren aber ist die humanistische Grunderfahrung. Das konservative religiöse Ethos der Frommschen Vorfahren und Lehrer hat ein produktives, biophiles, seinsorientiertes Identitätserleben ermöglicht - hat also über die religiösen Ethosformen die humanen Kräfte des Menschen zur Entfaltung gebracht. Deshalb konnte das religiöse Ethos humanistisch interpretiert werden.

3. Fromms Erkenntnis pathologischer Ideale in der Gegenwart

Fromms Analyse des Gesellschafts-Charakters setzt ein psychoanalytisches Verständnis menschlichen Verhaltens voraus. Damit ist gemeint, dass das konkrete Verhalten der Menschen von bewussten und unbewussten, energiegeladenen Kräften determiniert wird. Das, was einen Menschen antreibt, so und nicht anders zu handeln - seine reflektierten und vorreflexen Handlungsideale - faßt Fromm mit



dem Begriff der Charakterorientierung und der aus ihr resultierenden Charakterzüge (vgl. E. Fromm, 1947a, GA II, und 1973a, GA VII). Insofern eine Charakterorientierung für das psychische Wachstum des Menschen hinderlich ist, nennt er sie nicht-produktiv. Die aus ihr resultierenden Teilstrebungen und Charakterzüge lassen sich im Blick auf das konkrete Handeln als pathologische Leitbilder und Ideale verstehen.

a) Das autoritäre Ideal

In der bisherigen Rezeptionsgeschichte der Frommschen Sozialpsychologie hat sicherlich die Analyse der autoritären Charakterorientierung die größte Bekanntheit erlangt. In den dreißiger Jahren entwickelt und systematisch in seinem ersten Buch *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a) vorgestellt, hat Fromm mit der Erforschung des autoritären Charakters nicht nur eine sozialpsychologische Analyse des Faschismus und Nationalsozialismus geliefert, die noch immer Gültigkeit hat, sondern auch die Autoritätsgläubigkeit in Kirche, Staat, Militär, Schule, Wissenschaft usw. nachhaltig als pathologisches Ideal demaskiert. Diese Kritik trifft aber nicht nur die autoritäre Grundorientierung, sondern auch die aus ihr resultierenden Charakterzüge, die ja für den autoritären Menschen die Funktion von handlungsleitenden Idealen haben. Der autoritäre Charakter tritt immer mit einer sadistischen Grundstrebung auf, andere und sich selbst beherrschen zu wollen und zugleich mit einer (oft nicht in gleicher Weise erkennbaren) masochistischen Grundstrebung, sich im Umgang mit anderen unterwerfen zu wollen bzw. im Hinblick auf den Umgang mit sich selbst sich selbst verleugnen zu wollen.

Der autoritäre Charakter mit seiner Grundstrebung zu herrschen und sich zu unterwerfen resultiert aus einer *sozialökonomischen Situation*, die durch (staats-)kapitalistische Eigentums- und Machtverhältnisse sowie durch autoritäre und hierarchische Gesellschaftsstrukturen gekennzeichnet ist. Jemand, der Macht hat, kann andere sich unterwerfen und zum Gehorsam zwingen. Am ausgeprägtesten war diese autoritäre Struktur im politischen Be-

reich im Absolutismus, im preußischen Staat und in Diktaturen wie etwa dem Dritten Reich oder in den Staaten des real existierenden Sozialismus. Autoritäre Strukturen sind immer durch Herrschaft gekennzeichnet: Der eine beherrscht den anderen, wobei es eine klare Hierarchie der Macht gibt. Wer immer jemanden über sich hat, muss sich dieser Macht beugen. Wer noch jemand unter sich hat, kann diesem befehlen und über ihn Macht ausüben. Für alle im Mittelbereich gilt: nach oben buckeln, nach unten treten.

Die für die autoritäre Orientierung typischen Charakterzüge sind immer dann pathologische Ideale, wenn in ihnen die sado-masochistische Psychodynamik der autoritären Orientierung zum Ausdruck kommt: Stehen die Ideale der Unterwürfigkeit, Selbstlosigkeit, Ergebenheit, Dankbarkeit, Pflichterfüllung, Autoritätsbewunderung bzw. die Ideale von Allwissenheit, Übermenschentum, imperialer Gewalt, Unfehlbarkeit, Herrschaft, Selbstbeherrschung, Bevormundung usw. im Dienste der autoritären Logik, dann haben sie eine hemmende und verkrüppelnde Wirkung auf den Menschen, weil sie eine pathologisierende Wirkung haben.

