
SCHRIFTEN DES SIGMUND-FREUD-INSTITUTS

Herausgegeben von
Marianne Leuzinger-Bohleber und Rolf Haubl

REIHE 3
Psychoanalytische Sozialpsychologie

Herausgegeben von
Rolf Haubl und Hans-Joachim Busch

BAND 1
Spuren des Subjekts
Positionen psychoanalytischer Sozialpsychologie

Hans-Joachim Busch (Hg.)

Spuren des Subjekts

Positionen psychoanalytischer
Sozialpsychologie

Vandenhoeck & Ruprecht

B+

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 10: 3-525-45404-X
ISBN 13: 978-3-525-45404-6

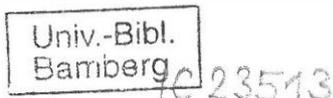
Umschlagabbildung: Detailansicht der Albertina in Wien.

© 2007, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.
Internet: www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile
sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen
als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages
öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch
bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.
Printed in Germany.

Schrift: Minion
Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.



Inhalt

Vorwort 7

Theoretische Traditionen und Verbindungen

Hans-Joachim Busch
Psychoanalytische Sozialpsychologie in Frankfurt –
eine Tradition und ihre Zukunft 13

Johann August Schüle
Psychoanalyse und Soziologie –
Schwierigkeiten eines sinnvollen Diskurses 55

Robert Heim
Paradoxien des Genießens. Einige Konstellationen
zwischen Lacan und Adorno 81

Untersuchungsfelder

Rolf Haubl
Be cool! Über die postmoderne Angst, persönlich
zu versagen 111

Hans-Jürgen Wirth
Sozial-Charakter, kulturelles Gedächtnis
und kollektives Trauma 134

■ Rolf Haubl

Be cool! Über die postmoderne Angst, persönlich zu versagen

In identitätstheoretischer Perspektive wird die gesellschaftliche Transformation im 20. Jahrhundert bevorzugt als Übergang von einem »innengeleiteten« zu einem »außengeleiteten« Gesellschaftscharakter beschrieben. David Riesman (1950) prägt dazu eindrucksvolle technische Metaphern, wenn er die normativen Orientierungsleistungen des »innengeleiteten« Gesellschaftscharakters mit einem »Kreiselkompass«, die des »außengeleiteten« dagegen mit einem »Radarschirm« vergleicht: Jener verfolgt gradlinig sein ein für alle Mal feststehendes Ziel, das ihm die Prinzipien seines Gewissens vorgeben; dieser manövriert stets nur an wechselnden und aus seiner Sicht zufällig aufleuchtenden Hindernissen vorbei, auf welchen Kurs er dadurch auch immer gerät; mithin bestimmen nicht Prinzipien, sondern Gelegenheiten seine Lebensführung.

■ Identität als Projektmanagement

Im Werthorizont von Riesman und seinen Epigonen erscheint der »außengeleitete« Gesellschaftscharakter als zivilisatorischer Rückschritt. Allerdings muss man sich fragen, inwieweit diese Zeitdiagnose nicht einer retrospektiven Heroisierung des bürgerlich-patriarchalen Subjekts geschuldet ist. Die häufige Diffamierung des »außengeleiteten« Gesellschaftscharakters lässt dies vermuten. Und ein Großteil der Versuche, das weitere Schicksal des »außengeleiteten« Gesellschaftscharakters für die spätbürgerliche/postmoderne Gesellschaft zu bestimmen, zeigt eine entsprechende Voreingenom-

menheit: ob als »Marketing-Charakter« (Fromm 1947, S. 47ff.), als »Proteus-Mensch« (Lifton 1971), als »Momentpersönlichkeit« (Mitscherlich 1963, S. 276), als »Neuer Sozialisationstyp« (Ziehe 1975), als »minimales Selbst« (Lash 1984), als »leeres Selbst« (Cushman 1990), als »saturiertes Selbst« (Gergen 1991) oder als »flexibler Mensch« (Sennett 1998).

Bei allen Typisierungsversuchen schwingt mit, Zeuge eines beklagenswerten, weil unersetzlichen Verlustes zu sein. Die »klassische« Moderne löst sich auf und mit ihr die Einheit des Subjekts. Im Rahmen der Spiegelmetaphorik, die für das Abendland als Leitmetaphorik der Identitätsbildung gelten darf (vgl. Haubl 1991), gleicht diese Situation einem gesprungenen »Hohlspiegel«: Jede Scherbe gibt ihre eigene Gesamtperspektive wieder, »ohne daß die von Rissen und Sprüngen feinmaschig zergliederte, in ihre Bestandteile zerfallende Spiegeloberfläche aus sich heraus noch ein gemeinsames Bild erzeugen könnte« (Beck 1983, S. 57). Nun bliebe abzuwarten, welche Auswirkungen diese Veränderung des Gesellschaftscharakters für die Gesellschaft und ihre Mitglieder tatsächlich bringt. An Gelassenheit aber fehlt es allzu oft. Und deshalb geraten viele Beschreibungen psychopathologisch:

»Diese Fragmentierung der Selbstbilder entspricht einer Vielfalt inkohärenter und unverbundener Beziehungen. Diese Beziehungen zerren uns in unzählige Richtungen und laden uns ein, eine solche Vielfalt an Rollen zu spielen, daß gerade das Konzept eines »authentischen Selbst« mit erkennbaren Merkmalen aus dem Gesichtsfeld entschwindet. Das voll saturierte Selbst wird so zu überhaupt keinem Selbst« (Gergen 1991, S. 7).

Gut, dass es auch Typisierungsversuche gibt, in denen die Entmachtung des bürgerlich-patriarchalen Subjekts als Befreiung von Identitätszwängen erscheint. Dazu gehören die »Bastelmentalität« (Gross 1985) und die »Patchwork-Identität« (Keupp 1989, S. 63ff.). Beide rekurren auf eine sozialstrukturelle Freisetzung der Mitglieder der spätbürgerlichen/postmodernen Gesellschaft aus tradierten Lebensformen. Diese gesellschaftliche Individualisierung, die nicht mit einer Individuation aufseiten des Subjekts gleichgesetzt werden darf, führt zu einer Vermehrung individueller Lebensstil-Optionen. Immer aber sind es »riskante Freiheiten« (Beck u. Beck-Gernsheim 1993), die sich den Gesellschaftsmitglie-

dern bieten – riskant deshalb, weil nie sicher ist, ob ein frei gewählter Lebensstil tatsächlich soziale Anerkennung findet. Wer frei wählt, ergreift eine Chance, trägt aber auch das Risiko einer möglichen gesellschaftlichen Marginalisierung, wenn die soziale Anerkennung ausbleibt. Insofern verläuft das Leben von immer mehr Gesellschaftsmitgliedern nicht länger nach Plan, sondern wird zu einem »individuellen Projekt« (Kohli 1986, S. 185).

