



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Erich Fromm und die Frankfurter Schule

Michael Kessler / Rainer Funk (Hrsg.)

Akten des internationalen, interdisziplinären Symposiums
Stuttgart-Hohenheim, 31.5. – 2.6.1991
Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart
in Verbindung mit der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft

Die Zahlen in **[eckigen Klammern]** innerhalb des Textes
zeigen den Seitenwechsel in der Buchveröffentlichung an.

Francke
Verlag



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Erich Fromm und die Frankfurter Schule : Akten des internationalen, interdisziplinären Symposions, Stuttgart-Hohenheim, 31.5 – 2.6.1991 / Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ; Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart. In Verbindung mit der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft. Michael Kessler ; Rainer Funk (Hrsg.). – Tübingen : Francke, 1992

ISBN 3-7720-1857-2

NE: Kessler, Michael [Hrsg.]; Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

1992 A. Francke Verlag GmbH Tübingen Dischingerweg 5 D-7400 Tübingen 5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Druck: Guide, Tübingen

Verarbeitung: Braun + Lamparter, Reutlingen

Printed in Germany

ISBN 3-7720-1857-2



Inhalt

Vorwort	5
<i>Burkhard Bierhoff</i> Vom Gesellschaftscharakter zur humanistischen Kritik der Erziehung	9
<i>Wolfgang Bonß</i> Analytische Sozialpsychologie – Anmerkungen zu einem theoretischen Konzept und seiner empirischen Praxis	21
<i>Stephen Eric Bronner</i> Fromm in America	37
<i>Daniel Burston</i> Auf den Spuren Freuds: Fromm und Marcuse	55
<i>Ferenc Erös</i> Wilhelm Reich, Erich Fromm and the Analytical Social Psychology of the Frankfurt School	63
<i>Bernard Görlich</i> „Trieb“ und/oder „Gesellschaftscharakter“? Anmerkungen zu Fromms Versuch einer „Neubestimmung der Psychoanalyse“	68
<i>Helmut Johach</i> Systemsprenge Kraft der Utopie. Religiös-politische Perspektiven der Kritischen Theorie	79
<i>Douglas Kellner</i> Erich Fromm, Feminism, and the Frankfurt School	101
<i>Michael Kessler</i> Das Versprechen der Schlange. Religion und Religionskritik bei Erich Fromm und den Frankfurtern	117
<i>Erich Klein-Landskron</i> Max Horkheimer und Erich Fromm	146
<i>Dietmar Mieth</i> Seelische Grundhaltungen unserer Gesellschaft in der Charakterlehre Erich Fromms und in theologisch-ethischer Reflexion	165
<i>Willem L. van Reijen</i> Kritische, ethische oder ästhetische Subjektivität? Fromms Bild vom Menschen zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne	180



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

<i>Zoltan Tarr / Judith Marcus</i> Erich Fromm und das Judentum	192
<i>Helmut Wehr</i> Orphischer Narziss oder produktiver Charakter. Anthropologische Überlegungen bei Marcuse und Fromm: Übereinstimmungen und Differenzen	202
<i>Michael Winkler</i> Deutschtum als Krankheit. Zur Kontroverse um die nationale Seele der Deutschen im Amerika der vierziger Jahre	217
Ein Memorandum in eigener Sache: Erich Fromm an Martin Jay	228
Die Herausgeber und Autoren	237
Register	239



Vorwort der Herausgeber

Erich (Pinchas) Fromm, am 23. März 1900 als einziges Kind einer orthodoxjüdischen Kaufmannsfamilie in Frankfurt am Main geboren und am 18. März 1980 in Locarno/Muralto in der Schweiz gestorben, gehörte in den Jahren 1930 bis 1939 zum inneren Kreis des berühmten Instituts für Sozialforschung. Der Historiker dieser später so genannten Frankfurter Schule, Rolf Wiggershaus, bezeichnet ihn als einen Mitarbeiter, 'der lange Zeit der theoretisch wichtigste war'. Der Literaturwissenschaftler Hans Mayer, der selbst an der zentralen Veröffentlichung des Frankfurter Instituts über *Autorität und Familie* mitgearbeitet hatte, spricht im Rahmen einer Reihe von Radiosendungen im Jahre 1946, anlässlich einer Besprechung von Fromms 1945 in deutscher Übersetzung erschienenem Buch *Die Furcht vor der Freiheit*, ganz unbefangen davon, Fromm sei „einer der Leiter des Instituts für Sozialforschung an der Frankfurter Universität gewesen“, und zwar „bis 1933“, also bis zur Verlagerung des Instituts zunächst nach Genf, dann, ab 1934 in die USA. Wie dem auch sei, in gewisser Weise erscheint Erich Fromm als einer der Väter der Kritischen Theorie.

Schon bald nach seinem Ausscheiden aus dem Institut 1939 ist die Gültigkeit dieser Konstellation bestritten und der Beitrag Fromms zur Bildung eben dieser Theorie verleugnet und verdrängt worden. Mit guten und mit schlechten Gründen übrigens, wie noch der Nachhall solcher Leugnung in der berühmt-berüchtigten Fromm-Marcuse-Kontroverse Mitte der 50er Jahre deutlich macht. Auf der anderen Seite hat Fromm, ohne den Begriff zu gebrauchen, seine Arbeit als genuine Fortsetzung dessen gesehen, was ursprünglich mit Kritischer Theorie nicht nur gemeint, sondern beabsichtigt war. Insbesondere weiß Fromm sich zeitlebens dem 'materialistischen' Ansatz dieser Theoriebildung verbunden, zu der die von ihm entwickelte eigenständige Analytische Sozialpsychologie als Kombination marxistischer und psychoanalytischer Gesellschaftsanalyse einen grundlegenden Baustein liefert. Insofern ist, was auch die enttarnend gemeinte Rede vom 'Elend der Kritischen Theorie' nicht hat verhindern können, der normgebende Ursprung dieser Theorie über die Kontroversen ihrer Protagonisten hinaus lebendig geblieben. Er liegt in der, übrigens von Adorno als Motto zitierten, gleichsam programmatisch intendierten Beobachtung von Ferdinand Kürnberger, dass das 'Leben nicht lebt', und in der Einsicht, dass ernsthafte Philosophie mit dem Ungenügen leidender Menschen beginnt. Der Fromm nicht selten zum Vorwurf gemachte optimistische Zug seines Denkens und seiner humanistischen Ethik, sein Mut zum Menschen also, entstammt aber, wie sich einer unbefangenen penetrierenden Betrachtung seines Werkes erschließt, exakt dieser Quelle. Insofern ist die Frage nach Fromm und der Frankfurter Schule mehr, als bloß eine historische Frage.

Ihr nachzugehen und, in Verbindung damit zugleich die Frage nach der bleibenden Aktualität von Fromms Denken im Kontext und im Kontrast zu den prominenten Autoren der Frankfurter Schule zu stellen, war das Ziel eines *Internationalen und interdisziplinären Symposions „Erich Fromm und die Frankfurter Schule“*, das unter der wissenschaftlichen Leitung von Michael Kessler und [008] Rainer Funk konzipiert und in Zusammenarbeit mit der *Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart* in deren Hohenheimer Tagungshaus vom 31. Mai bis 2. Juni 1991 realisiert wurde. Die insgesamt 15 Beiträge zu dieser Konferenz, die, vermehrt um einen bislang unveröffentlichten ausführlichen Brief Erich Fromms an Martin Jay, in diesem Band veröffentlicht werden, machen die skizzierten Zusammenhänge auf eindrucksvolle Weise deutlich und dokumentieren zugleich damit den bleibenden Stellenwert eines – in diesem



Sinne – kritischen Materialismus in der Gegenwart. – Insofern bildet der hier vorgelegte Band in den in ihm thematisch werdenden Aspekten eine zentrale Ergänzung und Weiterführung zu dem unter dem Titel *Erich Fromm und die Kritische Theorie* erschienenen 2. Band des *Jahrbuchs der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft* (Münster-Hamburg 1991). Dies nicht zuletzt auch deswegen, weil eine ganze Reihe von Mitgliedern des der Fromm-Gesellschaft zugehörigen Arbeitskreises 'Erich Fromm und die Frankfurter Schule' mit jeweils eigenständigen Beiträgen in beiden Publikationen vertreten sind.

Die im Titel des Symposions und des dieses dokumentierenden Bandes erfolgende Zusammenstellung *Erich Fromm und die Frankfurter Schule* ist, davon war bereits die Rede, nicht bloß historisch zu verstehen. Sie hatte zugleich eine heuristische Absicht, nämlich im Sinne der Herstellung einer produktiven Konstellation. Tatsächlich erscheint, das wird die Lektüre der hier gesammelten Beiträge deutlich machen, Vieles, und zwar Wesentliches, unter dieser Perspektive in einem neuen Licht. Dies gilt einmal für das Verständnis Erich Fromms selbst, dessen weitläufiges und vielschichtiges Werk einer unvoreingenommen kritischen, jenseits von diskriminierender Verkleinerung oder enthusiastischer Vergrößerung sich bewegenden Erörterung in vielem noch harret. Insofern ist die Erhebung und Rekonstruktion seiner zentralen Impulse und Innovationen eine bedeutsame Aufgabe. Es gilt aber nicht minder auch für eine gleichfalls unbefangene kritische Wahrnehmung und Evaluierung der Konstellationen, Kontroversen und Kontexte, die sich mit ihm verbunden haben und der Wirkungen, die es gezeitigt hat beziehungsweise zu zeitigen nach wie vor imstande ist. Ein knapper Überblick über die thematischen Aspekte der Beiträge dieses Bandes mag dies kenntlich machen.

B. Bierhoff (Dortmund) erbringt in seiner Untersuchung zum *Gesellschafts-Charakter* eine Rekonstruktion der in der humanistischen Kritik Fromms angelegten konzeptuellen Spannung zwischen soziologischen und anthropologischen Theoriedimensionen und untersucht deren theoretische und sozialpraktische Relevanz im Hinblick auf die Frage der Erziehung. W. Bonß (Hamburg) analysiert in seinem Beitrag *Analytische Sozialpsychologie* den Stellenwert von Fromms Beitrag zur theoretischen und empirischen Fundierung des für das [009] Institut für Sozialforschung charakteristischen interdisziplinären Materialismus. St. E. Bronner (New Brunswick) erhebt mit seiner wirkungsgeschichtlichen Betrachtung *Erich Fromm in America* nicht nur den seinerzeitigen Anteil Fromms an der im Kontext der Studentenbewegung sich profilierenden politischen Debatte, sondern vermag zugleich zu zeigen, wie mit, nicht gegen Fromm die genuine Intention Kritischer Theorie nach wie vor zu verfolgen notwendig ist. D. Burston (Toronto) untersucht in *Auf den Spuren Freuds* an ausgewählten Begriffsbeispielen im Kontext der Fromm-Marcuse-Kontroverse die Frage nach den – jenseits von Revisionismus oder Quasiorthodoxie – produktiven und weiterführenden Instanzen psychoanalytischer Theoriebildung. F. Eros (Budapest) diskutiert, ausgehend von Reich und Fromm, das Konzept einer *Analytischen Sozialpsychologie* im unterschiedlichen kontextuellen Rahmen seiner Entstehung und hinsichtlich der inzwischen in einem erneut veränderten Kontext erforderlichen Bedingungen seiner Fortschreibung. B. Görlich (Augsburg) votiert in *Trieb und/oder Gesellschaftscharakter?* gegen die in der Fromm-Marcuse-Kontroverse gleichsam latente Verbindung, die, unbeschadet der wechselseitigen Vorwürfe, zur Bildung 'weicher' Theorien führte, während eine Wiederaufnahme des Freud-Projekts unter realistischen, das heißt 'harten' Theoriebedingungen, nämlich unter Verzicht auf die Vorstellung einer wie immer gearteten 'Perfektibilität', vielversprechender erscheint. H. Johach (Nürnberg)