Diese Andeutungen zur autoritären Charakterorientierung mögen an dieser Stelle genügen. Fromm hat eine ganze Reihe solcher nicht-produktiver Charakterorientierungen aufgedeckt und in ihrer Psychodynamik analysiert (vgl. die systematisierende Darstellung in R. Funk, 1995, S. 30-73). Für die Industriestaaten der Gegenwart haben die Marketing-Orientierung und die nekrophile Orientierung die größte Bedeutung, weshalb deren pathologische Ideale erwähnt werden sollen.

b) die Ideal des Marketing

Die Psychodynamik des Marketing-Charakters (vgl. E. Fromm, 1947a, GA II, S. 47-56, sowie 1976a, S. 374-378) weist eine gewisse Verwandtschaft zum autoritären Charakter auf. Bei beiden gibt es auch ein Gegenüber, auf das er völlig angewiesen ist, dem er sich zu übergeben hat und das über das eigene Heil entscheidet. Dieses Gegenüber ist aber keine in Personen oder Institutionen verkörperte



FUNK-Online

Autorität, sondern die anonyme und sich permanent verändernde Autorität des Marktes, der Erwartung, die Autorität dessen, was „man“ eben tut. Wenn aber die Autorität anonym ist, dann macht es auch wenig Sinn, ihr gefallen zu wollen oder sich ihr dankbar und unterwürfig zu ergeben bzw. sich dauerhaft an sie binden zu wollen.

Mit der Veränderung von der offenen zur anonymen Autorität kommt es zu einer wesentlichen Veränderung der charakterologischen Grundorientierung: Nicht Unterwerfung ist gefragt, mit der man seine ureigensten Kräfte auf die bewunderte Autorität projiziert, sondern Anpassung an die Nachfrage auf dem Markt. Die Fähigkeit zur Anpassung setzt aber die Fähigkeit voraus, sich in seinem Eigensein negieren und aufgeben zu können. Nur wer sein Eigensein zur Disposition stellen kann und verkäuflich ist, zeigt die Flexibilität, die auf dem Markt verlangt wird.

Mit dem Verlust eines Identitätserlebens einher geht eine existentielle Abhängigkeit vom Markt, vom Konformismus, von dem, wie „man“ sich verkaufen und vermarkten kann. Das „Man“ ist dann die einzige Autorität. Dieses „Man“ kann viele Gesichter haben. „Es ist der Profit, die wirtschaftliche Notwendigkeit, der Markt, der gesunde Menschenverstand, die öffentliche Meinung, das, was ‘man’ tut, denkt, fühlt.“ (E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 110.) Durch die Anpassung an das „Man“ hört „der einzelne auf, er selbst zu sein. Er ‘adoptiert’ völlig das Persönlichkeitsmodell, das ihm seine Kultur anbietet, und wird deshalb genau wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten.“ (E. Fromm, 1941a, GA I, S. 325.)

Je stärker die Erfordernisse des Marktes das gesellschaftliche, kulturelle und politische Leben dominieren, desto bedeutsamer wird bei der Marketing-Orientierung die Distanz fordernde Flexibilität und Unverbindlichkeit. Eben weil die wirtschaftliche Produktion heute nur noch auf Gewinnmaximierung ausgerichtet ist und durch permanente Produktverbesserungen und Neuentwicklungen in Gang gehalten werden muss, braucht es den ungebundenen und flexiblen Verkäufer und Konsumenten. Der Konformismus zeigt sich heute deshalb in erster Linie in den pathologischen Idealen, sich un-

verbindlich und flexibel den Markterfordernissen anpassen zu können.

Eigentlich kann man beim Marketing-Charakter gar nicht von Charakterzügen sprechen, weil damit immer dauerhafte und unverwechselbare Eigenschaften des Betreffenden bezeichnet werden. Eben solche Eigenschaften wären dem Marketing-Charakter nur hinderlich. Was er sucht, sind Rollen, die seinen Tauschwert erhöhen, in die man hinein- und herausschlüpfen kann und die man sich wie ein Verhalten aneignet und wieder ablegt. Für den Marketing-Charakter sind deshalb neben Flexibilität und Anpassungsfähigkeit auch Mobilität, Opportunismus und Relativismus Ideale. Prinzipien wären nur hinderlich; sich „rüberbringen“ können, ist alles; entscheidend ist, dass man sich richtig anbietet und verkauft; es gibt keine bleibenden Werte oder gar Werte an sich; Werte lassen sich statistisch oder durch die Verkaufszahlen (Bestsellerlisten) ermitteln.