■ Das Konzept des Gesellschaftscharakters

Eine produktive Auseinandersetzung mit der Frage nach dem postmodernen Gesellschaftscharakter (vgl. Funk 2005) muss sich zunächst methodisch vergewissern, wobei Erich Fromm das Konzept des Gesellschafts- beziehungsweise Sozialcharakters vorgibt: In Fromms Anthropologie muss der Mensch eine Reihe von Grundbedürfnissen befriedigen, zu denen auch ein gleichsam übergeordnetes »Bedürfnis nach einer Charakterstruktur« (Fromm 1973, S. 227) gehört. Dieses Bedürfnis resultiert aus der Instinktentbindung des Homo sapiens. Die fehlenden Instinkte werden durch den Charakter ersetzt. Ihm kommt die Funktion zu, die Energien von Menschen so auszurichten, dass dauerhafte Orientierungen möglich werden. Sozialisationstheoretisch betrachtet entstammen diese Orientierungen der Auseinandersetzung der Individuen mit den strukturellen Zwängen der Gesellschaft, in der sie leben, wobei diese Zwänge ihrerseits wiederum mehr oder weniger personal vermittelt sind. In dieser Auseinandersetzung entwickelt jedes Individuum einen Individualcharakter und einen Gesellschaftscharakter.

Was der Gesellschaftscharakter ist, expliziert Fromm auf verschiedene Weise: Zum einen meint er damit die psychischen Merkmale, die bei allen Mitgliedern einer Gesellschaft gleich sind. Er stellt sich vor, dass die in einer Gesellschaft beobachtbaren Merkmale unterschiedlich verbreitet sind; die einen mehr, die anderen weniger. Bei zunehmender Verbreitung werden die Gesellschaftsmitglieder einander ähnlich, bei abnehmender Verbreitung dagegen einander unähnlich.

Folglich kann man sagen, jedes Gesellschaftsmitglied habe nicht nur einen Individualcharakter, der aus der Kombination seiner besonderen Merkmale besteht, sondern auch einen Gesellschaftscharakter, also die Merkmale, die auch die anderen Gesellschaftsmitglieder haben. Ebenso kann man aber auch sagen, dass eine Gesellschaft einen Gesellschaftscharakter habe und damit die Menge der allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsamen Merkmale meinen.

Diese – wenn man so will: statistische – Explikation reicht allerdings nicht aus, um den Gehalt des Begriffs voll auszuschöpfen. Denn Fromm (1962, S. 89) betont, dass der Begriff des Gesellschaftscharakters »nur richtig verstanden (wird), wenn er hinsichtlich seiner Funktion verstanden wird«. Über diese Funktion heißt es: »Der Gesellschafts-Charakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein« (Fromm 1941, S. 383); er ist »das Ergebnis der Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozioökonomischer Struktur« (Fromm 1976, S. 364).

Als Vermittlungsinstanz zwischen diesen beiden Strukturen erfüllt er die Funktion, Individuen so zu formen, dass sie in die gegebene Gesellschaft hineinpassen und motiviert sind, so zu handeln, wie die Gesellschaft es von ihnen erwartet. Seine Funktion liegt also darin, ihnen die gesellschaftlichen Erfordernisse so aufzuerlegen, »daß es keine Angelegenheit einer bewußten Entscheidung ist, ob ihr Verhalten dem gesellschaftlichen Muster folgt oder nicht, sondern daß sie sich so verhalten wollen, wie sie sich verhalten müssen, und daß sie gleichzeitig ihre Befriedigung darin finden, daß sie sich den Erfordernissen ihrer Kultur entsprechend verhalten« (Fromm 1955, S. 118). Mithin ist der Gesellschaftscharakter zwar nicht nur, aber vor allem eine Instanz, die dafür sorgt, dass den Individuen die Erhaltung der Gesellschaft, in der sie leben, zu ihrer zweiten Natur wird, was nur gelingt, wenn sie weitgehend unbewusst bleibt. Denn dann dient der Gesellschaftscharakter effektiv »als Zement, der der Gesellschaftsordnung zusätzliche Stabilität verleiht« (Fromm 1976, S. 364), indem er gesellschaftliche Unbewusstheit produziert (vgl. Erdheim 1982).

Verweist Fromm darauf, dass der Gesellschaftscharakter »unter

besonderen Umständen« aber auch »Sprengstoff« für einen gesellschaftlichen »Umbruch« (Fromm 1976, S. 364) liefert, so wird dies nur verständlich, wenn man bedenkt, dass es um einen funktionalen Begriff geht, der deshalb nicht ohne weiteres empirisch gilt. Wenn man, so ließe sich der Zusammenhang klarlegen, eine bestimmte Gesellschaftsordnung – vor allem ihre Sozioökonomie – analysiert, dann ergibt dies eine theoretische Antizipation, wie die Gesellschaftsmitglieder in ihrem Erleben und Handeln sein müssten, um diese Ordnung unbewusst mit ihren Energien am Leben zu erhalten. Empirisch braucht es diese Gesellschaftsmitglieder nicht (in ausreichendem Maß) zu geben. Denn Individuum und Gesellschaft sind nicht naturwüchsig gleichgeschaltet. Jede Gesellschaft wird zwar versuchen, ihre Mitglieder nach dem Gesellschaftscharakter, den sie objektiv hat, zu sozialisieren. Sie muss damit aber nicht zwangsläufig Erfolg haben, weshalb es vorkommt, dass sich die empirische Charakterentwicklung der Gesellschaftsmitglieder aufgrund zu großer Diskrepanzen zu einem Krisenpotenzial verdichtet.

Zusammengefasst: Jede Gesellschaft hat einen »objektiven« Gesellschaftscharakter, der gesellschaftsanalytisch deduziert werden kann, und einen »subjektiven« Gesellschaftscharakter, der sich empirisch als Menge gemeinsamer psychischer Merkmale beziehungsweise als häufigster Individualcharakter operationalisieren lässt. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine theoretische Skizze, in die zwar empirische Befunde eingehen, ohne dass aber jedes Argument bereits empirisch befriedigend abgestützt wäre.

■ Versagensangst und narzisstische Depression

Die Protagonisten der Postmoderne betonen die Chancen, die der Individualisierungsprozess bietet. Dabei erklären sie den »flexiblen Menschen«, um dessen Seelenheil sich Richard Sennett (1998) sorgt, zu ihrem neuen Helden. In der Postmoderne bestehe in weiten Grenzen gesellschaftlicher Notwendigkeiten die Möglichkeit, einmal getroffene (berufliche, familiäre, weltanschauliche) Lebens-

entscheidungen jederzeit korrigieren zu können – wenn man psychosozial nur flexibel genug sei. Eine zweite Chance werde es immer geben. Diese Reversibilität existiert zwar bis zu einem gewissen Maß, ist ansonsten aber eine narzisstische Phantasie. Faktisch gibt es keinen bedingungslosen Neubeginn. Zum einen hängt das Ausmaß der Reversibilität von den Kapitalien ab, über die ein Gesellschaftsmitglied verfügt: Geld (ökonomisches Kapital), Bildung (kulturelles Kapital), Netzwerke (soziales Kapital); zum anderen ist fraglich, ob die Gesellschaftsmitglieder tatsächlich die erforderliche psychosoziale Flexibilität aufbringen (wollen und können), und wenn ja, ob dann die psychosozialen Kosten erträglich sind (vgl. Haubl 2004).

Damit stellt sich die Frage, über welche Kompetenzen die Gesellschaftsmitglieder verfügen müssen, um die propagierte – nicht nur ermöglichte, sondern auch normativ geforderte – Flexibilität für ihre eigenen Interessen zu nutzen? Und was geschieht, wenn ihnen diese Kompetenzen fehlen? Um einen kleinen Ausschnitt dieses Fragenkomplexes zu behandeln, liegt im Folgenden der Fokus auf gesellschaftsspezifischen Ängsten und bestimmten Strategien, sie zu bewältigen.