untersucht in *Systemsprenge Kraft der Utopie* die Tragweite Kritischer Theorie und des Beitrags Fromms zu dieser im Kontext neuester gesellschaftlicher und ideologischer Entwicklungen (Krise des Sozialismus, ökologische Krise, neues Bedürfnis nach Spiritualität). D. Kellner (Austin) analysiert die für eine feministische Theoriebildung tauglichen bzw. hinderlichen Voraussetzungen bei den Frankfurtern in dem Beitrag *Erich Fromm, Feminism, and the Frankfurt School* und thematisiert die Frage nach der Fortschreibungsfähigkeit Kritischer Theorie jenseits ihrer überholten Polarisierungen. M. Kessler (Tübingen) untersucht mit *Das Versprechen der Schlange* den Beitrag einiger Frankfurter – Fromm, Horkheimer, Habermas, Benjamin – zum Themenbereich Religion und Religionskritik und die Frage nach der Tragweite dieser Kritik. E. Klein-Landskron (Frankfurt) diskutiert in historischer, zugleich aber in sachlogischer Perspektive die Konstellation *Max Horkheimer und Erich Fromm* im interaktionellen Rahmen des Frankfurter Instituts als Paradigma eines produktiven Arbeitsbündnisses und die dessen Zerfall bedingenden jeweiligen Theorieführungen. D. Mieth (Tübingen) untersucht anhand einer luziden Darlegung und Reflexion der Frommschen *Charakter-Lehre* die Frage nach dem Zusammenhang von ethischer Verantwortlichkeit, Identitätsfindung und sozialer Orientierung sowie nach der ethischen Auswertbarkeit der analytischen Erkenntnisse Fromms. W. van Reijen (Utrecht) analysiert im Spannungsfeld zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne die Frage nach der Gültigkeit des Konzepts der *Subjektivität* und seiner Tragweite, wobei er eine stupende Richtigkeit Frommscher Analysen in Bezug auf die Folgenabschätzung des Kapitalismus und im Hinblick auf den Antagonismus der gesellschaftlichen Kräfte und die ihm korrespondierende Ambiguität zwischen Gesellschaftscharakter und individueller psychischer Konstellation beobachtet. Z. Tarr und J. Marcus (New York) führen in *Erich Fromm und das Judentum* den Nachweis für den in jüdischer Tradition und [010] Erfahrung gründenden Ursprung der humanistischen Intentionen Fromms und anderer Mitglieder der Frankfurter Schule. H. Wehr (Heidelberg) analysiert unter dem Titel *Orphischer Narziss oder produktiver Charakter* Differenzen und Berührungspunkte in der anthropologischen Theoriebildung Fromms und Marcuses. M. Winkler (Houston) schließlich beobachtet unter den Leitworten *Massenpsychologie – Faschistischer Sozialtypus – Deutscher Nationalcharakter* produktive sowie perplexierende Momente in den Positionen und Diskussionen der Exilierten während und unmittelbar nach der Zeit des Nazi-Regimes und deren theoriebildenden oder -begleitenden Status.

Für die Realisierung des Symposions war die Unterstützung durch die *Internationale Erich Fromm-Gesellschaft* eine unerlässliche Hilfe. Die *Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart* hat als Hauptveranstalter sowohl finanziell als auch durch vielfältige Dienstleistungen maßgeblich zur Realisierung des Projekts und zu seinem Gelingen beigetragen und darüber hinaus in bewährter Weise den organisatorischen und atmosphärischen Rahmen geschaffen, der angesichts eines äußerst dichten Programms für dessen Abwicklung in besonderer Weise förderlich war. Zugleich konnte sie einmal mehr unter Beweis stellen, dass hier ein Schwerpunkt interdisziplinärer Arbeit im Bereich der Geistes-, Human- und Literaturwissenschaften sich herauszubilden im Begriff ist. Das Eichendorff-Symposion (1988), das Kracauer-Symposion (1989), das Roth-Symposion (1989) und nunmehr Fromm (1991) stehen, nach einem eindrucksvollen Beginn mit Hermann Broch (1986) dabei als Indizien für Kontinuität und Qualität der Programme. Weitere Projekte – Nelly Sachs (1992) und Carlo Goldoni (1993) – sind in Vorbereitung.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Die redaktionelle Vereinheitlichung der in Anlage und Umfang teilweise recht verschiedenartigen Beiträge sowie gelegentlich erforderliche, auf den unterschiedlichen Zustand der Manuskripte zurückzuführende Eingriffe und Korrekturen werden von Michael Kessler verantwortet, der auch die Druckvorbereitung sowie die abschließenden Korrekturen ausgeführt und ein Register zu dem Band erstellt hat.

Die Herausgeber verbinden mit dem Dank an Autoren, Veranstalter und Geldgeber die Hoffnung, dass diese Publikation der weiteren Beschäftigung mit dem Werk Fromms im Kontext der Frankfurter Schule neue Impulse zu geben vermag. Ein besonderer Dank gebührt in diesem Zusammenhang dem Tübinger Francke Verlag und dem Verleger, Herrn Gunter Narr, der das Projekt mit lebhaftem Interesse begleitet und schließlich zum Gelingen gebracht hat.

Rottenburg/Tübingen im Juni 1991
M. Kessler / R. Funk [011]



Vom Gesellschafts-Charakter zur humanistischen Kritik der Erziehung

Burkhard Bierhoff

0. Einleitung

In meinem Beitrag versuche ich, ein weites Spektrum Frommscher Themen und impliziter Bezüge zur Kritischen Theorie zu durchschreiten. Im Mittelpunkt steht das Frommsche Denken, das ich vereinfacht im Topos der *humanistischen Kritik* reformuliere. Ziel ist, den gesellschaftskritischen Gehalt und die besonderen Konstellationen seines Denkens aufzuweisen und zugrunde liegende Linien der Theoriearchitektur zu rekonstruieren. In der Wahl seiner Kategorien hat Fromm sich zweifellos von dem Konsens der frühen Kritischen Theorie wegbewegt. Trotz aller Verschiedenheit in den Kategorien und der Theoriearchitektur hat er jedoch eine kritische Position bewahrt, die die humanistische Gestaltung sozialer Prozesse impliziert und in ihrem Praxisbezug und der Kraft ihrer Kategorien die Kritische Theorie zu übertreffen scheint.

Ich gehe aus von der Theoriegestalt der Analytischen Sozialpsychologie der 30er Jahre. Dieser kam innerhalb des interdisziplinär-materialistischen Ansatzes früher Kritischer Theorie eine zentrale Bedeutung zu. Die Funktion der Analytischen Sozialpsychologie ging über einen bloßen fachwissenschaftlichen Beitrag zur angestrebten Theorie des Verlaufs der Epoche hinaus, insofern sie der allgemeinen ideologiekritischen Kontrolle diene und die desillusionierende Wirklichkeitserkenntnis psychoanalytisch fundierte. Obwohl Fromm seinen Ansatz revidierte, hat er nach meiner Lesart die kritische Position der 30er Jahre nicht eigentlich verlassen, sondern modifiziert und erweitert, so dass es eine Kontinuität des kritischen interdisziplinären Denkens bei Fromm von den Anfängen bis zum Spätwerk gibt.

Es gibt mehrere Zugänge, mit denen das Frommsche Werk erschlossen werden kann. Vorliegend ist die „humanistische Kritik“ Fromms als Zugang gewählt. Sie findet ihren *soziologischen* Bezugspunkt im Theorem des Gesellschafts-Charakters und ihren *normativ-praktischen* Bezugspunkt in einem radikalen Interesse am „Wohlergehen“ (well-being) des Menschen.

Diesen Zugängen entsprechend gibt es in den Frommschen Schriften zwei einander immer wieder kreuzende und sich verbindende Argumentationslinien, eine soziologische („Gesellschafts-Charakter“) und eine humanistisch-anthropologische („Natur des Menschen“). In beiden spielt der Begriff der „Produktivität“ eine Rolle, jedoch macht Fromm den unterschiedlichen Begriffsgebrauch an keiner Stelle explizit deutlich. Beide Konzepte schließen sich meiner Ansicht nach nicht aus, sondern ergänzen einander.¹

¹ Vgl. Michael Maccoby: Social Character vs. The Productive Ideal. The Contribution And Contradiction in Fromm's View of Man, in: *Praxis International*, 1982, 70-83. -Maccoby sieht einen Widerspruch im theoretischen Fundament des Frommschen Ansatzes, der irrationale Befreiungsphantasien und Eskapismus begünstige. Bezüglich des



Was die Entstehungszusammenhänge dieser Konzepte betrifft, ist auf Fromms frühen Beitrag zur Kritischen Theorie zurückzugehen. Wie ich darlegen [012] werde, wurzeln beide Konzepte in der Analytischen Sozialpsychologie, genauer: in den Aussagen Fromms zur libidinösen Struktur einer Gesellschaft.

Die frühen Überlegungen zur libidinösen Struktur (Triebstruktur, Triebchicksale) fasste Fromm nach eigenem Bekunden (vgl. GA I 398 Fn 56) neu im Theorem des Gesellschafts-Charakters (1941a, GA 1379ff).² Dieser Neufassung lag die Abkehr von der Freudschen Libidotheorie zugrunde.

Meine These ist, dass diese Auffassung von der Identität beider Konzepte nicht voll zutreffend ist, ja zu Missverständnissen über den Status der Frommschen Theorie hinsichtlich der kritischen oder konformistischen Dimension Anlass gibt. Soweit mit den verworfenen libidotheoretischen Vorstellungen die Sichtweise verbunden war, die libidinösen Kräfte repräsentierten einen Anspruch auf Triebbefriedigung und Glück und bestimmten ihrerseits die Modifikationsbreite des psychischen Apparates, wurde dieser Aspekt von Fromm weder geopfert noch im Theorem des Gesellschafts-Charakters verdünnt, sondern in der anthropologischen Dimension seiner Theorie aufgehoben und in Hypothesen zur „Natur“ des Menschen reformuliert.

Im Begriff der „libidinösen Struktur einer Gesellschaft“ hat Fromm sein Theorem des „social character“ vorweggenommen: „Die libidinöse Struktur ist das Produkt der Einwirkung der sozialökonomischen Bedingungen auf die Triebtendenzen“ (1932a, GA I 56). Diese Einwirkung formt die libidinösen Kräfte der Menschen derart, dass das Funktionieren der Gesellschaft garantiert ist.

Doch fragt Fromm nicht nur nach der gesellschaftsintegrierenden Funktion der libidinösen Struktur, sondern auch danach, wie – und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen – diese zum „Sprengstoff“ der bestehenden Gesellschaftsformation werden kann.

Die diesbezügliche Frage, wie Gesellschaften sich verändern, will Fromm nicht objektivistisch mittels ökonomischer und historischer Gesetzmäßigkeiten beantworten, sondern unter Bezugnahme auf eben die libidinösen Kräfte der Menschen, den „Triebapparat“, den er zum „Unterbau gesellschaftlicher Prozesse“ rechnet (1932a, GA I 51). Den Triebapparat sieht er zwar als biologisch gegeben, betrachtet ihn jedoch als im gesellschaftlichen Prozess weitgehend modifizierbar (ebd., 46).

Die biologischen und sozialen Voraussetzungen in der Psyche des Menschen, in den libidinösen Strebungen, werden von Fromm später als anthropologisches Thema behandelt,

„produktiven Ideals“ vergesse Fromm sein Theorem des Gesellschafts-Charakters (ebd., 77). Er versäume, „produktive“ Varianten der vorherrschenden Orientierungen (z.B. des Marketing-Charakters) zu beschreiben (ebd., 80). – Maccobys Kritik scheint mir darauf hinauszulaufen, das „produktive Ideal“ aus der messianisch-humanistischen Perspektive in die soziologische Perspektive zu verlagern. Diese Revision bedeutet eine „realistische“ Verkürzung der Idee menschlicher Produktivität auf das systemimmanente Notwendige und Denkbare und scheint mir die visionäre Gesellschaftskritik Fromms zu schwächen. Nach meiner Auffassung liegt eine fruchtbare Spannung gerade in den einander ergänzenden und relativierenden Perspektiven des soziologischen Theorems des „Gesellschafts-Charakters“ und des messianisch-humanistischen Ideals der „produktiven Persönlichkeit“.

² Schriften von Erich Fromm werden nach der Gesamtausgabe (GA) zitiert: Erich Fromm, *Gesamtausgabe in 10 Bänden*, hrsg. von Rainer Funk, Stuttgart 1980/1981 (Deutsche Verlags-Anstalt).



wenn er die „Natur“ des Menschen untersucht. Diese „Natur“ war zunächst in der „libidinösen Struktur“ – relativ unthematized – verortet. Mit der theoretischen Ausformulierung des „Gesellschafts-Charakters“, der u.a. funktional als formgebende Struktur für die menschlichen Energien beschrieben wurde, entstand theorieimmanent die Notwendigkeit, die gesellschaftlich formbaren und auf Formung angewiesenen menschlichen Energien – statt wie bisher in der Triebstruktur – jetzt in der „Natur“ des Menschen zu fassen. Diese Ausdifferenzierung im Frommschen Denken, die schließlich – im späten Werk – die messianisch-humanistische Vision des Neuen Menschen, das „produktive Charakterideal“, einschloss, wurde von den ehemaligen Kollegen des Instituts, allen voran Marcuse, nicht mehr mitvollzogen. [013]

Mit den vorstehenden Anmerkungen scheint mir der theoriegenetische Hintergrund Frommschen Denkens in ausreichendem Maße skizziert zu sein, um die in der „humanistischen Kritik“ Fromms angelegte „konzeptuelle Spannung“ zwischen der soziologischen und der anthropologischen Theoriedimension angemessen rekonstruieren zu können. Dies soll im ersten Teil meines Beitrages geschehen. Einigen theoretischen und sozialpraktischen Implikationen der humanistischen Kritik werde ich im zweiten Teil nachgehen. Dort habe ich „Erziehung“ als Feld der Konkretisierung der humanistischen Kritik gewählt. Der Erkenntniswert dieses Vorhabens liegt darin, dass auf diese Weise der Bezug von kritischer Theoriebildung und humanistischer Praxis exemplarisch thematisiert werden kann. Das Verhältnis von Kritischer Theorie und Erziehungswissenschaft steht beispielhaft für den Praxisbezug kritischer Theoriebildung. Eine offene Frage scheint mir nach wie vor zu sein, wie Kritische Theorie eine ihr adäquate Praxis gewinnen kann.