Der Zwang, am Markt erfolgreich zu sein, führt zu den pathologischen Idealen des Leistungsdenkens und Erfolgsstrebens: es muss immer etwas herauskommen; es muss sich rechnen; Rentabilitätsberechnungen und Effizienzkontrolle sind auch auf den Menschen und die Beziehungen, die man pflegt, anzuwenden; man darf nie den Markt aus dem Auge verlieren, sonst ist man „out“ und ein Versager. Ermöglicht die Abkehr von autoritären Strukturen in der Marktwirtschaft die Ausbildung der Haltung der Toleranz, so ist deren Kehrseite eine pathologische Gleichgültigkeit: es interessiert weder, woher jemand kommt, noch welche schulische und akademische Vorbildung er hat, noch interessieren die Folgen des Handelns und was sein wird; Vergangenheit und Zukunft sind bedeutungslos, „egal“; es interessiert nur, ob jemand ein „Erfolg“ ist und sich behaupten kann.

c) Das nekrophile Ideal

Von Fromm Anfang der sechziger Jahre als eigene Grundstrebung des modernen Menschen entdeckt, harret das nekrophile Ideal noch immer seiner Rezeption, und dies vor allem deshalb, weil es weitgehend verdrängt und verleugnet wird, also unbe-



wusst ist. Ich möchte auf dieses pathologische Ideal der Moderne und besonders der Postmoderne deshalb abschließend etwas ausführlicher eingehen.

Das Zwanzigste Jahrhundert zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass der Mensch mit Hilfe der atomaren Energie erstmals in seiner Geschichte das Leben auf der Erde auslöschen kann, sondern auch durch eine bisher unbekannte Brutalisierung der Kriege, durch den Terrorismus und durch den bewusst geplanten Völkermord, wie er von den Deutschen mit der systematischen Ausrottung der Juden seinen Anfang nahm. Es gibt eine Aggression, die weder im Dienste des Lebens steht noch zu sonst etwas gut ist. Man will mit ihr weder jemanden in seine Gewalt bringen, noch ihn ausbeuten, berauben, bevormunden, versklaven, bekämpfen, links liegen lassen. Keiner dieser möglichen Zwecke von Aggression wird bei der nekrophilen Aggression verfolgt. Diese zerstört vielmehr um der Zerstörung willen, ist gewalttätig aus der Faszination für zerstörerische Gewalt. Im Umgang mit anderen bricht sich die Grundstrebung Bahn zu zerstören. Sie hat auch im Umgang mit sich selbst nur das eine Ziel: sich selbst zu zerstören.

Fromm definiert die Nekrophilie „als das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Lebloses umzuwandeln; zu zerstören um der Zerstörung willen; sie zeigt sich im ausschließlichen Interesse an allem, was rein mechanisch ist. Es ist die Leidenschaft, lebendige Zusammenhänge mit Gewalt entzweizureißen.“ (E. Fromm, 1973a, GA VII, S. 301.) Die Nekrophilie „tritt notwendigerweise als Folge eines gehemmten Wachstums“ auf (a. a. O., S. 332).

Die Nekrophilie als leidenschaftliche Grundstrebung richtet sich gegen das Leben selbst. Erst in der Reflexion der Eigengesetzlichkeit des Lebens lässt sich die Psychodynamik des nekrophilen Ideals im Umgang mit anderen und mit sich erkennen (vgl. E. Fromm, 1964a, GA II, S. 179-198; 1973a, GA VII, S. 295-334; 1991b, S. 125-130). Wesensmerkmale des Lebens sind: (1) Leben ist etwas Lebendiges; (2) Leben hat die Tendenz, zu wachsen; (3) Leben ist nur möglich als unmittelbarer, gegen-

wärtiger Vollzug; (4) Leben ist etwas Ganzheitliches, das nur als zusammenhängende, ganzheitliche Größe begriffen werden kann; (5) Leben hat die Tendenz, sich zu erhalten.