Zygmunt Baumann (1997) zufolge hat jede Zeit ihre dominanten Ängste. Seit der »klassischen« Moderne kommt es seiner Diagnose nach zu einer Verschiebung: Ist es vormals die »Konformität, die das Individuum in seinen Lebensanstrengungen anspornt«, so ändert sich dies in der Postmoderne. Nunmehr wird von jedem Gesellschaftsmitglied die »Anstrengung« erwartet, »fit zu bleiben für seine Anstrengungen« (Baumann 1997, S. 184). Damit verändert sich auch die dominante Angst: Ängstigten sich die Gesellschaftsmitglieder früher davor, von einer konventionellen Lebensführung abzuweichen, so ist Non-Konformismus in der Postmoderne nicht mehr das Problem. Im Gegenteil: Die Postmoderne bezieht ihre Kreativität und damit ihr Innovationspotenzial aus einer Vervielfältigung von frei gewählten Lebensstilen. Diese Vervielfältigung bringt jedoch eine ihr eigene Angst hervor: die Angst, persönlich zu versagen. Gefürchtet wird ein »Versagen darin, die Gestalt und Form, die man annehmen wollte, tatsächlich zu erlangen, welche Form auch immer dies sein mochte; das Versagen darin, in Bewegung zu bleiben, aber auch darin, an dem Ort

seiner Wahl haltzumachen, flexibel und offen zu bleiben, nach Belieben Form anzunehmen, gleichzeitig formbarer Ton und ein vollendeter Bildhauer zu sein« (Baumann 1997, S. 183).

Persönliches Versagen ist – klinisch gesprochen – einer der Auslöser einer narzisstischen Depression. Darüber ist bei den Propagandisten der Postmoderne aus gutem Grund nicht die Rede. Denn sie gehört zu den psychosozialen Kosten, die Gesellschaftsmitglieder ohne ausreichende Bewältigungskompetenzen zu tragen haben. Depression ist grundlegend verschieden von Trauer. Menschen mit einer narzisstischen Depression sind nicht traurig, sondern infolge von Enttäuschungen ängstlich und wütend zugleich. Dabei kehren sie die Wut aus Angst vor einem totalen Verlust der sozialen Anerkennung gegen sich selbst und setzen auf diesem Wege die erlebte Entwertung in eine gesteigerte Selbstentwertung um. Die Enttäuschung resultiert daraus, dass das Real-Selbst dieser Menschen trotz aller Anstrengungen hinter ihrem Ideal-Selbst zurückbleibt.

Angenommen, ein Gesellschaftsmitglied habe Flexibilität und Reversibilität zu seinem Ich-Ideal erhoben, dem es gerecht zu werden sucht; dann wird es jede reale Erfahrung, dass es diesem Anspruch an sich selbst nicht gerecht zu werden vermag, als beschämend erleben: nicht nur als Mangel, sondern als Makel, der sein Selbstwertgefühl erniedrigt. In der narzisstischen Depression, die es daraufhin entwickeln kann, bleibt ein »erschöpftes Selbst« (Ehrenberg 2004) unbewusst an den Anspruch gekettet, der es kränkt und krank macht. Epidemiologisch gibt es deutliche Hinweise dafür, dass die spätbürgerliche/postmoderne Gesellschaft eine »depressive Gesellschaft« (vgl. Haubl 2005) ist, auch wenn dies angesichts des Erlebnishungers und der Umtriebigkeit vieler ihrer Mitglieder auf den ersten Blick anders erscheinen mag. Unter diesen Bedingungen wird eine wirksame Enttäuschungsprophylaxe zur Schlüsselkompetenz.

■ Unempfindlich werden

Eine Theorie des Scheiterns steht noch aus. Bislang gibt es nur Ansätze (vgl. Junge u. Lechner 2004). Wie lebt es sich in einer Gesellschaft, in der die Angst, persönlich zu versagen, herrscht? Wie bewältigen die Gesellschaftsmitglieder ihre Schamangst? Am Besten hilft zweifellos gesellschaftlicher Erfolg. Um dieses knappe Gut wird dann auch unter Einsatz aller Kräfte konkurriert. Erfolgreiche Gesellschaftsmitglieder stellen ihren gesellschaftlichen Erfolg gut sichtbar heraus, um den Neid ihrer Konkurrenten, die sie hinter sich gelassen haben, als Anerkennung zu verbuchen (vgl. Haubl 2002a). Da gesellschaftlicher Erfolg ein knappes Gut ist, kann sich jedes Gesellschaftsmitglied ausrechnen, dass viele auf der Strecke bleiben werden. Unter diesen Bedingungen gilt es, auf Enttäuschungen vorbereitet zu sein.

Angenommen, ein Gesellschaftsmitglied investiert alle seine Kräfte in die Verfolgung eines bestimmten Ziels, von dessen Erreichung es sich soziale Anerkennung, wenn nicht gar Bewunderung verspricht. Dann lassen sich mindestens drei Fälle des Scheiterns unterscheiden:

- a) Es scheitert, weil seine Kräfte nicht ausreichen, das Ziel zu erreichen.
- b) Es erreicht das Ziel, aber die soziale Anerkennung für die Erreichung des Ziels bleibt aus.
- c) Es erhält zwar soziale Anerkennung für die Erreichung des Ziels, sie befriedigt aber nicht.

Der letzte Fall kann weiter differenziert werden:

- c 1) Die soziale Anerkennung für die Erreichung des Ziels befriedigt nicht, weil es sich falsche Vorstellungen gemacht hat; bislang kannte es sie ja nur aus der Beobachterperspektive.
- c 2) Sie befriedigt nicht, weil es sich bis zur Erreichung des Ziels unbemerkt selbst verändert hat, sodass es nun für das Erreichen eines Zieles sozial anerkannt wird, das es rückblickend besser gar nicht verfolgt hätte.
- c 3) Sie befriedigt nicht, weil es bis zur Erreichung des Ziels seine Kräfte soweit verausgabt hat, dass es nun erschöpft ist, mithin

die Kosten der Zielerreichung die Belohnung übertreffen, sozial anerkannt zu sein.

Ausschließlich auf eine offensive Erfolgsorientierung zu setzen, ist allerdings eine sehr riskante, womöglich zu riskante Strategie. Gesellschaftsmitglieder, vor allem diejenigen, die sich ihrer Kräfte nicht oder nicht mehr sicher sind, können sich deshalb defensiver einstellen und Misserfolgsvermeidung betreiben.

Schließlich ist vorstellbar, dass Gesellschaftsmitglieder versuchen, gegenüber Enttäuschungen unempfindlich zu werden. Da sich eine solche Unempfindlichkeit aber nicht auf negative Gefühle begrenzen lässt, sondern den emotionalen Haushalt der ganzen Person betrifft, schwindet auch die Fähigkeit, positive Gefühle zu empfinden. So gesehen, verwundert es nicht, wenn Coolness (vgl. Poschart 2000) für den spätbürgerlichen/postmodernen Gesellschaftscharakter zu einem »moralischen Imperativ« (vgl. Lyman u. Scott 1970) wird, der verlangt, allem Geschehen nur mit »temperierten« Gefühlen zu begegnen (vgl. Käs 1991).