1. Grundlagen der humanistischen Kritik im Werk Erich Fromms

Ohne zunächst die engere erziehungstheoretische Perspektive zu beachten, werde ich im ersten Teil meines Beitrags die Grundlagen der humanistischen Kritik nach Erich Fromm herausarbeiten. Dabei sind vier relevante Begründungsebenen der „humanistischen Kritik“ aufzuweisen: der *sozialcharakterologische* und der *anthropologische Ansatz*, das *produktive Ideal* und das *humanistische Wissenschaftsverständnis* Fromms.

1.1 Sozialcharakterologischer Ansatz

Das Theorem des „Gesellschafts-Charakters“ wird heute als das Kernstück der psychoanalytisch-sozialpsychologischen Theorie gewertet, mit dessen Hilfe Fromm Wechselwirkungsprozesse zwischen Basis und Überbau konzeptualisieren wollte. In *gesellschaftstheoretischer* Hinsicht ist es ein wichtiges Konstrukt zur Beschreibung und Erklärung der gesellschaftlich notwendigen Passung zwischen Individuum und Gesellschaft; in *sozialpsychologischer* Hinsicht erlaubt es einen Zugang zum Prozess der Vergesellschaftung des Individuums und bezeichnet die Durchschnittsqualität der gesellschaftlich signifikanten Charakterzüge der Mitglieder einer Gesellschaft oder Bezugsgruppe. Fromm fasst den Gesellschafts-Charakter auch als das *Ergebnis*



der „Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozio-ökonomischer Struktur“ (1976a, GA II 364). Als *Vermittlungsglied* zwischen diesen beiden Strukturen erfüllt er die Aufgabe, die Menschen zu gesellschaftlich nutzbaren Produktivkräften zu formen, so dass sie in die gegebene Gesellschaft hineinpassen und motiviert sind zu handeln, wie die Gesellschaft es von ihnen erwartet. Seine *Funktion* liegt also darin, den Menschen die gesellschaftlichen Erfordernisse so aufzuerlegen, dass sie diese weitestgehend mit dem Gefühl von Freiheit erfüllen. Fromm: „Die sozio-ökonomische Struktur einer Gesellschaft formt den Gesellschafts-Charakter ihrer Mitglieder dergestalt, dass sie tun *wollen*, was sie tun *sollen*. ...“ (ebd.). [014]

Erzeugt wird der Gesellschafts-Charakter in Prozessen der Sozialisation, Assimilation und Erziehung namentlich durch das Medium der Familie, die Fromm als „Agentur der Gesellschaft“ bezeichnete, aber auch – gleichsam an der Familie vorbei – durch massenmediale Vermittlungen und „anonyme Autoritäten“, zu denen Fromm etwa den gesunden Menschenverstand und die öffentliche Meinung, aber auch die Wissenschaft, rechnete.

Mit dieser Fassung des Problems, wie gesellschaftliche Ordnung zustandekommt, setzt Fromm nicht – wie in der Soziologie üblich – an einer vorrangig den Verhaltensaspekt betonenden Rollen- oder Erwartungsstruktur an, sondern am Charakter als dem Prozess, in dem soziale Wirklichkeit von der objektiven zur subjektiven Seite (und vice versa) umgeschlagen wird. Damit wird es möglich, inneres und äußeres Geschehen in seiner Komplementarität zu erfassen. Das Erkenntnisinteresse Fromms ist dabei nicht auf die konformitätserzeugenden Prozesse beschränkt, sondern reicht weiter: Wie kann eine gesellschaftliche Ordnung entstehen, die menschen- und lebensdienlich ist?

Um diese Frage einer Klärung näher zu bringen, untersuchte Fromm die Orientierungen des Gesellschafts-Charakters, wie sie in allen Gesellschaftsschichten in ihrer je besonderen Modifizierung und Akzentuierung vorkommen: oral-rezeptive, hortend-ausbeuterische, autoritär-sadomasochistische, narzisstische, marktorientierte und nekrophile Charakterorientierungen (1947a, GA II). Diese Orientierungen bezeichnete Fromm als unproduktiv und unterschied sie strikt von der *produktiven Orientierung*, die sich durch Liebe und Vernunft ausweise. Insoweit es sich bei diesen Charakterorientierungen um idealtypische Beschreibungen handelt, sind sie erfahrungswissenschaftlich ungenau und durch realanalytische Beschreibungen zu ergänzen. Dies tut Fromm, indem er in seiner Charakterologie das Mischungsverhältnis von produktiven und unproduktiven Orientierungen in der individuellen Charakterstruktur berücksichtigt. Schließlich werden in der gemeinsam mit Michael Maccoby durchgeführten Studie über den Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes produktive und unproduktive Spielarten der jeweiligen Charakterorientierungen (1970b, GA III) deutlich unterschieden. -

Eine genauere Sichtung der Verwendung des Produktivitätsbegriffs zeigt, dass Fromm den Begriff uneinheitlich gebraucht. Je nach Kontext spricht er von Produktivität im Sinne der (1) allgemeinen Dienstbarmachung menschlicher Energien für das Funktionieren der Gesellschaft, (2) der gesellschaftsimmanenten Produktivität eines spezifischen Gesellschafts-Charakters, der den gesellschaftlichen Prozess vorantreibt, (3) dem produktiven Ideal und (4) der realen Produktivität eines Menschen, die im Mischungsverhältnis der charakterlichen Orientierungen erkennbar ist.



Der eigentliche „Spannungsbogen“ in der Frommschen Konzeption – den ich im vorliegenden Beitrag fokussiere – liegt jedoch zwischen der im Sinne der Systemimmanenz gemeinten gesellschaftlich nutzbaren Produktivität einerseits und dem produktiven Ideal andererseits, das systemtranszendierend formuliert ist. Um die Konzeption Fromms nicht misszuverstehen, ist es notwendig, die verschiedenen Bedeutungskontexte der „Produktivität“ deutlich zu unterscheiden. Insbesondere darf die gesellschaftsimmanent nutzbare Produktivität nicht mit dem produktiven Ideal verwechselt werden. [015]

Die weiterführende Frage, wie durch Vermittlungen von gesellschaftlichen Produktivitätserfordernissen und produktivem Ideal in den realen Charakteren von Menschen neue systemtranszendierende Orientierungen als dynamische Anpassungen der menschlichen Energien an neue Verwendungszusammenhänge entstehen, verbleibt unthematziert im Horizont. Ebenso wenig wird der Frage nachgegangen, wie sich gesellschaftlich Ideen ausbilden, die kontrafaktisch sind, und welche Funktion ihnen im gesellschaftlichen Prozess zukommt.

1.2 Anthropologischer Ansatz

Mit der anthropologischen Frage nach der „Natur“ des Menschen praktizierte Fromm eine bei seinen ehemaligen Frankfurter Kollegen in hohem Maße verpönte Sichtweise.

Sahen diese die nicht zu unterschätzende Gefahr, mit inhaltlichen Aussagen zur allgemeinen Menschennatur eine unhistorische und legitimatorische Auffassung des Menschen zu propagieren und in Ideologie zu enden, so versuchte Fromm, diese Kritik von vornherein zu unterlaufen, indem er die Natur des Menschen formal als einen „existentiellen Widerspruch“ fasste, der sich historisch im Kontext der jeweiligen Produktionsverhältnisse mit ihren besonderen charakterologischen Implikationen je unterschiedlich ausformt.

Gegenüber der relativistischen Auffassung, es gebe keine allen Menschen gemeinsame Natur, und der reaktionären Auffassung einer festgelegten und unabänderlichen Natur des Menschen (vgl. Fromm, 1968g, GAIX 378), formuliert Fromm ein Konzept, das die menschliche Natur weder biologisch einengt noch kulturalistisch entwertet (vgl. Fromm, 1941a, GA I 230). Die Natur des Menschen wird nicht als unveränderliche, inhaltlich spezifische anthropologische Grundstruktur thematisiert, sondern formal als ein spezifischer „Widerspruch“. Fromm gibt einen im historischen Prozess immer wieder neu zu hinterfragenden grundlegenden „existentiellen Widerspruch“ vor (vgl. 1964a, GA II 241ff). Dieser liegt darin, dass der Mensch der Natur zugehört *und* sie transzendiert: der Mensch ist Leben, das sich seiner selbst bewusst geworden ist, sich der Welt gegenüberstehend als gefährdet erlebt und im historisch-gesellschaftlichen Kontext eine Antwort auf die Frage seiner Existenz finden muss. Der Widerspruch kann regressiv („Verfallssyndrom“) oder produktiv („Wachstumssyndrom“) im Kontext und den Möglichkeiten einer Gesellschaft entsprechend gelöst werden (vgl. ebd., 161,168,236ff). Über die beschreibende Theoriedimension hinausgehend, bewertet Fromm die denkbaren Lösungen im Sinne der humanistischen Wertmaßstäbe, die den Menschen als „Selbstzweck“ betonen und eine Vision des freien Menschen beinhalten.



Sein Augenmerk richtet Fromm dabei auf die „immer wiederkehrenden *Konflikte zwischen der menschlichen Natur und der Gesellschaft*“ (1955a, GA IV 19). Die Gesellschaft als der strukturelle Rahmen der Organisation des menschlichen Zusammenwirkens könne die Entwicklung des Menschen „sowohl fördern als auch behindern“ (1962a, GA IX 153).

Die mit dem Gesellschafts-Charakter verbundene soziologische Perspektive bleibt bei Fromm jedoch der anthropologischen Perspektive übergeordnet. Denn es sind primär die gesellschaftlichen Notwendigkeiten und [016] Verhaltenserwartungen, die die Ausformung des Gesellschafts-Charakters bestimmen. Dennoch übersieht Fromm nicht, dass der Gesellschafts-Charakter immer in engster Wechselwirkung mit den in der „Natur“ des Menschen beschlossenen Kräften steht. Wenn nun im Menschen produktive Kräfte angelegt sind, so sind diese nur in ihrer gesellschaftlichen Formung erfahrbar. Wenn eine Gesellschaft repressiv und verkrüppelnd ist, so wird ihr Gesellschafts-Charakter ebenso lches zeigen und folglich die Entfaltung des produktiven Ausdrucksvermögens die gesellschaftliche Ausnahme bleiben. Je geringer die Repressivität, desto produktivere Formungen der menschlichen Energie wird der Gesellschafts-Charakter beinhalten.

1.3 *Produktives Ideal*

Den Gesellschafts-Charakter sieht Fromm insbesondere unter dem Blickwinkel, wie das Individuum dazu gebracht wird, die gesellschaftlichen Verhaltenserwartungen zu befolgen. In diesem Kontext der Betrachtung ist Produktivität als ein ausschließlich oder überwiegend gesellschaftsimmanentes Geschehen zu bewerten; die mittels des Gesellschafts-Charakter zu Produktivkräften umgeformten menschlichen Energien sind dem Funktionieren der Gesellschaft untergeordnet (vgl. 1941a, GA1383).

Diesen gesellschaftsdeterminierten Ansatz ergänzend und relativierend, beginnt Fromm Ende der 40er/Anfang der 50er Jahre, sein „produktives Charakterideal“ zu formulieren. Er entwickelt die Position, die produktiven Kräfte des Menschen ließen sich nicht völlig im Sinne gesellschaftsimmanenter Produktivitätsvorstellungen vereinnahmen, vielmehr handele es sich um eine die bestehende Gesellschaft *transzendierende* Produktivität („produktives Tätigsein“) (vgl. Fromm, 1976a, GA II 335). Diese ist nicht an den Gesellschafts-Charakter mit seinen immanent produktiven Orientierungen rückgebunden, sondern verweist auf die in der Natur des Menschen angelegten (sich auch gegen Formen repressiver Vergesellschaftung richtenden) produktiven menschlichen Kräfte (die gleichwohl nur als *gesellschaftliche* Kräfte in Erscheinung treten).