(1) Leben ist etwas Lebendiges. Darum sucht der Nekrophile das Leblose und Tote und das, was in diesen Zustand übergeht bzw. von ihm in diesen Zustand gebracht werden kann. Er ist von Mord und Totschlag fasziniert: wenn er „live“ miterleben kann, wie jemand - möglichst hinterlistig und brutal - umgebracht wird oder wie ein Unglück, ein Unfall passiert, bei dem Menschen und Autos zerfetzt werden. Er liebt die Zerstörung um ihrer selbst willen und das Töten aus Lust am Töten. Für den Nekrophilen ist „die größte menschliche Leistung nicht die Erzeugung, sondern die Zerstörung von Leben“ (E. Fromm, 1964a, GA II, S. 181). Gewaltanwendung ist dem Nekrophilen „keine ihm von den Umständen aufgezwungene, vorübergehende Handlung - sie ist seine Art zu leben“ (a. a. O.). Darum ist er offen oder insgeheim von Gewalt fasziniert. Er fühlt sich von Gewaltvideos, Kriegsberichten, Kriminalfilmen, Gerichtsprotokollen, Katastrophen- und Sensationsmeldungen angezogen und schlägt mit ihnen die Zeit tot.

Besonders eindrücklich zeigt sich das nekrophile Ideal in der offenen Gewalttätigkeit jugendlicher Gruppen, insbesondere der Hooligans und Skins. Gewalt - so geben sie unumwunden zu, ist die einzige Aktionsweise, bei der „noch 'was los“ ist. Die Fußballspiele der Bundesliga sind der wöchentliche Höhepunkt; dazwischen kann man S-Bahnwagen schrotten, Ausländer kaltmachen, ein Asylantenheim abfackeln, wehrlose Jugendliche zusammenschlagen, Bullen das Fürchten lehren. Das Leben ist so tot, dass nur noch gewalttätige „Action“ das Gefühl vermitteln kann, dass etwas los ist. Mitglieder gewalttätiger Gruppen geben im Monat durchschnittlich 500 DM für Reisekosten aus, um zu jenen Stätten fahren zu können, wo was los gemacht wird.

Nekrophilie zeigt sich aber auch in latent gewalttätigen Leidenschaftlichkeiten: im zwanghaften Bemühen nach Reinlichkeit, nach sauberen Lösungen, nach glasklaren Verhältnissen. Die reinliche



Hausfrau wird von einer Feindseligkeit gegen das Leben angetrieben, wenn sie dem WC die ganze „Frische“ jener Vernichtungsmittel angedeihen lässt, die auch noch die kleinste Mikrobe tötet. Und sie preist sich glücklich und darf ein gutes Gewissen haben wegen ihrer porentief reinen und weißen Weste. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Umweltschädigung, der Vergiftung der Böden und Flüsse ist angesichts unseres Wissens darum nicht mehr anders zu deuten als ein latenter Zerstörungswunsch.

Die offene, und mehr noch die latente Gewalttätigkeit zeigt sich auch in vielen Symptomen gewalttätigen Umgangs mit sich selber: bei den meisten Suchtformen - von der Drogenabhängigkeit über den Alkoholismus, das Zigarettenrauchen bis zur Arbeitssucht - ist die Lust an der Selbstschädigung unverkennbar; die Raserei im Verkehr oder etwa das Verkehrsverhalten bei Nebel kann kaum anders als eine Form von russischem Roulett verstanden werden; das Nicht-Wahrnehmen von Vorsorgeuntersuchungen zur Früherkennung von Krebs lässt sich ebenso als Ausdruck gewalttätigen Umgangs mit sich selbst deuten wie die hohe Bereitschaft zur Suizidalität.

(2) Leben hat die Tendenz, zu wachsen. Darum sind Wachstum und Lebendigkeit für den Nekrophilen bedrohlich und daher wird er von allem angezogen, was nicht wachsen kann: das Ding, die Sache, das Mechanische. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Verdinglichungstendenz des Nekrophilen steht sein Bemühen, qualitative Erfahrungen zu quantitativen Größen zu machen. Lässt sich das Leben quantifizieren, verliert es seine Bedrohlichkeit und wird zu einer berechenbaren Größe. Der Nekrophile liebt die Gewissheit, baut auf Gesetz und Ordnung, hält sich an den toten Buchstaben und schätzt die Lebensversicherung als todsicheren Gewinn. Berechenbarkeit ist die Eigenschaft von toten Dingen. Darum ist sie bei der Bestimmung von sachhaften Zusammenhängen nützlich und sinnvoll. Als zentraler Wert im Lebensvollzug wie in der Politik ist sie aber zerstörerisch und deshalb ein pathologisches Ideal.