Mag man es auch für überzogen halten, im Fall der Coolness von Moral zu sprechen, so hat der beschriebene Habitus doch zweifellos eine kaum zu unterschätzende moralpsychologische Relevanz. Denn er bestimmt nicht nur die Beziehung der einzelnen Gesellschaftsmitglieder zu sich selbst, sondern auch der Gesellschaftsmitglieder untereinander, was etwa ihre Bereitschaft betrifft, einander sozial zu unterstützen. In dieser Perspektive zeigt sich, dass der Habitus der Coolness – historisch wie aktuell – etliche Verwandte hat:

■ Pathos der Kälte

In »Menschliches, Allzumenschliches« (1878–80) zählt Friedrich Nietzsche auf, was »freie Geister« auszeichnet: ein »auführerisches, willkürliches, vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe« (Nietzsche 1954a, S. 439). Im Zentrum dieser Aufzählung steckt Nietzsche ein metaphorisches Feld ab, dessen

Leitmetapher eine positiv konnotierte »Kälte« ist. Er gebraucht diese Metapher an verschiedenen Stellen seines Werkes in kritischer Absicht. Zwar geht er generell von einer Dialektik »warmer« und »kalter« Tugenden aus (vgl. Nietzsche 1954b, S. 1183), schlägt sich aber wiederholt auf die Seite einer »Kälte«, die er mit dem Mut gleichsetzt, auf eine konventionelle Lebensführung zu verzichten, und sei es um den Preis, einsam zu sein und zu bleiben. Denn in der »Wärme«, die Zugehörigkeit spendet, fürchtet er um seinen Verstand. »Lieber im Eise leben als unter modernen Tugenden und anderen Südwinden«, erklärt Nietzsche (1954c, S. 1165) deshalb in »Der Antichrist« (1888). Was ursprünglich einer der Namen des Teufels ist, wird bei ihm zu einem Ehrennamen für »freie Geister«.

Zu den modernen Tugenden, die er als »warme Winde« veranschaulicht, zählt er vor allem das Mitgefühl, insbesondere das Mitleid. Es hat es in Verdacht, zwar »Wille zur Macht« zu sein, genau dies aber zu verschleiern. Dadurch diene das Mitleid dazu, den Bemitleideten zu bevormunden, mehr noch: Im Christentum verdiene man Mitleid nicht bedingungslos, sondern nur dann, wenn man sich ihm unterwerfe. Wenn Nietzsche das Mitleid als Mechanismus des sozialen Ausschlusses kritisiert, dann liegt das ganz auf der Linie aktueller Positionen, die betonen, dass Mitleid nur in Verbindung mit einem irreduziblen Respekt vor einem selbstbestimmten Leben ethisch legitimierbar, ansonsten aber »verletzendes Mitgefühl« (Sennett 2002, S. 157ff.) ist. Das Pathos der »Kälte« meint somit bei Nietzsche die Abkoppelung der Unterstützung eines Notleidenden von der Fähigkeit und Bereitschaft seiner Mitmenschen, sich in ihn einzufühlen. Ein Notleidender muss Unterstützung auch dann erhalten können, wenn er ein Leben lebt, das seine Mitmenschen nicht guthießen. Wahre Nächstenliebe reduziert sich nicht auf seinesgleichen.

Freilich ist die Grenze schmal, die zwischen einer Relativierung der Empathie und Empathielosigkeit verläuft. Denn ganz ohne die Fähigkeit und Bereitschaft, sich in einen Notleidenden einzufühlen, wird die Not verkannt, deren Linderung sozialer Unterstützung bedarf.

■ Blasiertheit und Zynismus

Was heute als Coolness gilt, ist um 1900 herum Blasiertheit. Arthur Schnitzler hat sich in seinem Theaterstück »Die Blasierten« (1901) kritisch mit ihr auseinander gesetzt. Das Stück thematisiert die politische Handlungshemmung einer Generation von jungen Intellektuellen, die sich normativ in einer Orientierungskrise befinden, weil sie von dem Fassadären Liberalismus des Bürgertums ihrer Väter enttäuscht sind, ohne sich einen eigenen Weg vorstellen zu können.

In diesem Stück kommt es zu einem Dialog zwischen Cyprian und Paul, in dem Cyprian davon schwärmt, sich für die »Armen und Elenden« zu engagieren (Schnitzler 1901, S. 154ff.): »Da muß Wandel geschaffen werden. Nieder mit den Besitzenden! Nieder mit den Reichen!« Deshalb versucht er, Paul davon zu überzeugen, sich ebenfalls zu engagieren. Es gelingt ihm aber nicht. Er scheitert an Pauls Blasiertheit, mit der dieser alle moralisch-politischen Ansprüche an sein Handeln von sich weist:

»Paul: Das Mißliche für mich, liebster Freund, ist, daß ich alle großen Ereignisse, die sich entwickeln, schon so sehe, wie sie später in einem Geschichtsbuch stehen werden ... glanzlos, tot, als längst gewesen.

Cyprian: Und darum?

Paul: Und darum würde mich die Revolution langweilen.«

Statt moralisch-politisch argumentiert Paul ästhetisch! Wer eine solche Verschiebung betreibt, ist blasiert, weil er den »Armen und Elenden« die Empathie verweigert, indem er den Kampf für soziale Gerechtigkeit als Vorwand missbraucht, um sich die Zeit zu vertreiben. Und das gilt nicht nur für Paul, sondern auch für Cyprian. Denn Schnitzler stellt ihn als Salonrevolutionär dar, der sich an seiner eigenen sozialromantischen Schwärmerei berauscht, womit auch ihm der ästhetische Reiz seines Handelns letztlich das Wichtigste ist. Beiden sind die »Armen und Elenden« gleichgültig.

Eine solche Ästhetisierung der Gleichgültigkeit kann eine Form anti-depressiver Enttäuschungsprophylaxe sein. Der Gleichgültige engagiert sich nicht, zumindest nicht ernsthaft: »Das Risiko, dass die Dinge, für die man gestern noch stritt, heute schon vergessen

sind, ist zu groß« (Werner 1999, S. 68). Warum sich dann noch empören?

Der Übergang zum Zynismus ist fließend. Alles hängt davon ab, wie weit es dem Gleichgültigen gelingt, seine Resignation vor sich selbst zu verbergen: »Erst die wissende Indifferenz, die sich durch Indifferenz nicht mehr geschützt sieht, sondern diese als so vergeblich wie alles sonst durchschaut, ist zynisch« (Heinrich 1964, S. 43). Im Zynismus gewinnt die Wut die Oberhand, die in der Gleichgültigkeit noch stillgestellt ist. Um sie nicht gegen sich selbst wenden zu müssen, wird sie nach außen gekehrt, indem sie – exemplarisch formuliert – die »Opfer«, die zu einer moralisch-politischen Stellungnahme herausfordern, zu »Tätern« macht. Dann geschieht es leicht, dass etwa Arme für ihre sozialstrukturelle Benachteiligung selbst verantwortlich gemacht werden (vgl. Hewstone u. Augoustinos 1995, S. 92f.). In diesem Moment aber gerät die »Selbstbehauptung« des Zynikers zu »einem Mitmachen um jeden Preis« (Heinrich 1964, S. 43).