Das normative Produktivitätskonzept Fromms, das in der anthropologischen Dimension verortet ist, sollte mit dem Konzept des Gesellschafts-Charakters nicht vermengt werden. Fromm sieht als die zentrale produktive Kraft den Menschen selbst an, in dessen gesellschaftlich nicht verschütteten Möglichkeiten die einzige Produktivität zu finden ist, die mit Leben und Lebendigkeit in Beziehung steht. Er betont, dass die produktiven Äußerungsformen menschlicher Energie oftmals trotz gesellschaftlicher Behinderungen und nicht dank gesellschaftlicher Förderung anzutreffen sind, mit anderen Worten, die in der Natur



des Menschen verankerten produktiven Möglichkeiten im Sinne eines dynamischen Potentials zur Entwicklung drängen. Doch ist zu bedenken, dass sich reale produktive Charakterorientierungen nur in der Verschränkung des menschlichen Möglichkeitspotentials mit gesellschaftlichen Prozessen ausformen können. Das heißt: erst in der Beziehung von (1) den in der menschlichen Natur gründenden inventiven Wesenskräften, (2) der sozioökonomischen und soziokulturellen institutionellen Struktur einer Gesellschaft, (3) dem [017] Gesellschafts-Charakter und der individuell je besonderen Charakterorganisation kann *Produktivität* entstehen. Dabei wird einsichtig, dass es zwar keine Produktivität außerhalb der gesellschaftlichen Existenz des Menschen geben kann, wohl aber eine Produktivität, die als inventive menschliche Leistung außerhalb der Gesellschafts-Charakterorientierungen entsteht.

Nachdem Fromm in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II) die produktive Charakterorientierung erstmals untersucht hat, betont er in der Kontroverse mit Marcuse, dass der produktive Charakter die Seltenheit sei, also keine Struktur darstellt, die von den Mitgliedern einer Klasse, Schicht, Bezugsgruppe etc. geteilt wird. Folglich kann die produktive Orientierung nicht als Gesellschafts-Charakterorientierung gefasst werden. Vielmehr führt sie über den gegebenen Gesellschafts-Charakter hinaus und ist systemtranszendierend. In der Kontroverse mit Marcuse merkte Fromm deshalb an:

Ich habe in meiner Beschreibung des produktiven Charakters keinen Zweifel daran gelassen, dass er in einer entfremdeten Gesellschaft eine Seltenheit ist und im Gegensatz zur Marketing-Orientierung steht, welche die Regel ist. Ich bestimme die produktive Orientierung dahingehend, dass sie das vorherrschende System transzendiert, und nur ein voreingenommener Leser kann übersehen, dass ich immer wieder betont habe, dass Glück und Liebe, so wie ich sie verstehe, nicht die gleichen Tugenden sind, welche in einer entfremdeten Gesellschaft als Liebe und Glück bezeichnet werden (1955b, GA VIII 119).

Bei Fromm verbindet sich das gesellschaftskritische Denken mit messianischen und visionären Impulsen. Das ist zumindest für den Soziologen ungewohnt. Wenn man so will, gibt es zwei Basiskonzepte bei Fromm: das soziologische vom Charakter als Produktivkraft (Individuum und Gesellschaft als Einheit) und das visionär-anthropologische vom produktiven Charakterideal (Individuum und Gesellschaft als Widersacher). M.E. stehen beide Konzepte nicht in einem Widerspruch zueinander, sondern sind miteinander verschränkt und korrigieren einander. Ersteres gründet auf der Ansicht vom Primat des Ökonomischen und das zweite auf der anthropologischen Prämisse, dass der menschlichen Natur eine eigene Dynamik innewohnt, aus der Widerstand gegen repressive Formen von Vergesellschaftung resultieren kann. Von dieser Prämisse ist es nicht weit zum Ideal der produktiven Persönlichkeit. Dieses Ideal wird von Fromm nicht aus der Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft abgeleitet, sondern kontrafaktisch gesetzt. Es durchzieht auch sein Wissenschaftsverständnis, das sich strikt als „humanistisch“ qualifiziert.

1.4 Humanistisches Wissenschaftsverständnis



Fromm war ein Denker, dem der über den Charakter vermittelte Zusammenhang von Interesse und Erkenntnis klar vor Augen stand. Sein Ansatz am Charakter zeigte sich nicht nur als inhaltliche Fragestellung in der Frommschen Sozialcharakterologie, sondern auch in seiner impliziten Erkenntnistheorie. Diese besagt, dass jede menschliche Aktivität, auch die Erkenntnistätigkeit – sei sie durch Konformität oder Abweichung, Destruktivität oder Kreativität gekennzeichnet –, in der individuellen Charakterstruktur begründet liegt. Da [018] diese individuelle charakterliche Struktur eines Menschen im „Gesellschafts-Charakter“ fundiert ist, ist die Erkenntnistätigkeit nicht frei von gesellschaftlichen Zwecken und Notwendigkeiten, sondern von vornherein in den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang eingebunden. Diese Einsicht lässt sich sozialcharakterologisch untersuchen.³

Fromm gebraucht sein Theorem des Gesellschafts-Charakters nicht nur objekttheoretisch zur Untersuchung des gesellschaftlichen Menschen, sondern macht es reflexionstheoretisch auch für die *Selbstthematization der Wissenschaft* nutzbar. Seine Frage ist die nach den charakterologischen Bedingungen der Möglichkeit einer lebensdienlichen Wissenschaft. Auch den Prozess wissenschaftlicher Arbeit sieht er von Charakterorientierungen durchdrungen, die das wissenschaftliche Wissen bis in Form und Inhalt bestimmen. Gegen die vorherrschende Wissenschaftsvariante hebt Fromm hervor, „dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht in erster Linie eine Sache der Intelligenz, sondern des Charakters ist“ (Fromm, 1962a, GA IX 155). Im Gegensatz zur manipulativen Intelligenz kann sich die *Vernunft* nur in Abhängigkeit vom Charakter entfalten und resultiert aus einer produktiven Charakterstruktur.

Das *humanistische Wissenschaftskonzept* nach Fromm gründet auf der produktiven Charakterorientierung und somit auf den Kräften des Menschen, die seine Entfaltung und sein Wachstum ermöglichen: auf *Vernunft*, *Liebe* und *Arbeit*. Die hier gemeinte Produktivität lässt sich beschreiben als die Weise spezifischer Bezogenheit zur gesellschaftlich konstituierten Welt der Dinge und Menschen, die sich durch das Aufgeben der Spaltung von Kopf und Herz, von Subjekt und Objekt ausweist. Die produktive Vernunft interessiert sich für ein Objekt

nicht als etwas Totes ..., als etwas, das von einem selbst und vom eigenen Denken losgelöst ist, oder als etwas, über das man nachdenkt, indem man es von sich selbst isoliert. Im Gegenteil, das Subjekt ist an seinem Objekt interessiert, und je enger die Bindung, desto fruchtbarer das Denken ... Aber auch Objektivität charakterisiert das produktive Denken: der Respekt des Denkenden für sein Objekt, und die Fähigkeit, das Objekt so zu sehen, wie es ist, und nicht so, wie es nach seinem Wunschbilde sein sollte“ (1947a, GA II 68f).

Mit diesem Ansatz produktiver Bezogenheit gelangt Fromm an die Grenzen der neuzeitlichen Wissenschaft, ohne jedoch die Perspektive gesellschaftskritischen Denkens zu entwerfen. Der

³ Vgl. Rainer Funk: Erich Fromm. Radikaler Humanismus – humanistischer Radikalismus, in: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von Josef Speck, Göttingen (Van-den-hoeck u. Ruprecht) 1984, 78-112. – Funk rekonstruiert das humanistische Wissenschaftsverständnis Fromms, das auch die „Abhängigkeit der Erkenntnis vom Interesse, der philosophischen Vernunft vom Charakter“ zu erfassen vermag (ebd., 82-93).



von Fromm vertretene Humanismus – und damit auch eine in humanistischer Absicht betriebene Erziehungstheorie – zielt auf die Entfaltung der menschlichen Kräfte, ohne die gesellschaftlichen und sozialcharakterologischen Bedingungen der Formung und Entfaltung dieser Kräfte zu übersehen. So bleibt sein Humanismus entschieden darauf gerichtet, totalitäre Herrschaftsstrukturen zu verhindern oder abzubauen und Illusionen über sich und die Wirklichkeit aufzugeben. Mit seiner Einschätzung der zivilisatorischen Situation verbindet Fromm jedoch weder Menschenschwärmerei noch Endzeitstimmung und verfällt auch keinem Kulturpessimismus. Vielmehr versteht es Fromm, zwei Ansätze zu verbinden: die desillusionierende Kritik, die auf Wahrheitsbereitschaft und dem schonungslosen Aufdecken von Realität gründet, und die von Liebe und Hoffnung getragene Projektion einer Welt, die der Illusionen nicht länger bedarf. So kommen bei Fromm radikale Gesellschaftskritik und visionäres Denken zu einer fruchtbaren Verbindung, [019] die für sein wissenschaftliches Denken typisch und auch für seine Erziehungstheorie tragend ist.

2. Humanistische Kritik der Erziehung

Für erziehungstheoretische Diskussionen bietet der Frommsche Ansatz der humanistischen Kritik der Erziehung ein noch zu erschließendes Anregungspotential. Dieses liegt (1) in dem sozialcharakterologischen Ansatz, der auf dem Theorem des Gesellschafts-Charakters gründet, (2) dem visionären (kontrafaktisch orientierten) Ansatz, der als anthropologisch beschrieben werden kann und mit dem „produktiven Ideal“ eine Theorie der (menschlichen) Produktivität einschließt, sowie (3) in dem kultur- und erziehungskritischen „realanalytischen“ Ansatz, der Erziehung als traumatisierend-überwältigendes Geschehen aufdeckt. Thematisch besagt der letztere Ansatz, dass die Chance zur Produktivität gesellschaftlich durchkreuzt wird; mithin geht es also um die Frage nach den Barrieren, die einen produktiven Charakter verhindern, ihn zum seltenen Fall werden lassen.

Mit diesen drei Ansätzen ist eine erziehungstheoretische Exemplifizierung der humanistischen Kritik gegeben. An ihnen wird deutlich, wie der Frommsche Humanismus auf eine kritische Erziehungstheorie hin reformuliert werden und zu einer pädagogischen Bezugstheorie ausgearbeitet werden kann.

2.1 „Erziehung“ zwischen Gesellschafts-Charakter und produktivem Ideal

Zunächst ist wichtig zu betonen, dass die „Spannung“ von Gesellschafts-Charakter und produktivem Ideal auch für den erziehungstheoretischen Ansatz Fromms tragend ist. Dies zeigt sich besonders an seiner Fassung des Erziehungsbegriffs.

Erziehung bestimmt Fromm hinsichtlich ihrer Funktion streng im materialistischen Kontext und vertritt keine Erziehungsidealismen. So behauptet er nicht, die gesellschaftliche Funktion der Erziehung sei es – im Sinne des produktiven Ideals – „produktive“ Charakterstrukturen zu fördern. Vielmehr besteht die gesellschaftliche Funktion der Erziehung darin,



dass man den einzelnen in die Lage versetzt, die Rolle auszufüllen, die er später in der Gesellschaft spielen soll, d.h. dass man seinen Charakter so formt, dass er dem Gesellschafts-Charakter möglichst nahekommt, dass seine persönlichen Wünsche mit den Erfordernissen seiner gesellschaftlichen Rolle übereinstimmen (1941a, GA I 384).

Schon hier ist zu erkennen, dass das alles mit der produktiven Persönlichkeit nichts zu tun hat.

Verbunden mit dem Theorem des Gesellschafts-Charakters gebraucht Fromm so einen umfassenden Begriff von Erziehung, der *deskriptiv* zu verstehen ist und die produktiven wie destruktiven Manifestationen und Folgen der Erziehung gleichermaßen umschließt. Des weiteren verwendet Fromm auch einen enger gefassten Erziehungsbegriff, der in seiner *normativen* Ausrichtung [020] strikt von Manipulation unterschieden wird und auf das „produktive Ideal“ verweist.

Seine Vorstellungen zur Erziehung und ihrer Kritik lassen sich nur mitvollziehen, wenn man die Differenz von *Erziehung* und *Manipulation* anzuerkennen bereit ist:

Erziehung ist identisch mit der Hilfe, die man dem Kinde gibt, damit es seine Möglichkeiten verwirklichen kann. Das Gegenteil von Erziehung ist Manipulation. Ihr fehlt der Glaube an das Reifen der kindlichen Möglichkeiten. Sie beruht auf der Überzeugung, dass aus einem Kinde nur dann etwas Rechtes werden kann, wenn die Erwachsenen ihm das aufpfropfen, was erwünscht ist, und ihm das abstützen, was unerwünscht zu sein scheint (1947a, GA II131).