Menschliches Leben ließe sich weitaus besser handhaben, wenn es nicht dem Unberechenbarsten

ausgeliefert wäre: den Gefühlen. Im Umgang mit sich selbst meidet der Nekrophile deshalb die Gefühle als etwas Irrationales, verlässt sich auf seinen Sachverstand, beugt sich den Sachzwängen, achtet peinlich genau auf die Wertfreiheit (Gefühlsfreiheit) seiner Wissenschaft, überlässt den Affektbereich den Geisteskranken und Neurotikern, notfalls noch dem Pfarrer bei der Hochzeit und am Grab, vertraut auf seinen Kopf und seine cerebralen Ableger in Form von Computern und Datenbanken und sieht im überrigen das Unberechenbare im affektbesessenen Feind oder im Ehepartner.

(3) Leben ist nur möglich als unmittelbarer, ganzheitlicher, gegenwärtiger Vollzug. Darum meidet das nekrophile Ideal jede Unmittelbarkeit und Nähe der Bezogenheit. Die panische Angst vor Nähe und Unmittelbarkeit lässt den Nekrophilen jede Erfahrung von Gegenwärtigkeit vermeiden und sein Heil in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen statt im gegenwärtigen Vollzug. Er sichert seine Existenz mit dem Beständigen, woran er sich festhalten kann und das er reproduzieren, imitieren, restaurieren kann. Je älter, desto besser und wertvoller. Nostalgie ist „in“. Wer nicht in dem Toten der Vergangenheit Zuflucht nimmt, der flieht in einen futuristischen Zukunftsglauben, der ganz und gar von dem bestimmt ist, was einmal gewesen sein wird. Der Student wird erst zu leben anfangen, wenn er eine Stelle gefunden haben wird; die Kinder sind erst liebenswert, wenn sie aus dem Größten heraus sein werden, und der beruflich Arbeitende glaubt ernsthaft, erst richtig zu leben anzufangen, wenn er die Pensionierungsgrenze erreicht haben wird. Das gegenwärtige Verweilen birgt nur die Gefahr der Langeweile in sich. Darum darf es keine Verweildauer geben. Der Nekrophile liebt das schnell Vergehende, die hohe Geschwindigkeit, das Schnellebige, die Kurzweil, das je Neue und Aktuelle, das die Garantie bietet, von der nächsten Aktualität überrollt zu werden.

(4) Leben ist etwas Ganzheitliches, das nur als zusammenhängende, ganzheitliche Größe begriffen werden kann. Darum zeigt der Nekrophile immer die Tendenz, das Ganze zu zergliedern, zu atomisie-



FUNK-Online

ren, zu sezieren. Lebenszusammenhänge werden nur noch perspektivisch, monokausal, asystemisch zu erfassen versucht. Gesucht werden Facharbeiter, Spezialisten. Der Arbeitsprozess wird so lange in kleinste Einheiten aufgeteilt, bis sich nur noch der Computer einen Überblick verschaffen kann. Die Verantwortung lässt sich dann immer der anderen Abteilung zuschieben, die eine Hand weiß nicht mehr, was die andere tut, und jeder wäscht sich die Hände in Unschuld. Im Umgang mit sich selbst nimmt der Mensch sich auch nur noch perspektivisch wahr: als Nur-Körper, als Nur-Intellekt, als Nur-Gefühl; er erlebt sich selbst nur noch funktional: in seiner Gebärfunktion oder in seiner Verkaufsfunktion usw.

(5) Leben hat die Tendenz, sich zu erhalten. Darum wird der Nekrophile von Verfall, Verwesung, Sterben und Tod angezogen. Nekrophilie äußert sich gerne in einem Angezogenensein von allem, was mit dem vergänglichen, sterbenden Leben zu tun hat oder mit dem Tod. Das besondere Interesse gilt im Umgang mit anderen und mit sich selbst allen Formen von Krankheiten, am liebsten von schleichen- den und heimtückisch zerstörerischen Krankheiten sowie Berichten darüber. Aber auch der Tod und alles, was an ihn erinnert (der Friedhof, Grabsteine, Skelette, Reliquien, Totengedenktage, Erinnerungsstücke von Toten, die Frage des Lebens nach dem Tode, Berichte von klinisch bereits Gestorbenen usw.) haben eine ungeheure Anziehungskraft. Für das nekrophile Ideal ist der Tod und vor allem das Tote wirklich süß und eine Labsal.