Durch den Einfluss der Massenmedien, die keine frühere Gesellschaft so wie die spätbürgerliche/postmoderne Gesellschaft durchdrungen haben, verschärft sich die angedeutete Entwicklung. Zum einen bildet sich unter dem Eindruck der massenmedial vermittelten universalen Krisenherde eine universale wohlfeile Betroffenheit heraus, der keine Taten folgen (können); zum anderen bleibt nach einem Kräfte zehrenden moralisch-politischen Engagement nur noch Zynismus, um sich »von den Folgen des Erkennens nicht erschüttern [zu] lassen« (Heinrich 1964, S. 41).

■ Langeweile

Wenn Paul in Schnitzlers Theaterstück sich gegen die Revolution ausspricht, weil sie ihn langweilen würde, ist mit der Langeweile eine weitere Form der Enttäuschungsprophylaxe genannt. Das Gefühl der Langeweile lässt sich als »Deckgefühl« verstehen, das aktualisierte unbewältigte psychosoziale Konflikte in Schach hält, indem es den konfligierenden Bestrebungen die emotionale Besetzung entzieht (vgl. Wanhg 1975).

Welche Folgen dieser Besetzungszug hat, beschreibt Alberto Moravia (1966, S. 94ff.) in seinem Roman »La Noia«: Die Hauptfigur ist ein etwa 30-jähriger Mann, den Dinge, aber auch Menschen langweilen: »Wie gewöhnlich zerstörte die Langeweile also zuerst meine Beziehung zu den Dingen und dann die Dinge selbst; sie machte sie für mich sinnlos und unverständlich.« Langeweile versetzt Dinge und Menschen, die ganze Welt, in einen irrealen Zustand. Dieser Realitätsverlust kann so unerträglich werden, dass als einziger Ausweg bleibt, das verlorene Realitätsgefühl aggressiv zurückzugewinnen: »Wenn mir infolge der Langeweile ein Glas unverständlich und absurd vorkam, packte mich manchmal der heftige Wunsch, es zu Boden zu schleudern und in Stücke zu brechen, um so eine Bestätigung für seine wirkliche Existenz zu haben.« Gleichermaßen für Menschen: »Wenn ich mich mit Cecilia langweilte, überkam mich das Bedürfnis, sie zu zerstören, oder wenigstens sie zu quälen, damit sie litt. Ich hatte die Vorstellung, daß es mir so vielleicht gelingen könnte, die Beziehung wiederherzustellen, die durch die Langeweile unterbrochen war.«

Eine vergleichbare Situation begegnet dem Leser in der Erzählung »Der Fremde«, die Albert Camus 1942 veröffentlicht hat. Im Mittelpunkt steht der in Algier lebende Büroangestellte Meursault, der zum Mörder an einem ihm fremden Araber wird, den zu erschießen er eigentlich keinen Grund hat. Nach einem Gerichtsprozess, der vergeblich nach plausiblen Motiven sucht, wird er schuldig gesprochen und hingerichtet. Camus beschreibt Meursault als einen jungen Mann, der allen Ereignissen in seinem Leben – in der Erzählung steht der Tod seiner Mutter am Anfang – gefühllos begegnet. Er ermordet den Fremden, weil er sich selbst fremd bleibt. Der Mord geschieht ihm – mehr, als dass er ihn aktiv begeht. Deshalb weiß er auch nicht so recht, was er sagen soll, als ihn der Richter fragt, ob er seine Tat be-reue: »Ich überlegte und sagte, daß ich eher als echte Reue eine gewisse Langeweile empfände« (Camus 1942, S. 72). Diese Aussage provoziert das Gericht, ist von Meursault, der sich bemüht, aufrichtig zu sein, aber überhaupt nicht provozierend gemeint. Er fühlt tatsächlich nicht, was an Gefühlen von ihm erwartet wird. Diese Gefühllosigkeit betrifft alle Gefühle, besonders aber Traurigkeit. So fragt ihn sein Anwalt, als er ihn im Gefängnis be-

sucht, ob er denn beim Tod seiner Mutter gar nicht traurig gewesen sei: »Die Frage verwunderte mich sehr, und es wollte mir scheinen, daß es mir sehr peinlich gewesen wäre, wenn ich sie hätte stellen müssen. Ich antwortete, daß ich mich nicht mehr viel beobachte und ihm deswegen kaum Auskunft geben könne. Natürlich mochte ich Mama sehr gern, aber das besagte ja nichts. Alle gesunden Menschen wünschten mehr oder weniger den Tod derer, die sie lieben« (Camus 1942, S. 66).

Psychodynamisch betrachtet, erscheint Meursault in diesem Zusammenhang als ein Mensch, der unfähig ist zu trauern. Als habe er ein Trauma erlitten, dessen Schrecken er abwehrt, indem er sich und anderen gegenüber gefühllos wird und deshalb töten kann, ohne Reue zu empfinden: Meursault, »der sich aus der [inneren] Welt der Gefühle zurückgezogen hat, begegnet der Außenwelt – als Zerstörer« (Lyman 1978, S. 40f.). Während des Zweiten Weltkriegs einen solchen Fall von »armierter Trauer« (Haas 2002) zu erzählen, weist über Einzelschicksale hinaus: Gewalt ist eine Schicksalsfrage der Gattung, die jeder Krieg aufs Neue stellt. Ohne Mitgefühl für andere und ohne die eigene Verletzlichkeit spüren und ertragen zu können, pflanzt sie sich von Generation zu Generation fort.

■ »Ich glaube, daß jeder eine Maschine sein sollte«

Diese Äußerung stammt von einem Idol der Coolness: Andy Warhol (zit. n. Heyden-Rynch 1963, S. 296). Die Maschine erscheint dabei als Sinnbild perfekter Rationalität und Funktionalität – bar jeglicher Gefühle. Darin nur dem Geld vergleichbar, dem »fürchterlichste[n] Nivellierer« (Simmel 1903, S. 196).

Die spätbürgerliche/postmoderne Gesellschaft ist zum einen eine fast völlig monetarisierte Gesellschaft (vgl. Haubl 2002b), zum anderen eine Gesellschaft, in der Dinge, insbesondere Maschinen, soziale Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern vermitteln. In seinem Hauptwerk »Die Antiquiertheit des Menschen« hat Günther Anders (1956, 1980) als einer der Ersten die psychosozialen Konsequenzen dieser Ding-Vermitteltheit auf den Begriff

gebracht. Er fordert, die sozialwissenschaftliche Fiktion unmittelbarer Mit-Menschlichkeit aufzugeben, und eine »Dingpsychologie« (Anders 1980, S. 58ff.) zu institutionalisieren (vgl. auch Hartmann u. Haubl 2000).

Für ihn steht fest, dass der Modernisierungsprozess als Maschinerisierungsprozess begriffen werden muss, in dem die Technik zum »Subjekt der Geschichte« (Anders 1980, S. 279f.) geworden ist. Er meint dies nicht metaphorisch, sondern buchstäblich; überall herrscht Sachzwang: »Produkte, also Dinge [vor allem Maschinen], sind es, die den Menschen prägen. In der Tat wäre es kaum eine Übertreibung zu behaupten, daß Sitten heute fast ausschließlich von Dingen bestimmt und durchgesetzt werden« (Anders 1980, S. 260). Anders teilt nicht die beruhigende Ansicht, dass Maschinen neutral seien und es deshalb darauf ankomme, für welchen Zweck sie gebraucht werden; stattdessen geht er davon aus, dass sie verdinglichte Handlungspotenziale sind, die ein ihnen entsprechendes Handeln – zugespitzt formuliert – erzwingen.