Fromm rückt beide Perspektiven in ein Ergänzungsverhältnis: die deskriptive Perspektive (gesellschaftliche Funktion der Erziehung) und die normative Perspektive (Kritik der Manipulation und Überwältigung). Wenn Fromm sich dem Erziehungsprozess nähert, will er Erziehung immer im Zusammenhang mit der Gesellschaftsstruktur *und* der menschlichen „Natur“ aufweisen, d.h. er thematisiert zum einen den Erziehungsprozess nie isoliert von den sozioökonomischen und -kulturellen Prozessen, sondern als gesellschaftlichen Prozess, der von Funktionserfordernissen und Integrationsnotwendigkeiten bestimmt ist; zum anderen ist die gesellschaftliche Entfaltung menschlicher Möglichkeiten der Bezugspunkt humanistischer Kritik. Sein Gesichtspunkt ist folglich nicht auf die systemimmanenten Erfordernisse und Notwendigkeiten beschränkt. Vielmehr wechselt Fromm die Blickrichtung von der funktional beschreibenden Theorieebene zur normativ-praktischen Kritik, indem er das Wohlergehen („well-being“) des Menschen zum Maßstab seiner Kritik macht (vgl. 1970e, GA IX 36). Der Mensch nach Fromm ist nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck, d.h. sein Menschenbild schließt normativ die Verkrüppelung und Instrumentalisierung des Menschen aus.

Jedoch vertritt Fromm keine hehren Zielformulierungen, sondern deckt in der Analyse und Kritik der real geschehenden Erziehung auf, welche beschädigenden Folgen mit Erziehung verbunden sind. Da, wo Fromms Erziehungstheorie visionär wird („produktives Ideal“), zeigt sie sich von ihrer programmatischen Seite. Sie ist unabgeschlossen, weil sie nur Horizonte abschreitet, ohne die Landstriche ein für allemal zu vermessen. Sie ist jedoch mehr als eine



„negative Pädagogik“, insofern sie nicht davor zurückschreckt, normative Parameter wie „psychische Gesundheit“, „liebende Bezogenheit“ und „Produktivität“ als Angebot für die Praxis und für eine humanistische Planung der Erziehung vorzugeben. Damit bildet die Erziehungskritik nach Fromm eine besondere Variante im Verhältnis von Kritischer Theorie und Erziehungswissenschaft. Sie bietet sowohl einen Ansatz desillusionierender Kritik als auch eine Perspektive der humanistischen Gestaltung der Erziehungspraxis.

2.2 Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Erziehungswissenschaft

Namentlich Adorno sperrte sich gegen die Möglichkeit einer theoriegeleiteten Vermittlung von Theorie und Praxis. Gemeinsam mit Horkheimer sah er einen [021] ideologiekritischen Vorzug einer negativ-dialektischen Theorie gerade darin, dass sie in der Widerständigkeit gegenüber den Illusionen und Suggestionen des Status quo sich einer „positiven“ und „praktischen“ Perspektive verweigerte. Von Fromms Seite lässt sich dieser vermeintliche Vorzug als wenig konstruktive Verkürzung kritisieren; gerade die Theorie und Praxis der Erziehung bedarf revidierbarer Handlungsentwürfe und einer Haltung, die auf die Humanisierung des Menschen und seiner Lebensumstände bezogen ist. Die Vermittlung von Theorie und Praxis wird nach Fromm auf der Grundlage einer humanistischen Haltung möglich, die das Kontinuum der Herrschaft nicht als ungebrochen bewertet, sondern einen „positiven“ Ansatz in der Wirklichkeit selbst zu sehen vermag. In der anthropologischen Dimension, im Menschenbild des Humanismus, liegt die Begründung für die realisierbare Möglichkeit einer kritisch-humanistischen Erziehungspraxis. Aus der Frommschen Perspektive argumentiert, geriete die negative Dialektik eben dadurch in Ideologieverdacht, dass sie dem Ideologieverdacht zu entkommen trachte, indem sie auf Kritik sich beschränke und sich weigere, den Möglichkeitsraum auszuloten. Von einer solchen Kritik ist es nicht weit zu einer wenig lebensdienlichen, kulturpessimistischen und negativistischen Ideologie.

Der Kritischen Theorie ist oft der Verlust einer adäquaten Praxis vorgehalten worden. In der Tat zeigt sie ein zwiespältiges Verhältnis zur Praxis. Sie will nicht instrumentalistisch oder aktionistisch missbraucht werden, nicht zur Affirmation einer als inhuman erkannten Praxis beitragen. In dieser entschiedenen Haltung bewahrt sie ihre Distanz gegenüber der verwalteten Welt. Andererseits muss sie jedoch eine reale Möglichkeit alternativen Handelns bestimmen und einen kritischen Begriff systemtranszendierender Praxis entwickeln können, wenn sie nicht in eine ohnmächtige oder resignative Attitüde geraten will.

Für die Theorie und Praxis der Erziehung hat sich der Beitrag der Kritischen Theorie bislang als insuffizient erwiesen. Nach meiner Ansicht hängt das auch damit zusammen, dass sich die Kritische Theorie auf einer negativistisch verkürzten ideologiekritischen Ebene einigelt, die zudem eine „positive“ Anthropologie, wie Fromm sie entwirft, ablehnt. Zwar hatte Horkheimer „das Vertrauen in die Zukunft“ zur „begriffsbildenden Kraft der Theorie“ gerechnet,⁴ doch später mit dieser Einsicht kaum ernst gemacht, lastete doch der Druck der inhumanen Verhältnisse zu schwer auf den verbleibenden Hoffnungen auf eine humanere

⁴ Max Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 4/1935, 345.



Gesellschaft. Wie Keckeisen treffend bemerkt:

Die nonkonformistische Weigerung 'mitzumachen', die bis zur Angst gesteigerte Abwehr der Integration des eigenen Denkens in den Reproduktionsprozess des Bestehenden durchzieht die Kritische Theorie von Anfang an.⁵

Das scheint mir jedoch eine historisch bedingte und somit überwindbare Selbstbeschränkung kritischer Theoriebildung zu sein.

Mag in dem „Vertrauen in die Zukunft“ auch das Band gelegen haben, das Horkheimer mit den anderen Institutsmitgliedern, Fromm eingeschlossen, verband, so ist doch ein entscheidender Unterschied zwischen Fromm und den anderen nicht zu übersehen. Während die Kritische Theorie mit deutlichen Anflügen von Kulturpessimismus sich ängstlich bis pessimistisch dem [022] vereinnahmenden Zugriff der Verhältnisse gegenüber sperrte, lässt sich Ähnliches für das Frommsche Denken nicht behaupten. Fromm wollte immer als gesellschaftlich involvierter Denker durch desillusionierende Kritik *und* praktisch-politische sowie therapeutische Intervention an der Veränderung des Bestehenden mitwirken. Dies aus gutem Grund: Denn ohne sich auf die bestehende Wirklichkeit einzulassen, erscheint eine Wissenschaft vom Menschen, die sich im kritischen, desillusionierenden Sinne als aufklärerische und verändernde Kraft begreift, gar nicht möglich. [023]

⁵ Wolfgang Keckeisen: *Pädagogik zwischen Kritik und Praxis*. Studien zur Entwicklung und Aufgabe kritischer Erziehungswissenschaft, Weinheim und Basel (Beltz) 1984, 44.



Analytische Sozialpsychologie – Anmerkungen zu einem theoretischen Konzept und seiner empirischen Praxis

Wolfgang Bonß

Für den Diskussionszusammenhang, der heute in kanonisierter Form als *Frankfurter Schule* bezeichnet wird, spielen die Ideen und Arbeiten von Erich Fromm eine wichtige Rolle. Zwar gehörte Fromm, der sich selbst einmal als einen wissenschaftlichen „Einzelgänger“ bezeichnete, nie zum „inneren Kreis“ um Max Horkheimer. Aber das von ihm entwickelte Konzept einer analytischen Sozialpsychologie bildete in theoretischer wie empirischer Hinsicht einen Eckpfeiler für jenen „interdisziplinären Materialismus“, wie er für das Frankfurter Institut zwischen 1931 und 1937 charakteristisch war. Ich möchte die These von der analytischen Sozialpsychologie als theoretisches wie empirisches Kernelement der Kritischen Theorie im folgenden in drei Schritten zu erläutern versuchen:

- 1) Im ersten Abschnitt geht es um die analytische Sozialpsychologie als theoretisches Konstrukt. Worin lagen die Motive für ihre Entwicklung, wie lassen sich ihre Kernaussagen umreißen, und in welchem Verhältnis steht sie zu dem, was als *Kritische Theorie der Gesellschaft* oder *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* bezeichnet wurde?
- 2) Allerdings war die analytische Sozialpsychologie nicht nur ein theoretisches, sondern mindestens ein empirisches Projekt. Bekannt sind von den sozialpsychologischen Erhebungen des Frankfurter Instituts zwischen 1929 und 1936 vor allem die Studien über *Autorität und Familie* (IfS 1936), die freilich ein Torso blieben. Genauer lässt sich die empirische Praxis der analytischen Sozialpsychologie hingegen in den vorausgehenden Untersuchungen über *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* (Fromm 1937/38) studieren, auf die ich im zweiten Abschnitt eingehen möchte.
- 3) Im dritten Teil geht es schließlich um die Frage der Weiterführung der analytischen Sozialpsychologie als empirisches Projekt. Was ist aus diesem Ende der zwanziger Jahre entwickelten Versuch geworden? Inwiefern hat das Konzept Anknüpfungspunkte für spätere Untersuchungen geboten? Ist es heute nur noch von historischem Interesse oder lassen sich aus den Fromm'sehen Überlegungen auch systematische Anregungen für sozialpsychologische Untersuchungen in gesellschaftstheoretischer Absicht gewinnen?

1) Analytische Sozialpsychologie als theoretisches Konzept

Theorien, die sich bemühen, das gesellschaftliche Insgesamt zu begreifen, sind im allgemeinen keine psychologischen. Dies gilt zumindest, wenn man die Ahnenreihe der Gesellschaftstheorie



betrachtet, wie sie u.a. mit den Namen Hobbes, Locke, Smith, Kant, Hegel oder Marx bezeichnet wird. Denn deren Überlegungen verweisen eher auf philosophische und ökonomische [024] Konzeptionen. Zwar waren diese vor der einzelwissenschaftlichen Zersplitterung der Sozialwissenschaften von der Psychologie nicht unbedingt systematisch getrennt.¹ Aber im Verlauf des 19. Jh. schälte sich unmerklich eine spezifische „Arbeitsteilung“ heraus: während Philosophie und Ökonomie sich mit der Rekonstruktion der „normalen“ Kernstrukturen der Vergesellschaftung beschäftigten, war die Psychologie eher für die Rekonstruktion der individuellen Abweichungen und Störungen zuständig.

Dass diese Arbeitsteilung auch von den Psychologen selbst akzeptiert wurde, zeigt sich nicht zuletzt an der Entwicklung der Psychoanalyse als der wohl wichtigsten psychologischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Denn ihren Ausgangspunkt bildeten keine sozialwissenschaftlichen bzw. gesellschaftstheoretischen Fragestellungen, sondern Probleme der Behandlung psychischer Störungen insbesondere aus dem neurotischen Formenkreis. Zwar reichte das theoretische Potential der Psychoanalyse, wie wir heute wissen, hierüber hinaus. Aber auch Freud selber befand sich nur zögernd zu gesellschaftstheoretischen „Verlängerungen“ seiner Konzeptionen bereit. Dazu kam es erst in dem Maße, wie die individuellen Störungen als gesellschaftliche interpretierbar wurden, und hier sprechen die Erscheinungsdaten der einschlägigen Freudschen Arbeiten durchaus für sich: *Totem und Tabu* beispielsweise wurde 1913 veröffentlicht, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* 1921 und *Das Unbehagen in der Kultur* 1930.

Von den etablierten Sozialwissenschaften wurden diese Arbeiten zunächst kaum zur Kenntnis genommen. Letzteres gilt für Europa übrigens weit mehr als für die USA. Während im angelsächsischen Sprachraum Freud schon recht früh zu einem vielzitierten „Säulenheiligen“ der Soziologie wurde,² blieb er in der europäischen und hier insbesondere in der deutschsprachigen Diskussion lange Zeit eine verdrängte, verfemte oder ausgegrenzte Randfigur. Eine Ausnahme bildete die marxistische Diskussion, die sich der Psychoanalyse seit den zwanziger Jahren zumindest von den Rändern her öffnete. Die Gründe hierfür bringt ein Bonmot von Paul F. Lazarsfeld auf den Begriff, der die Stimmung der linken Intellektuellen nach 1918 mit folgendem Satz zu charakterisieren versuchte:

Eine beginnende Revolution muss die wirtschaftlichen Verhältnisse auf ihrer Seite haben (Marx); eine siegreiche Revolution braucht vor allem Ingenieure (Sowjetunion); eine erfolglose Revolution bedarf der Psychologie (*Lazarsfeld 1968,149*).