Der Umgang mit den anderen und mit der Welt ist beim nekrophilen Charakter immer durch die Lust am Zerstören bzw. am Zerstörten bestimmt. Denn nur so vermag der Nekrophile die größtmögliche Distanz für sein Streben, mit der Welt in Beziehung zu treten, herzustellen. Wenn die Menschen und Gegenstände tot, vernichtet, unbrauchbar sind oder gemacht werden können, kann keine bedrohlich erlebte Nähe mehr aufkommen, dann ist er der unangefochtene Herr über Leben und Tod.

Der Umgang mit sich selbst ist gekennzeichnet

durch Gefühle der Allmacht, Gewalt, Brutalität, Überlegenheit, des Alleinseins, der Unangreifbarkeit, zugleich aber auch durch Leblosgkeit, Leere, tödliche Langeweile, Lethargie, Phantasielosigkeit, Unbezogenheit und panische Angst vor dem Leben. Sobald etwas bei ihm oder bei einem anderen zu wachsen beginnt, muss es im Keim erstickt und mit der Wurzel ausgerottet werden. Nur im Vernichtenkönnen und im Umgang mit dem Toten, das ganz in seiner Macht liegt, erlebt er sich selbst.

Der nekrophile Mensch zeichnet sich durch eine spezifische Art der Aneignung von Gütern aus: Sein leidenschaftliches Ideal ist das Verbrauchen und Vernichten. Diese Eigenart der Aneignung wurde zwar von Fromm selbst nicht ausformuliert, ergibt sich aber aus der von ihm beschriebenen Psychodynamik. Ähnlich wie bei der Marketing-Orientierung stellt sie eine Form im Umgang mit den Gütern dar, bei der die leidenschaftliche Strebung nicht auf eine wirkliche Aneignung zielt, sondern sich als Trieb zu vernichten und zu verbrauchen zeigt, damit etwas weg- und zunichte gemacht ist.

In dem Maße, wie sich die Nekrophilie beim einzelnen als Folge ungelebten und vereitelten Lebens bildet, hat sie gesellschaftliche Ursachen und ist das Ergebnis eines Identifizierungsprozesses mit den Erfordernissen einer Produktionsweise und Arbeitsorganisation, die um der größeren wirtschaftlichen Effizienz willen alles maschinell, dinglich, sachlich, berechenbar gestalten muss und deshalb auch mit dem Menschen nur noch als einer quantifizierbaren ökonomischen Größe rechnet.

Die Lust zu vernichten und zu verbrauchen resultiert hier nicht aus der Notwendigkeit, das im Übermaß Produzierte auch absetzen und verbrauchen zu müssen, sondern aus dem das Produktionsgeschehen bestimmenden Diktat, alles Lebendige, Offene, Unberechenbare auszuschalten. Wer auf Schritt und Tritt damit konfrontiert wird, dass das Lebendige und Subjektive ausgeschaltet werden muss, der identifiziert sich mit dieser ökonomischen Notwendigkeit und sucht selbst mit Leidenschaftlichkeit, alles Lebendige in etwas Totes zu überführen. Als Form der Aneignung zeigt sich dieses pathologische Ideal im Verbrauchen und Vernichten: im Abfall produzieren und Müll machen, im Geld



ausgeben müssen, im Schulden machen müssen, im Unbrauchbarmachen, in der Lust am Aufbrauchen, Leermachen, Zunichtemachen, in der Verschwendungssucht, in der Kaufsucht, in der Zerstörungssucht usw.

Der Gedanke mag absurd sein, dass jemand kauft und konsumiert, um Totes zu produzieren, zu zerstören, zu verbrauchen und damit zu vernichten; das faktische Verhalten vieler Menschen heute kann dennoch nicht anders gedeutet werden. Dabei ist der Wunsch zu vernichten und zu verbrauchen vielfältig rationalisiert, denn das pathologische Ideal des Verbrauchers von heute ist weitgehend unbewusst.