Was er meint, mag ein Beispiel aus Theodor Adornos »Minima moralia« (1951, S. 43) illustrieren. Dort heißt es lapidar über das Autofahren: »Und welchen Chauffierenden hätten nicht schon die Kräfte seines Motors in Versuchung geführt, das Ungeziefer der Straße, Passanten, Kinder und Radfahrer, zuschanden zu fahren?« Der Autofahrer führt aus, wozu das auf Temposteigerung hin konstruierte Auto bestimmt ist. Von seiner Bestimmung her lässt es ihn seine Mitmenschen als »Ungeziefer der Straße« wahrnehmen, sodass er ohne jede Hemmung das Gaspedal durchtreten kann. Zwar wird er, wenn er so fahrlässig handelt und jemanden überfährt, vor Gericht gestellt, verurteilt und bestraft. Indessen ist eine solche individualisierte moralisch-rechtliche Beurteilung antiquiert; sie verfehlt, so Anders, dass die Moral beziehungsweise Unmoral in der Maschine verdinglicht ist. Mithin hat ein solches Gerichtsverfahren tatsächlich primär einen ideologischen Zweck: Unter Berufung auf »menschliche Unzulänglichkeit« wird die notwendige Moralisierung der verdinglichten Gewaltverhältnisse verhindert. Und so ist es in solchen Fällen subjektiv konsequent, wenn bei dem Autofahrern kein Schuldbewusstsein aufkommen will. Der Handelnde begnügt sich mit dem Bewusstsein, sein Auto lediglich bedient zu haben – was keine moralische Kategorie ist.

In den Worten von Anders (1981, S. 88), der Alltäglichkeiten dieser Art hochrechnet und verallgemeinert, heißt das: »Es gibt keine moralisch böhere Situation als diejenige, in der das Böse bereits so sehr zum integrierten Bestandteil der Situation selbst geworden ist, daß sie es dem Individuum ersparen kann, selbst böse zu sein.« Deshalb lehrt die spätbürgerliche/postmoderne, dinglich vernetzte Gesellschaft einen »kategorischen Imperativ«, der eine solche Entmoralisierung begünstigt: »Handle so, daß die Maxime deines Handelns die des Apparats, dessen Teil du bist oder sein wirst, sein könnte.« Oder negativ formuliert: »Handle niemals so, daß die Maxime deines Handelns den Maximen der Apparate, deren Teil du bist oder sein wirst, widerspricht« (Anders 1992b, S. 290). Wenn aber gilt, dass »jeder diejenigen Prinzipien [hat], die das Ding hat, das er hat« (Anders 1956, S. 296), dann müsste eine Ethik, die auf der Höhe gesellschaftlicher Verdinglichung wäre, fordern: »Habe nur solche Dinge, deren Handlungsmaximen auch Maximen deines eigenen Handelns werden könnten« (Anders 1956, S. 298). Dass dieser gesellschaftskritische »kategorische Imperativ« breitenwirksam befolgt würde, dagegen steht, was Anders »prometheische Scham« (Anders 1956, S. 21ff.) nennt.

■ Selbstverdinglichung aus prometheischer Scham

Anders (1956, S. 23) unterstellt, der spätbürgerliche/postmoderne Gesellschaftscharakter leide, wenn auch unbewusst, an »Scham vor der ›beschämend‹ hohen Qualität der selbst gemachten Dinge«, mit der er sich vergleiche und hinter der er zurückbleibe. Diese Scham bedeutet generell, sich gegenüber Dingen minderwertig zu fühlen. Das folgende Beispiel datiert inzwischen fast zwei Jahrzehnte zurück, hat aber nichts an Eindringlichkeit verloren. In einer Institution werden für die Büroarbeit Computer eingeführt. Eine über lange Jahre hinweg bewährte Sekretärin beginnt, sich ehrgeizig in die für sie neue Technik einzuarbeiten. Wie kaum anders zu erwarten, gelingt ihr das nicht reibungslos. Der Lernprozess ist fehleranfällig und dadurch langwierig. Sie wird ungeduldig und ängstlich. In dieser Situation träumt sie folgende Szene:

Sie steht in einem Hochhaus auf einem Fenstersims einer der oberen Stockwerke, so wie man das von Selbstmördern kennt, und blickt in die Tiefe. Um den Leib hat sie sich ihren Computer gebunden. Sie wirkt wie eine Schwangere kurz vor dem Entschluss, sich und ihr Kind hinabzustürzen. Noch hat sie sich nicht endgültig entschieden, den letzten Schritt zu tun, aber ihr psychischer Druck nimmt ständig zu. Da hält sie plötzlich inne und hört sich im Traum zu sich selbst sagen: »Du darfst nicht springen, denn dann geht der Computer kaputt«.

Zum einen belegt der Traum, dass die Dingwelt Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern von ihnen verinnerlicht wird. Zum anderen geht die Träumerin buchstäblich mit der Frage schwanger: Das Ding oder ich! Wer von beiden soll überleben? Es ist eine existenzielle Frage nach der Wertigkeit von Menschen und Dingen. In der Antwort, die sich die Träumerin gibt, akzeptiert sie klaglos, dass sie für das Ding lebt. Kränkung und Wut sind verdrängt. Die Lösung, nur das Ding zu zerstören, bleibt ungeträumt. Damit passt sich die Träumerin einer vermeintlich unentrinnbaren Situation an, in der sie einen Verlust ihres Wertes hinnehmen muss.

Menschen fühlen sich minderwertig, weil sie in einer Kultur leben, die Dinge den Menschen vorzieht. Als den ultimativen Beweis für diese lebensfeindliche Haltung erachtet Anders die Erfindung der Neutronenbombe, die Menschen, aber nicht Dinge zerstört. Dass diese Bombe existiert, ist ein weitgehend verdrängtes Trauma, aber dadurch auch Teil des gattungsgeschichtlichen Unbewussten. Die Menschen müssen mit dem Wissen, genauer gesagt: trotz des Wissens um ihre Wertlosigkeit leben. Und deshalb suchen sie Zuflucht in einer materiellen Lebenseinstellung, die nach Besitz und Gebrauch von Dingen strebt, die über diese Wertlosigkeit hinweg trösten soll. Mehr noch: Wertvolle Dinge sollen ihrem Besitzer zu Selbstwert verhelfen (vgl. Haubl 1998).

Anders geht aber noch weiter. Er nimmt an, dass das Minderwertigkeitsgefühl des modernen Menschen gegenüber den von ihm selbst gemachten Dingen an seinem Ursprung das unerträgliche Gefühl ist, selbst (nur) »geworden, statt gemacht zu sein« (Anders 1956, S. 24). Diese brennende Scham ruft einen Wunsch nach Selbstverdinglichung, die vor narzisstischer Depression schützt, hervor.