¹ Dies gilt bis ins 20. Jh. und zeigt sich nicht zuletzt an den Biographien der Kritischen Theoretiker selber: Max Horkheimer beispielsweise studierte sowohl Philosophie als auch Psychologie und schrieb seine erste Dissertation über ein psychologisches Thema, ohne je ein „Fachpsychologe“ gewesen zu sein. Dasselbe gilt für Erich Fromm, der ebenfalls beides studierte, mit einer soziologischen Promotion abschloss, aber später (trotz mancher Schwierigkeiten) durchaus als „Fachpsychologe“ im heutigen Sinne anerkannt wurde.

² Exemplarisch sei nur auf Talcott Parsons und Edward Shils hingewiesen: in ihrem Buch *Toward A General Theory of Action* nennen sie Freud in einem Atemzug mit Durkheim und Weber und bezeichnen ihn als einen der „great founders of the modern social theory“ (*Parsons/Shils 1951*). Ähnlich äußert sich C. Wright Mills, der zwar für eine ganz andere Tradition soziologischen Denkens steht, aber sich mit Parsons trifft, wenn er davon spricht, dass durch Freud „das Problem der Natur der menschlichen Natur in aller Breite aufgeworfen worden“ sei (*Mills 1959, 206*).



Diese Worte kennzeichnen in salopper Form das „Einfallstor“ der Psychoanalyse in die sozialwissenschaftliche Reflexion. Am Anfang stand hier insbesondere bei den marxistischen Intellektuellen ein irritiertes Kopfschütteln, nämlich das Erstaunen darüber, dass sich die Menschen nicht so verhielten, wie es nach der Marxschen Theorie bzw. weitergehend: nach den gängigen Vorstellungen rationalen bzw. „vernünftigen“ Handelns zu erwarten gewesen wäre. Statt der philosophisch wünschenswerten, ökonomisch prognostizierbaren und damit „objektiv notwendigen“ Revolution hatten sie einen pragmatischen Frieden gewählt – eine Entwicklung, die weder als ein Ausdruck bewussten politischen Handelns noch unbedingt als rein ökonomisch erklärbare Niederlage im Klassenkampf begriffen werden konnte. Bezogen auf die „Grundgewissheiten“ [025] marxistischer Gesellschaftsanalysen ergab sich daher in zwei Dimensionen ein theoretischer Klärungsbedarf, der zu einer für manche unerwarteten Annäherung von Psychologie und Gesellschaftstheorie führte:

- Auf der einen Seite zwang die Erfahrung der „verlorenen Revolution“ zu einer Differenzierung der vorherrschenden ökonomischen Interpretationsmuster, die für eine Erklärung des Verhältnisses von *Basis und Überbau* offensichtlich nicht ausreichten. Denn „erfolgreich“ war die Revolution ausgerechnet in Russland gewesen, nicht hingegen in jenen entwickelten Ländern, in denen die gesellschaftliche Umwälzung angesichts des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen weit eher zu erwarten stand. Die ökonomische Analyse der „Basis“, so die naheliegende Schlussfolgerung, war daher durch sozialpsychologische Analysen des gesellschaftlichen „Überbaus“ zu ergänzen – ein Anspruch, der zumindest als Lippenbekenntnis quer durch alle Parteien vertreten wurde.
- Ein zweiter, von der Problematik von Basis und Überbau zu unterscheidender Themenkomplex betraf das Stichwort *Unbewusstes und Bewusstsein*. Sowohl der Wahnsinn des Weltkrieges als auch die Entwicklung nach 1918 hatte deutlich gemacht, dass die Menschen offensichtlich nicht so „rational“ handelten, wie es die Theorie von ihnen erwartete. Und sie handelten auch nicht immer „bewusst“, d.h. vor dem Hintergrund klarer Handlungsbegründungen, sondern waren durch unbewusste Momente bestimmt. Dieses Unbewusste in seinen regressiven, aber eventuell auch antizipatorischen Momenten theoretisch zu bestimmen, schien um so dringlicher, als es in der zeitgenössischen Lebensphilosophie als Irrationales gegen die Universalisierung der kapitalistischen Zweckrationalität ausgespielt und zu einer „höheren Macht“ erhoben wurde – eine These, auf die der Marxismus zumindest solange keine Antwort geben konnte, wie er die einfache Gleichsetzung von „Unbewusstem“ und „Irrationalem“ unter umgekehrten Vorzeichen selbst betrieb und das Unbewusste als Irrationales abwertete bzw. verdrängte ohne nach der Begrenztheit seines eigenen Rationalitäts- und Bewusstseinskonzepts zu fragen.

Allerdings wurden diese beiden Problemstellungen (Basis/Überbau; Bewusstsein/Unbewusstes) in den zeitgenössischen Diskussionen nur selten in ihrem systematischen Zusammenhang gesehen. So gab es kaum Berührungspunkte zwischen den Beiträgen der sog. „Freudomarxisten“ von Bernfeld (1926), Reich (1929) oder Fenichel (1934) und den



philosophischen Lesarten der Psychoanalyse, wie sie etwa von Ernst Bloch (1923, 238ff.) angedeutet wurden. Für den Frankfurter Kreis – und dies kennzeichnet meines Erachtens seine Ausnahmestellung in der damaligen Zeit – spielten hingegen von Anfang an *beide* Perspektiven eine Rolle. Denn die Psychoanalyse wurde nicht nur unter dem sonst vorherrschenden Gesichtspunkt von Ökonomismus- und Objektivismuskritik (bzw. Basis und Überbau) diskutiert, sondern ebenso unter der Perspektive „Unbewusstes und Bewusstseinskritik“ (bzw. Rationalismus und Irrationalismus).

Aber auch im Frankfurter Institut waren beide Aspekte keineswegs konstitutiv miteinander vermittelt, sondern zum Teil auf unterschiedliche Personen verteilt, die sich überdies nicht sonderlich verstanden. Die philosophische Lesart wurde vor allem von Theodor W. Adorno vertreten, der bereits 1927 eine umfangreiche, heute weitgehend in Vergessenheit geratene Abhandlung zum „Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre“ (Adorno 1927) verfasste. In dieser Arbeit versuchte Adorno in expliziter Abgrenzung vom [026] Selbstverständnis der Psychoanalyse als Therapie (vgl. Adorno 1927, 225) die Freudsche Konzeption erkenntnistheoretisch zu begründen und die „Idee einer *allgemeinen Psychoanalyse* als allgemeiner Erforschung der psychischen Dinge und ihrer dynamischen Zusammenhänge“ zu entwickeln (ebd., 235). Wichtig erschienen ihm die Freudschen Überlegungen vor allem deshalb, weil sich „die Psychoanalyse ... dem Unbewussten gegenüber erkennend verhält“ (ebd., 238). Indem sie das Unbewusste nicht hypostasiert, sondern auf seine nüchterne begriffliche Erkenntnis abzielt, ist sie „auf Auflösung der unbewussten Tatbestände selbst gerichtet“ (ebd., 320).

Für Adorno war die Psychoanalyse zeitlebens ein Instrument zur „Entzauberung des Unbewussten“ (ebd.). Durch die psychoanalytische Theorie, so seine Grundüberzeugung, verliert das Unbewusste den Charakter eines bloß „Irrationalen“ und wird einer rationalen, kritischen Rekonstruktion zugänglich. Mit dieser metatheoretischen Einschätzung stand er Max Horkheimer nahe, dem er im Vorwort seiner Arbeit für zahlreiche Anregungen explizit dankte (vgl. ebd., 82). Allerdings teilte Horkheimer, der sich selbst nur wenig mit Freud beschäftigt hatte, nicht nur die philosophischen Intentionen Adornos, sondern war zugleich durch Erich Fromm beeinflusst, der weit stärker an die Überlegungen der Freudomarxisten anschloss und seit Ende der zwanziger Jahre ebenfalls im Kontext des Instituts für Sozialforschung arbeitete.

Die Einflüsse beider lassen sich in Horkheimers *Antrittsrede* zur Übernahme des Direktorats am Frankfurter *Institut für Sozialforschung* aus dem Jahre 1931 erkennen (Horkheimer 1931). In dieser Rede, in der das Konzept eines „interdisziplinären Materialismus“ (vgl. Bonß/Schindler 1982) als neue Forschungsprogramm des Instituts entwickelt wurde, wies Horkheimer der Psychologie einen entscheidenden Platz für die zu entwickelnde „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ zu. Gegenstand einer gesellschaftstheoretisch interessierten Sozialwissenschaft, so Horkheimers Ausgangsthese, sei die „Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinne“ (Horkheimer 1931,43). Diese in disziplinärer Hinsicht auf Ökonomie, Psychologie und Kulturtheorie verweisende Frage sei nur interdisziplinär zu beantworten, erfordere aber vor allem die Konstruktion einer sozialpsychologischen Theorie, da hier die größten Erklärungsdefizite bestünden.



Die als Ergänzung und „Verfeinerung“ des Marxismus gedachte Psychologie konnte nach Horkheimer nur eine „Psychologie des Unbewussten“ (*Horkheimer* 1932,135) sein. Diese Ortsbestimmung verwies eindeutig auf die Psychoanalyse, deren Aufgabe darin gesehen wurde, „jene irrationalen, zwangsmäßig die Menschen bestimmenden Mächte“ (ebd.) herauszuarbeiten, die dazu führen, dass „das Handeln numerisch bedeutender Schichten nicht durch Erkenntnis, sondern durch eine das Bewusstsein verfälschende Triebmotorik bestimmt ist“ (ebd.). In dieser Formulierung wird die ideologiekritische Kernintention der Weimarer Linken deutlich, die sich letztlich stets an der Frage abarbeitete, wieso ein Klassenbewusstsein, wie es durch die Marxsche Theorie nahegelegt wurde, praktisch nicht oder nur in geringem Umfang entstand. Um hierauf eine Antwort zu finden und das Verhältnis von Basis und Überbau bzw. Bewusstsein [027] und Unbewusstem sowohl unter onto- wie phylogenetischen Gesichtspunkten begreiflich zu machen, reichen die metatheoretischen Reflexionen Adornos allein freilich nicht aus, und sofern es um die Entwicklung einer materialen „analytischen Sozialpsychologie“ ging, rekurrierte Horkheimer auch stets auf die entsprechenden Ansätze Fromms, die in der *Antrittsrede* wie in damit in Zusammenhang stehenden Aufsätzen (vgl. z.B. *Horkheimer* 1932) zum Teil wörtlich übernommen wurden.

Trotz dieses Rekurses sollen freilich nicht die *perspektivischen* Differenzen zwischen Fromm und Horkheimer übersehen werden, die seit Mitte der dreißiger Jahre offensichtlicher wurden und ein tieferliegendes Moment für die spätere Trennung Fromms vom Institut bildeten. In Anschluss an die erkenntniskritisch akzentuierten Thesen Adornos begriff Horkheimer die Sozialpsychologie stets aus einer philosophischen Perspektive und sah in ihr vorrangig eine an der Aufdeckung von Pathologien orientierte „Hilfswissenschaft“ der Gesellschaftstheorie; Fromm hingegen begriff sie eher als eine sozialwissenschaftliche Grunddisziplin, die sich keineswegs nur mit Pathologien beschäftigte.³ Und während Horkheimer davon ausging, dass man um so weniger „auf psychologische Erklärungen zurückgreifen (brauche), je mehr das geschichtliche Handeln von Menschen und Menschengruppen durch Erkenntnis aktiviert ist“ (*Horkheimer* 1932, 135), teilte Fromm diese ‚vernunftzentrierte‘ Optik keineswegs. Weder ging er davon aus, dass das Unbewusste vollständig in Bewusstsein transformierbar sei, noch bewertete er, wie Horkheimer, das Unbewusste grundsätzlich negativ. Jenseits aller psychischen Deformierungen waren im Unbewussten für Fromm stets auch emanzipatorische Momente enthalten – eine Akzentsetzung, die sich nicht zuletzt in seiner Fassung der Triebtheorie niederschlug.

Die Triebtheorie galt in den zwanziger Jahren vor allem bei den Freudomarxisten als der zentrale Ausweis des materialistischen Charakters der Psychoanalyse. Zwar blieb unklar, was unter dem Stichwort des „Triebes“ im einzelnen zu verstehen sei – einig war man sich allein in der Ablehnung des Freudschen Konzepts des Todestriebs. Aber gerade weil eine explizite Diskussion des Triebbegriffs fehlte, konnten die Triebe sehr leicht mit den biologisch-materiellen Grundlagen des Lebens gleichgesetzt werden. In diesem Sinne argumentierte auch

³ Vgl. hierzu bereits *Fromm* 1929, 268 – Ergänzend ist zugleich festzuhalten, dass für Horkheimer – und auch hier stand er von Anfang an auf der Seite Adornos – die Psychoanalyse letztlich nur als *Theorie* von Interesse war, während Fromm als praktizierender Analytiker sie immer auch als *Therapie* begriff (vgl. *Fromm* 1935), und genau diese Differenz bildete auch einen letztlich entscheidenden Ausgangspunkt für spätere theoretische Abgrenzungen.