Das zuletzt ausgeführte Beispiel pathologischer Ideale macht zugleich deutlich, dass die Metapher vom aufrechten Gang nur noch begrenzt die tatsächliche Gefährdung des modernen Menschen beschreibt. Der aufrechte Gang sichert das Humane am besten gegen das autoritäre Ideal und seine Ausfaltungen. Bereits beim Ideal des Marketing-Menschen vermag die Rede vom aufrechten Gang das Humanum nicht mehr treffend zu kontrastieren, denn die gegenwärtige Marktwirtschaft führt zum Ausverkauf des Menschen und zu seinem Identitätsverlust. Der Autoritäre versuchte immerhin noch das Humane in der Projektion auf die Autorität zu sichern. Beim nekrophilen Ideal geht es nicht mehr um die Gefährdung des aufrechten Gangs oder des Identitätserlebens, sondern um die Gefährdung des Lebens, allen Lebens überhaupt.

Fromms Sozialpsychologie ist nicht ohne seine geistige und spirituelle Beheimatung im Judentum und dessen gelebtem Humanismus zu begreifen. Aus diesen Quellen schöpfend gelang es ihm mit seiner letzten großen sozialpsychologischen Entdeckung, der Nekrophilie, die Shoa der Juden als Mahnmal für die Menschheit zu begreifen, denn mit dem nekrophilen Ideal droht der ganzen Menschheit und allem Leben die Shoa.

Literaturnachweise

Fromm, E.: *Gesamtausgabe* (GA), herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1980/81 (Deutsche Verlagsanstalt); München 1989 (Deutscher Taschenbuch

Verlag):

- 1932a: „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus“, GA I, S. 37-57.
- 1932b: „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie“, GA I, S. 59-77.
- 1936a: „Sozialpsychologischer Teil“, GA I, 139-187.
- 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom)*, GA I, S. 215-392.
- 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (Man for Himself)*, GA II, S. 1-157.
- 1949c: „Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis des Kultur“, GA I, S. 207-214.
- 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society)*, GA IV, S. 1-254.
- 1962a: *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud (Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud)*, GA IX, S. 37-157.
- 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil)*, GA II, S. 159-268.
- 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness)*, GA VII.
- 1976a: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (To Have Or to Be?)*, GA II, S. 269-414.
- 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, herausgegeben von Wolfgang Bonss, GA III, S. 1-230.
- 1987a: „Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow“, in: L. Jung (Ed.), *Sages and Saints* (The Jewish Library: Vol. X), Hoboken (Ktav Publishing House, Inc.) 1987, S. 99-105.
- 1989b: *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums. Dissertation von 1922*, herausgegeben und bearbeitet von Rainer Funk und Bernd Sahler (Schriften aus dem Nachlaß, herausgegeben von Rainer Funk, Band 2), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1989.
- 1991b: *Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen* (Schriften aus dem Nachlaß, herausgegeben von Rainer Funk, Band 6), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1991.
- 1992e: „Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1937)“, in: E. Fromm, *Gesellschaft und Seele. Beiträge zur So-*



FUNK-Online

- zialpsychologie und zur psychoanalytischen Praxis* (Schriften aus dem Nachlaß, herausgegeben von Rainer Funk, Band 7), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1992, S. 23-97.
- 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) 1978; engl.: *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, New York (Crossroad/Continuum) 1982.
- 1983: *Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt Bildmonographie 322, Reinbek (Rowohlt Taschenbuch Verlag) 1983; Übersetzungen ins Spanische, Japanische, Tschechische, Russische.
 - 1987: „Von der jüdischen zur sozialpsychologischen Seelenlehre. Erich Fromms Weg von der einen über die andere Frankfurter Schule,“ in: R. Sesterhenn (Ed.), *Das Freie Jüdische Lehrhaus - eine andere Frankfurter Schule* (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich (Verlag Schnell & Steiner) 1987, S. 91-108.
 - 1988: „Die jüdischen Wurzeln des humanistischen Denkens von Erich Fromm“, in: *Erich Fromm. Zu Leben und Werk*. Referate des Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno, Tübingen (Privatdruck) 1988, 16 S.
 - 1992: „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, Münster (Lit-Verlag) 1992, S. 133-152.
 - 1995: „Der Gesellschafts-Charakter: ‘Mit Lust tun, was die Gesellschaft braucht’“, in: Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft (Hrsg.), *Die Charaktermauer. Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1995, S. 17-73.
- Rabinkow, S. B., 1929: „Individuum und Gemeinschaft im Judentum“, in: *Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre*, herausgegeben von Th. Brugsch und F. H. Lewy, Band 4: *Soziologie der Person*, Berlin und Wien (Urban und Schwarzenberg) 1929, S. 799-824.