■ Die Zukunft des Prothesengottes

Sucht man das soziokulturelle Leben in der spätbürgerlichen/post-modernen Gesellschaft nach Belegen für Tendenzen zu einer Selbstverdinglichung ab, wird man an vielen Orten fündig. Sogar Psychotherapien tragen seine Signatur, wie etwa die Methode des »Neurolinguistischen Programmierens«, die in den 1980er Jahren ihren Siegeszug begonnen hat:

- »1. Problemverhalten x bestimmen.
2. Kontakt mit dem Teil X der Persönlichkeit aufnehmen, der das Problemverhalten x erzeugt.
3. Positive Funktion Y des Problemverhaltens erfragen.
4. Kontakt mit dem kreativen Teil der Persönlichkeit aufnehmen und Verhaltensalternativen erbitten, die die positive Funktion Y ebenfalls erfüllen kann.
5. Einwände gegen die neuen Verhaltensalternativen überprüfen (Ökologie-Check).
6. Den Teil X ersuchen, die Verantwortung für die Umsetzung der Verhaltensalternativen zu übernehmen (Future-Pace).«

Interventionstechnische Anweisungen wie das hier zitierte »NLP-Grundmodell des Six-Step-Reframing« (Mohr 1993, S. 214) suggerieren, der Mensch sei ein Bio-Computer, der nahezu beliebig programmiert und reprogrammiert werden könne. Für den »flexiblen Menschen« (Sennett 1998) dürften solche Phantasien attraktiv sein, weil sie ihm – wenigstens vorübergehend – die Angst vor einer irreversiblen Festlegung nehmen, wodurch sie hoffen dürfen, das persönliche Versagen von heute jederzeit in den gesellschaftlichen Erfolg von morgen zu verwandeln.

Liest man die von Anders herausgearbeitete Scham-Formel, »geworden, statt gemacht zu sein«, auf den Wunsch nach Selbstverdinglichung hin, dann verkehrt sie sich in die Formel: »gemacht, statt geworden zu sein«. Sind Geburt und Tod des Menschen die organischen Bestimmungsmerkmale seines Gewordenseins, so wird es zu einem Ziel der technischen Evolution, diesen Makel wettzumachen und den Menschen von seiner Naturverfallenheit zu befreien, indem sie eine Symbiose von Mensch und Maschine anstrebt. Freud (1930a, S. 451) bringt solche Befreiungsversuche tref-

hend auf den Begriff, wenn er den Menschen als einen »Prothesengott« beschreibt: als ein Lebewesen, das um seine Naturverfallenheit weiß, die es kränkt, weshalb es seine Intelligenz einsetzt, um sich beständig weiter prothetisch aufzurüsten. Im Ausdruck »Prothesengott« schwingt allerdings mit, dass Menschen die Maschinen, derer sie sich bedienen, tatsächlich noch als Prothesen erleben, mithin nicht so mit ihnen verschmelzen, dass sie deren Leistungen als ihre eigenen Leistungen verkennen.

Womöglich ist dies aber nur ein Durchgangsstadium der technischen Evolution, die über den Klon zum Cyborg und zum Combater führt. Erste Schritte in Richtungen Cyborg hat die Medizin mit der Erfindung von Endoprothesen längst gemacht: von der künstlichen Hüfte über die künstliche Herzklappe und den Herzschrittmacher bis hin zum Hirnschrittmacher. Insofern ist der »Maschinenmensch« bereits ein Stück weit Realität, die auf das menschliche Selbstverständnis zurückwirkt. Stellt man sich einen Menschen vor, der auf einer Intensivstation liegt und nur noch von Maschinen am Leben gehalten wird, dann findet an seinem Bett längst ein Kampf um sein »Sterberecht« als organisches Lebewesen statt.

Im letzten Abschnitt seiner »Abstammungslehre« schreibt Charles Darwin (1883, S. 920), der Gang der menschlichen Entwicklung – von Evolution spricht er noch nicht – mache Hoffnung »auf ein noch höheres Schicksal in ferner Zukunft«. Über diesen Satz ist viel gerätselt worden. Was meint er? Der Mensch ist nicht die Krone der Schöpfung, sondern eingebettet in einen un abgeschlossenen Entwicklungsprozess, in dem er sich selbst höher entwickelt, aber auch noch höher entwickelte nicht-menschliche Lebewesen entstehen können. Bei Darwin ist diese mögliche höhere Spezies organisch gedacht. Mit fortschreitenden Mensch-Maschine-Symbiosen beginnen womöglich aber auch die Cyborgs eine eigene Entwicklungslinie. Noch futuristischer mutet es an, sich generative Combater vorzustellen – lernfähige Computer, in Roboter eingesetzt, die ihrerseits neue Robotergenerationen produzieren. Solche Vorstellungen sind längst keine Science-Fiction-Phantastereien mehr, sondern werden von namhaften Wissenschaftlern diskutiert.

Wie diese verschiedenen Wesen in weiter Zukunft einmal sein

werden, ist völlig ungewiss. Da sie das Ergebnis einer Kreativität sind, die dem Wunsch des Menschen entspringt, seine »promethische Scham« zu überwinden, werden sie die Selbstverdinglichung perfektionieren. Und das heißt: Mängel zu beseitigen, die als organischer Makel erscheinen, wozu in der rationalistischen Tradition vorrangig Gefühle gehören. Damit treibt der Mensch seine Entwicklung über den (heutigen) Menschen hinaus.

»Würden wir Maschinen herstellen, die wie Menschen funktionieren, widerspräche das ganz einfach einem der wichtigsten Motive, weshalb wir überhaupt Maschinen bauen: unserem Wunsch nach Perfektion. Ist eine Maschine perfekt, ist sie nicht menschlich. Ist sie nicht perfekt, können wir sie streng genommen nicht wollen« (Mazlish 1993, S. 351).

Aber vielleicht entwickeln Comboter den Wunsch, menschlich zu werden? In der Science-Fiction-Serie »Star-Treck« gibt es die Figur des Androiden »Data«, dessen größter Wunsch es ist, Gefühle haben zu können. Sein Ingenieur-»Vater« hat zwar einen »Emotions-Chip« erfunden, ihn seinem (guten) »Sohn« und dessen (bösem) »Zwillingsbruder« aber vorenthalten, weil er befürchtet, sie zu überfordern. Genau das geschieht. Als »Data« den Chip erhält, kann er mit den Gefühlen, die er nun hat, überhaupt nicht umgehen. Damit steht er vor der Aufgabe, vor der einst auch die Menschen zivilisationsgeschichtlich standen: Er muss lernen, seine Gefühle zu beherrschen. Damit aber würde er den ersten Schritt tun, der in der Gattungsgeschichte des Menschen zur Erfindung von Maschinen geführt hat, die ohne störende Gefühle funktionieren. – »Data« entschließt sich, auf den Gebrauch des »Emotions-Chips« zu verzichten.