Fromm, wenn er den Materialismus Freuds darin erblickte, dass dieser „nicht von Ideen, sondern vom irdischen Leben“ (Fromm 1932a, 33) ausgehe und die biologisch-materiellen Bedürfnisse an den Anfang der Theoriebildung stelle. Freud erschien ihm dementsprechend als Verfechter einer materialistischen Naturwissenschaft der Seele, als deren Basiskategorie der Triebbegriff gelten müsse. Die Triebwelt selbst wiederum wurde, ganz im Stil des damaligen Materialismusverständnisses, ebenso allgemein wie blumig als eine „Naturkraft“ charakterisiert, „die gleich anderen unmittelbar zum Unterbau des gesellschaftlichen Prozesses gehört“⁴.

Allerdings werde diese „Naturkraft“ nie an sich handlungsrelevant, sondern erscheine „immer schon in einer bestimmten, durch den gesellschaftlichen Prozess veränderten Form“ (ebd., 45). So gesehen seien es auch nicht unbedingt die Triebe, die im Zentrum des Interesses stünden. Stattdessen, so Fromm, bilde „die aktive und passive Anpassung des Triebes an soziale Tatbestände die [028] Kernauffassung der Psychoanalyse“ (ebd., 31). Der Gegenstand der analytischen Sozialpsychologie müsse somit der Prozess der gesellschaftlichen Formung und Verformung der Libido sein, der nach Fromm grundsätzlich doppelsinnig zu begreifen ist. Auf der einen Seite werde die Libido über die Mechanismen der Sublimierung und Verdrängung prinzipiell domestiziert; die triebhafte Basis verwandle sich auf diesem Wege in eine gesellschaftstypische „libidinöse Struktur“, die in der Regel „selbst zu einem das Klassenverhältnis stabilisierenden Moment wird“ (ebd., 51). Auf der anderen Seite – und hier werden die positiven Konnotationen des Unbewussten sichtbar – lässt sich die Libido nach Fromm jedoch nicht grenzenlos manipulieren. Unter der Voraussetzung wachsender gesellschaftlicher Widersprüchlichkeit und Unterdrückung sei vielmehr damit zu rechnen, dass die funktional positive Beziehung zwischen den Trieben und den sie verformenden ökonomischen Organisationsprinzipien sich in ihr Gegenteil verkehre und libidinöse Energien mit aufspirender Wirkung freigesetzt werden.

Die These von der Libido als naturales Widerstandsmoment, die später vor allem von Marcuse (1955) aufgegriffen wurde, blieb allerdings recht vage und spielte in der weiteren Explikation nur eine untergeordnete Rolle.⁵ Weit wichtiger (und im Verhältnis zu Horkheimer auch anschlussfähiger) war demgegenüber die Ausarbeitung des Begriffs der „libidinösen Struktur“, den Fromm als Kern seiner Sozialpsychologie verstand. Definiert wurden die libidinösen Strukturen „als ein Produkt der Einwirkung der sozialökonomischen Bedingungen auf die Triebtendenzen“ (ebd., 52). Sie sind ein ohne die naturale Basis des Triebes nicht denkbare, aber hiervon zugleich unterschiedenes, weil in gesellschaftliche Ausdrucksformen übersetztes Moment, das für die soziale Integration von erheblicher Bedeutung ist. Denn die libidinösen Strukturen, die nicht direkt sichtbar sind, sondern sich nur über ihre Symbolisierungen im Rahmen von Deutungs- und Handlungsmustern dechiffrieren lassen, verweisen auf eine Art mentale Infrastruktur und bilden „gleichsam den Kitt, ohne den die

⁴ (Ebd., 49) – Zu den in dieser Metaphorik aufscheinenden Verengungen des Naturbegriffs, wie sie nicht nur für den orthodoxen Materialismus, sondern auch für die frühe Kritische Theorie kennzeichnend waren, vgl. Dahmer 1973, *Whitebook* 1979.

⁵ Als „Ersatz“ kann allerdings die Frommsche Rezeption der Mutterrechtstheorie Bachofens und der darauf bezogenen ethnologischen Untersuchungen angesehen werden (vgl. Fromm 1934), die gleichsam als ein empirischer Indikator für ein „mögliches Anderssein“ von Gesellschaft und libidinöser Struktur angesehen wurden (und interessanterweise in den Arbeiten seit den vierziger Jahren keine große Rolle mehr spielen).



Gesellschaft nicht zusammenhielte“ (ebd., 50).

Für Fromm waren die libidinösen Strukturen der zentrale Faktor für die Gefühls-, Bewusstseins- und Ideologieentwicklung innerhalb der verschiedenen Gesellschaftsschichten. Sie entwickeln sich wie die *individuelle* psychische Struktur über die Mechanismen der Verdrängung und Sublimierung. Aber sie gehen hierin nicht auf, sondern verweisen auf überindividuelle Zusammenhänge und Ausdrucksformen, die als sozialpsychologische nur aus den sozw/ökonomischen Bedingungen der jeweiligen Lebenssituation erschlossen werden können. Ihren konkreten Niederschlag finden sie in bestimmten, sozialtypischen Handlungs- und Deutungsmustern, die über die Familie als zentrale „psychologische Agentur der Gesellschaft“ (ebd., 35) einsozialisiert werden. Allerdings geschieht dies nicht in ein und derselben Weise: So wie die Familienstrukturen je nach Klassenlage unterschiedlich aussehen, differieren auch die libidinösen Strukturen bzw. die durch sie bestimmten Sozialcharaktere, und eine sozialpsychologische Analyse muss deshalb auch immer darauf abzielen, diese Unterschiede genauer herauszuarbeiten.

Diese These erinnert an Wilhelm Reich (1929), und ähnlich wie Reich versuchte Fromm sie unter Bezug auf die Freudsche Charakterologie und [029] Sozialisationstheorie noch weiter zu präzisieren (vgl. *Fromm* 1932b). Im einzelnen geschah dies in zwei Schritten: Ausgehend von der Differenzierung zwischen oraler, analer und phallischer Phase, beschrieb Fromm zunächst die im Rahmen der Libidoentwicklung entstehenden Verhaltensmuster als individualpsychologische Dispositionen, die sich im Zuge der Reifung zu je eigenen Typen bzw. Charakterstrukturen verfestigen können. In Anlehnung an Sombart und Weber kam es dann in einem zweiten Schritt zu einer Soziologisierung dieser Charakterstrukturen. So zog Fromm den (Analogie-)schluss, dass „die für den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft typische libidinöse Struktur durch eine Verstärkung der analen Libidoposition charakterisiert ist“ (ebd., 274). Umgekehrt seien beim Proletariat aufgrund seiner Stellung im Produktionsprozess an sich die Bedingungen für die Herausbildung „genitaler“ Charakterstrukturen günstig (vgl. ebd., 275).

2) Die empirische Praxis der analytischen Sozialpsychologie

Zwar kann man sich darüber streiten, ob diese Begründung des Konzepts der libidinösen Strukturen und klassenspezifisch divergierenden Sozialcharaktere tatsächlich theoretisch tragfähig ist (vgl. *Dahmer* 1973, 350ff.). Aber für das Frankfurter Institut der frühen dreißiger Jahre war die Frommsche Argumentation insofern wichtig, als sie einen Wirklichkeitsbereich zwischen ökonomischen Strukturgesetzen und individuellen Reaktionsformen bezeichnete, der auf diese Weise auch zu einem Gegenstand empirischer Forschung werden konnte. Diese Akzentsetzung war für Fromm wie für Horkheimer gleich wichtig. Die psychoanalytische Charakterologie beispielsweise drängte geradezu nach einer empirischen Weiterentwicklung. So ließen sich die Idealtypen des „anal“ und des „genitalen“ Charakters nach Fromm nur auf dem Wege empirischer Feldstudien in Realtypen überführen, differenzieren und in ihrer Verteilung bestimmen; eine Ansicht, die von Horkheimer geteilt und bekräftigt wurde (vgl.



Horkheimer 1931,41ff).

Allerdings argumentierte Horkheimer hierbei aus einer anderen Perspektive als Fromm. Sein Plädoyer für eine empirische Forschung ergab sich letztlich aus gesellschaftstheoretischen und wissenschaftsorganisatorischen Überlegungen. Die Krise des Marxismus, so Horkheimer, ließ sich nur dann beheben, wenn die einschlägigen Theorien nicht dogmatisch gehandhabt, sondern historisch und empirisch sensibilisiert wurden – ein Ziel, das in seinen Augen eine spezifische Verknüpfung von *Sozialphilosophie* und *Sozialforschung* erforderlich machte. Denn nur wenn es gelang, die *sozialphilosophischen* Intentionen im Rahmen einer interdisziplinär angelegten *Sozialforschung* zu reformulieren und zu konkretisieren, bestand Aussicht, die gesellschaftlichen Verhältnisse als ein „unvergleichliches, sich fortwährend umstrukturierendes Ganzes“ (Horkheimer 1933a, 159) tatsächlich fassen zu können und das zu erarbeiten, was Horkheimer als „*Theorie des historischen Verlaufs der gegenwärtigen Epoche*“ (Horkheimer 1931, 41) bezeichnete.

Für Fromm waren diese Überlegungen eher sekundär. Denn für ihn stand nicht das Problem einer sozialphilosophisch akzentuierten „Theorie des [030] historischen Verlaufs“ im Zentrum, sondern die Frage, ob und wie sich seine theoretischen Vermutungen zu bestimmten Sozialcharakteren empirisch nachweisen ließen. Um dies zu klären, mussten empirische Befragungen durchgeführt werden, und zwar am besten bei jenen Gruppen, die bei der ‘verlorenen’ Revolution von 1918 ‘versagt’ hatten, also bei den Arbeitern und Angestellten. Wie eine solche Arbeiter- und Angestelltenerhebung durchzuführen sei, war freilich zunächst unklar. Dies um so mehr, als es hierfür zumindest im deutschsprachigen Raum kaum Vorbilder gab. Aufgrund der prinzipiellen Unterentwicklung der empirischen Sozialforschung fehlten zugleich die entsprechenden methodischen Standards und Erfahrungen, und schließlich verfügte Fromm auch nicht unbedingt über das, was man heute als „Feldzugang“ bezeichnet.

Um so erstaunlicher ist es, dass bereits 1928 unter Fromms Leitung mit den Vorarbeiten für eine umfangreiche Erhebung begonnen wurde. Gemeint ist die Studie über *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, die auf eine vergleichende Analyse der materiellen Lage, politischen Orientierungen und kulturellen Einstellungen von Arbeitern und Angestellten abzielte. Zwar wäre Fromm alleine mangels entsprechender Kenntnisse und Erfahrungen wahrscheinlich gar nicht in der Lage gewesen, eine solche Untersuchung auf die Beine zu stellen. Aber im Kontext des Instituts gab es Mitarbeiterinnen wie Hilde Weiß, die den schmalen Bestand vergleichbarer Untersuchungen kannten und Fromm mit dem zeitgenössischen sozialwissenschaftlichen Forschungsstand vertraut machten. Auf der anderen Seite hatte Fromm aber auch eigene Vorstellungen, die sich im Wesentlichen aus seinen Erfahrungen mit der Psychoanalyse speisten. Was die Arbeiter und Angestellten dachten und in welchem Zusammenhang ihre Deutungsmuster standen, war hiernach am ehesten über die unmittelbare Interaktion im Rahmen psychoanalytischer Tiefeninterviews zu erfahren – eine Akzentsetzung, die für die Weimarer Soziologie völlig untypisch und auch nur schwer in konkrete Forschungspraxis zu übersetzen war.

Das konkrete Design der Studie lief nicht zuletzt deshalb auf eine Mischform hinaus. Da direkte Interviews schon aus Zeit- und Kostengründen nicht durchführbar waren, zumal der Anspruch bestand, eine quantitative Massenerhebung durchzuführen, entschied man sich für



eine schriftliche Befragung. Um deren Nachteile zumindest ansatzweise in den Griff zu bekommen, sprach man sich allerdings für einen grundsätzlich 'offenen' Fragebogen aus, bei dem möglichst wenig mit standardisierten Antwortvorgaben gearbeitet werden sollte. Auf diese Weise hofften Fromm und seine Mitarbeiterinnen, die Assoziationsfähigkeit der Befragten besser ausnutzen zu können und eine Informationsdichte zu erreichen, die es erlaubte, den Bogen mit psychoanalytischen Methoden auszuwerten. Beispiele für derartig offene Fragen waren etwa die folgenden: Welchen Beruf hätten Sie am liebsten? (I.54). Wie heißen Ihre Lieblingsfilme? (III.9). Welche Menschen halten sie für die größten Persönlichkeiten in der Geschichte? (IV.26). Wie kann Ihrer Meinung nach ein neuer Weltkrieg verhindert werden? (IV.29).