■ Literatur

- Adorno, Th. W. (1951): *Minima moralia*. Frankfurt a. M., 1973.
- Anders, G. (1956): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München, 1992.
- Anders, G. (1980): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München, 1992.
- Anders, G. (1981): *Die atomare Drohung*. Radikale Überlegungen. München.
- Baumann, Z. (1997): *Flaneure, Spieler, Touristen*. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg.
- Beck, U. (1983): *Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten*. In: Kreckel, R. (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen, S. 35–74.
- Beck, U.; Beck-Gernsheim, E. (Hg.) (1993): *Risikante Freiheiten*. Zur Individualisierung als Lebensform in der Moderne. Frankfurt a. M.
- Camus, A. (1942): *Der Fremde*. Reinbek, 1961.
- Cushman, P. (1990): *Why the self is empty: Toward a historically situated psychology*. *American Psychologist* 45: 599–611.
- Darwin, Ch. (1883). *Descent of man*. New York.
- Ehrenberg, A. (2004): *Das erschöpfte Selbst*. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt a. M. u. a.
- Erdheim, M. (1982): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*. Frankfurt a. M.
- Freud, S. (1930a): *Das Unbehagen in der Kultur*. G. W. Bd. XIV. Frankfurt a. M., S. 419–506.
- Fromm, E. (1941): *Die Furcht vor der Freiheit*. In: Gesamtausgabe, Bd. 1. Stuttgart, S. 215–392.
- Fromm, E. (1947): *Psychoanalyse und Ethik*. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. In: Gesamtausgabe, Bd. 2. Stuttgart, S. 1–153.
- Fromm, E. (1955): *Die Auswirkungen eines triebtheoretischen »Radikalismus« auf den Menschen*. Eine Antwort auf Marcuse. In: Gesamtausgabe, Bd. 8. Stuttgart, S. 113–120.
- Fromm, E. (1962): *Jenseits der Illusionen*. Die Bedeutung von Marx und Freud. In: Gesamtausgabe, Bd. 9. Stuttgart, S. 37–157.
- Fromm, E. (1973): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. In: Gesamtausgabe, Bd. 7. Stuttgart.
- Fromm, E. (1976): *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. In: Gesamtausgabe, Bd. 2. Stuttgart, S. 269–414.
- Funk, R. (2005): *Ich und Wir*. Psychoanalyse des postmodernen Menschen. München.
- Gergen, K. J. (1991): *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. New York.

- Gross, P. (1985): Bastelmentalität: ein ›postmoderner‹ Schwebezustand? In: Schmid, Th. (Hg.): *Das pfeifende Schwein*. Berlin, S. 63–84.
- Haas, E. Th. (2002): *Armierter Trauer: Camus' Der Fremde – Fremdenhass*. In: Haas, E. Th.: ... und Freud hatte doch recht. Die Entstehung der Kultur durch Transformation der Gewalt. Gießen, S. 289–308.
- Hartmann, H.A.; Haubl, R. (2000): Von Dingen und Menschen. Funktion und Bedeutung materieller Kultur. Opladen.
- Haubl, R. (1991): »... unter lauter Spiegelbildern ...« Zur Kulturgeschichte des Spiegels. 2 Bde. Frankfurt a. M.
- Haubl, R. (1998): Geld, Geschlecht und Konsum. Zur Psychopathologie ökonomischen Alltagshandelns. Gießen.
- Haubl, R. (2002a): Neidisch sind immer nur die anderen. Die Unfähigkeit, zu friedlen zu sein. München.
- Haubl, R. (2002b): Money Madness. Eine psychodynamische Skizze. In: Deutschmann, Ch. (Hg.): *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*. Opladen, S. 203–225.
- Haubl, R. (2004): Jederzeit neu anfangen zu können. Die Gegenwart einer Illusion. *Arbeitshefte Gruppenanalyse* 19: 66–73.
- Haubl, R. (2005): Sozialpsychologie der Depression. In: Leuzinger-Bohleber, M.; Hau, S.; Deserno, H. (Hg.): *Depression – Pluralismus in Praxis und Forschung*. Göttingen, S. 291–319.
- Heinrich, K. (1964): Antike Kyniker und der Zynismus der Gegenwart. In: Heinrich, K.: *Vernunft und Mythos*. Frankfurt a. M., 1982, S. 27–49.
- Hewstone, M.; Augoustions, M. (1995): Soziale Attributionen und soziale Repräsentationen. In: Flick, U. (Hg.): *Psychologie des Sozialen*. Reinbek, S. 78–99.
- Heyden-Rynsch, V. v. (Hg.) (1963): *Riten der Selbstauflösung*. München, 1982, S. 296–300.
- Junge, M.; Lechner, G. (2004): *Scheitern. Aspekte eines sozialen Phänomens*. Wiesbaden.
- Käs, R. (1991): *Der temperierte Mensch. Kältesymptome in der Gesellschaft*. In: *Centrum Industriekultur Nürnberg und Münchner Stadtmuseum* (Hg.): *Unter Null. Kunst, Kälte und Kultur*. München, S. 250–266.
- Keupp, H. (1989): Auf der Suche nach der verlorenen Identität. In: Keupp, H.; Bilden, H. (Hg.): *Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel*. Göttingen u. a., S. 47–69.
- Kohli, M. (1986): Gesellschaftszeit und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne. In: Berger, J. (Hg.): *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*. Göttingen, S. 183–208.
- Lash, C. (1984): *The minimal self: Psychic survival in troubled times*. New York.
- Lifton, R. I. (1971): Protean man. *Archives of General Psychiatry* 24: 298–304.
- Lyman, S. M. (1978): *The seven deadly sins: Society and evil*. New York.
- Lyman, S.; Scott, M. B. (1970): Coolness in everyday life. In: Lyman, S.; Scott, M. B.: *A sociology of the absurd*. Pacific Palisades, Calif., S. 145–157.

- Mazlish, B. (1993): *Faustkeil und Elektronenrechner. Die Annäherung von Mensch und Maschine*. Frankfurt a. M. u. a., 1998.
- Mitscherlich, A. (1963): *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*. München, 1986.
- Mohr, A. (1993): *Der Zauberlehrling. Das NLP Lern- und Übungsbuch*. Paderborn.
- Moravia, A. (1966): *La Noia*. Reinbek.
- Nietzsche, F. (1954a): Menschliches, Allzumenschliches. In: *Werke*, hg. v. K. Schlechta. Bd. 1. München u. a., S. 435–1008.
- Nietzsche, F. (1954b): *Morgenröte*. In: *Werke*, hg. v. K. Schlechta. Bd. 1. München u. a., S. 1009–1279.
- Nietzsche, F. (1954c): *Der Antichrist*. In: *Werke*, hg. v. K. Schlechta. Bd. 2. München u. a., S. 1161–1235.
- Poschart, U. (2000): *Cool*. Hamburg.
- Riesman, D. (1950): *Die einsame Masse*. Reinbek, 1958.
- Schnitzler, A. (1901): Die Blasierten. In: Stein, G. (Hg.): *Dandy – Snob – Flaneur. Exzentrik und Dekadenz. Kultfiguren und Sozialcharakter des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2. Frankfurt a. M., 1985, S. 139–165.
- Sennett, R. (1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin.
- Sennett, R. (2002): *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*. Berlin.
- Simmel, G. (1903): Die Großstädte und das Geistesleben. In: Simmel, G.: *Das Individuum und die Freiheit*. Berlin, 1980, S. 192–205.
- Wangh, M. (1975): Boredom in psychoanalytic perspective. *Social Research* 42: 538–550.
- Werner, J. (1999): *Die sieben Todsünden*. Stuttgart.
- Ziehe, Th. (1975): *Pubertät und Narzissmus*. Köln.