Die offenen Fragen, bei denen keine Antwortkategorien vorgegeben waren oder vorgegebene ergänzt werden konnten, standen zwar eindeutig im Vordergrund. Aber getreu dem Postulat der Methodenvielfalt wurden sie zum Teil [031] durch projektive Items ergänzt, die als Indikatoren für bestimmte Einstellungen interpretiert wurden. Hierzu gehören Statements wie: Glauben Sie, dass der einzelne Mensch an seinem Schicksal selbst schuld ist? (IV.22) oder: Halten Sie es für richtig, dass die Frauen einen Beruf ausüben? (III.26). Und schließlich gab es auch einige geschlossene Fragen bzw. Fragen mit klaren Anwerterwartungen, die sich auf jene Wirklichkeitsbereiche bezogen, die quantitativ eindeutig bestimmbar waren. Auch hierfür wiederum einige Beispiele: Wieviele Kinder haben Sie? (IV.4). Wieviele Wohn- und Schlafräume hat ihre Wohnung? (III.21). Beruf Ihres Vaters: Arbeiter – Angestellter – Beamter – selbständig (II.1).

Welche Fragen am wichtigsten und wie sie im Detail auszuwerten waren, stand zu Beginn des Projekts noch keineswegs fest. Denn wie Fromm selbst schrieb, musste man sich mangels entsprechender Vorbilder in der Durchführung der Enquete selbst „erst die richtige Anwendung der Fragebogenmethode erarbeiten“ (Fromm 1936, 231). Dies macht einerseits den innovativ-experimentellen Charakter des Unternehmens deutlich, auch wenn andererseits der Fragebogen nach heutigen professionellen Maßstäben eher ungewöhnlich ausfiel. Mit 271 Fragen war er extrem lang, und es verwundert kaum, dass nur ein Teil durchgängig beantwortet wurde. Insgesamt wurden zwischen 1929 und 1931 über 3000 Fragebögen verschickt, von denen rund 1100 zurückkamen – angesichts der Anforderungen des Fragebogens ein durchaus akzeptabler Wert. Aufgrund der erzwungenen Emigration standen für die Auswertung selber freilich nur noch 584 Bögen zur Verfügung, die allerdings nach Fromm nicht eine spezifische Gruppe betrafen, sondern, bezogen auf die befragte Gesamtpopulation, noch als einigermaßen repräsentativ gelten konnten.

Für die Auswertung selber bestand die Idee einer gleichermaßen qualitativen wie quantitativen Analyse. Denn auf der einen Seite sollte jeder Bogen für sich genommen als Ausdruck einer individuellen Charakterstruktur interpretiert werden, auf der anderen Seite galt es aber auch, die jeweilige quantitative Relevanz dieser Charakterstruktur im Gesamtmaterial zu bestimmen. Schwierigkeiten ergaben sich hierbei vor allem bei den im Vordergrund stehenden nichtstandardisierten Fragen, die so aufbereitet werden mussten, dass sie für eine vergleichende quantitative Analyse brauchbar wurden, ohne ihre qualitative Besonderheit einzubüßen. Bei der Frage nach den „größten Persönlichkeiten in der Geschichte“



beispielsweise wurden insgesamt 160 Namen genannt, die zwar für sich genommen jeweils das Resultat einer psychologisch höchst bedeutsamen Entscheidung sein mochten, die aber gleichwohl nicht so stehen bleiben konnten, sondern auf übergreifende Kategorien zu beziehen und theoretisch zusammenfassend zu ordnen waren.

Diese theoretische Zusammenfassung und Verdichtung, die Fromm als „interpretative Klassifikation“ bezeichnete, trug in seinen Augen eindeutig psychoanalytische Züge. Denn um „die ursprünglichen Antworten in die Sprache der zugrunde liegenden Persönlichkeit zu übersetzen“ (Fromm 1937/38, 64), mussten die zu kategorisierenden Äußerungen „in derselben Weise analysiert (werden), wie ein Psychoanalytiker den Assoziationen seines Patienten zuhört“ (Jay 1973, 147). Hierbei spielten vor allem „die individuellen Ausdrucksnuancen eine Rolle, die bei einer Aufschlüsselung nach den manifesten Inhalten unbeachtet bleiben“ (Fromm 1937/38, 64). So sollte es anhand der Auswahl und [032] Einbettung bestimmter Wörter bzw. Wortkombinationen möglich werden, die latenten Gehalte der manifesten Aussagen zu dechiffrieren und das Verhältnis zwischen bewusster und unbewusster Realität aufzudecken.

Dieses Konzept ging über eine schlichte Klassifikation ohne Frage weit hinaus und verweist eher auf eine höchst voraussetzungsvolle, komplette Auswertungsstrategie, die für die Auswertung der Arbeiter- und Angestelltenstudie freilich nur begrenzt leitend war. Die für die einzelnen Antworten erarbeiteten Klassifikationen waren nämlich zunächst kaum psychoanalytisch orientiert, sondern basierten auf einem politisch orientierten „Rechts-Links-Schema“ mit den drei Positionen „konservativ“, „liberal“ und „sozialistisch“. Fand sich z.B. zur Frage: „Was denken Sie über Rationalisierungsmaßnahmen?“ der Satz: „Rationalisierung ermüdet den Arbeiter und macht ihn arbeitsunwillig“, so wurde diese Antwort aufgrund des Ausdrucks „arbeitsunwillig“ unter die Kategorie „Unternehmerstandpunkt“ subsumiert und einer potentiell „konservativen“ Haltung zugeordnet. Und gab ein Proband an, dass er gerne „klassische Literatur, aber keine Romane und ähnlichen Schund“ lese, so wurde dies als ‚bildungsbürgerlich-konventionell‘ und damit ebenfalls als potentiell „konservativ“ eingestuft; interessierte er sich hingegen für „Buddenbrooks“ oder für „Büchner, Danton, Masareel“, so galt die Antwort als ‚individuell‘ bzw. progressiv und damit potentiell sozialistisch.

Dieses Bewertungsmuster erfuhr allerdings eine psychologische ‚Verlängerung‘ insofern, als das Links-Rechts-Schema im nächsten Schritt mit den psychoanalytisch begründeten Charaktertypen in Beziehung gesetzt wurde. Neben dem bürgerlichen Analcharakter, der jetzt als „autoritärer“ Charakter firmierte, und dem proletarischen Genitalcharakter wurde in diesem Zusammenhang noch ein dritter Typ entwickelt, nämlich der ambivalente Charakter, wobei Fromm, ganz im Stil der damaligen Debatte um Marxismus und Psychoanalyse, davon ausging, dass der *autoritäre* Charakter zum *Konservatismus*, der *ambivalente* zum *Liberalismus* und der *genitale* Charakter zum *Sozialismus* neigen würden. Die sozialistisch-revolutionären Einstellungen galten dabei als grundsätzlich positiv, die konservativ-autoritären als negativ, und da diese Dichotomisierung in allen Dimensionen Anwendung fand, ergab sich letztlich ein hypothetisches Konzept von Einstellungsstrukturen, an dessen einem Ende die konsistent „antiautoritären“ Linken, am anderen hingegen die durchgängig „autoritären“ Rechten standen.



Mit seiner wertmäßigen Polarisierung auf allen Ebenen repräsentierte dieses Modell zweifellos ein Zerrbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zwar spiegelte es in mancher Hinsicht die Eigenideologie der Weimarer Linken wider, aber auf der Ebene der theoretischen Erwartungen führte es aus heutiger Perspektive eher zu Karikaturen. Denn konsistent „links“ waren dem Modell nach nur jene Personen, die in der KPD oder SAP organisiert waren, jeden Führerkult ablehnten, gleichwohl ihre Wohnung mit Marx- oder Leninbildern schmückten und schließlich für moderne Literatur und Bauhausarchitektur schwärmten. Umgekehrt wurde von konsistent „Rechten“ erwartet, dass sie in NSDAP, DVP oder Stahlhelm organisiert waren, als größte Figuren in der Geschichte Diktatoren benannten, in ihrer Wohnung mit Vorliebe Brandmalereien aufhängten und die Architektur der Gründerzeit für das Größte hielten. Aber gerade diese [033] Überzeichnung erwies sich für die empirische Rekonstruktion paradoxerweise als produktiv. Denn durch die theoretische Überzeichnung der Idealtypen wurde methodologisch gesehen die Möglichkeit einer *Falsifikationsanalyse* eröffnet, in deren Rahmen Zug um Zug die Begrenztheit des eigenen Modells deutlich und entsprechende Differenzierungen entwickelt werden konnten.

Als erstes Ergebnis zeigte sich dabei sehr schnell, dass insbesondere die kulturellen Vorlieben der Arbeiter mit denen der (letztlich bürgerlich geprägten) linken Intellektuellen nicht unbedingt übereinstimmten. So waren die Bauhausanhänger keineswegs in der Mehrheit, die Dekoration des trauten Heimes erwies sich als gemischt, und bei den literarischen Vorlieben, sofern sie überhaupt offenbart wurden, ergab sich eher eine konservative Mehrheit. Allerdings waren gerade bei den 'kulturellen' Fragen die Antwortausfälle sehr hoch. Denn sofern sie eindeutig am Interessen- und Informationshorizont einer Intellektuellen-Elite orientiert waren, sagten sie den Probanden in vielen Fällen offensichtlich nicht sehr viel, und es war deshalb kein Wunder, dass diese Dimension in die weitere Auswertung kaum bzw. nur am Rande einging.

Anders hingegen sah es bei den politischen Orientierungen aus, zu denen durchgängig Stellung genommen wurde, und zwar mit ebenso überraschenden wie bemerkenswerten Ergebnissen. Denn obwohl die Population im Wesentlichen aus Arbeitern mit mehrheitlich linken politischen Sympathien bestand, war der Prozentsatz „revolutionärer“ politischer Statements keineswegs dominant. Und er nahm überdies genau in dem Maße ab, wie der „politische“ Gehalt einer Frage nicht mehr unmittelbar zu erkennen war. So votierten bei der Frage nach der idealen Regierungsform insbesondere die in KPD und SAP organisierten Befragten zwar erwartungsgemäß für das Sowjet- bzw. Rätssystem. Aber bei der Frage nach den bedeutendsten Persönlichkeiten der Geschichte wurden schon häufiger reaktionäre Gestalten genannt. So tauchten in einem Atemzug mit Marx und Lenin durchaus Cäsar, Nero oder Alexander der Große auf, wohingegen eine 'humanistische' Kombination mit Sokrates, Pasteur oder Kant seltener war. Dass die sich hierin andeutenden, latenten Sympathien für undemokratische Lösungen auch bei den parteipolitisch eindeutigen „Linken“ vorhanden waren, zeigte sich auch bei der Frage nach den Möglichkeiten einer Weltverbesserung, und bei den Stellungnahmen zum (scheinbar unpolitischen) Problem der Prügelstrafe gab es schließlich bedeutend mehr autoritäre als antiautoritäre Antworten.

Dieser Befund verlangte ohne Frage nach einer weiterführenden Analyse. Denn die



Mehrheit der Befragten bekannte sich zwar zu den (in der Regel linken) Parolen ihrer Bezugsparteien, aber bei subtileren Fragen sank die Radikalität der Stellungnahmen beträchtlich. In einem zweiten Schritt versuchten Fromm und seine Mitarbeiter daher die Konsistenz bzw. Inkonsistenz der Einstellungsstrukturen genauer herauszuarbeiten. Hierzu wurden drei Komplexe bzw. „Syndrome“ ausgewählt, die es in ihrem systematischen Zusammenhang genauer herauszuarbeiten galt: Zum einen die unmittelbar „politische“ Einstellung, zum anderen die Haltung gegenüber der sowohl politischen als auch sozialen „Autorität“ und schließlich die politisch scheinbar völlig unverdächtige Einstellung zum „Mitmenschen“. Für jeden dieser drei Komplexe wurden zwei bis drei offene und bereits interpretativ klassifizierte Fragen als [O34] Indikatoren herausgegriffen, wobei man die jeweiligen Antworten zunächst auf ihre interne Konsistenz und anschließend auf ihr Verhältnis zueinander überprüfte.

Diese Konsistenzprüfungen, die wiederum durch Korrelationen mit den Parteibindungen und dem beruflichen Status (gelernte/ungelernte Arbeiter vs. gelernte /ungelernte Angestellte) ergänzt wurden, ließen die sich zuvor andeutenden Ergebnisse noch schärfer hervortreten. So wurde einerseits deutlich, dass die objektive Klassenlage für das politische Bewusstsein offensichtlich von geringerer Bedeutung war als der jeweilige Bildungsgrad. Denn die Differenzen zwischen Arbeitern und Angestellten ließen sich zum Teil in Bildungsdifferenzen auflösen. Auf der anderen Seite – und dies war letztlich noch wichtiger – ergab sich durch die Bank eine unübersehbare Diskrepanz zwischen der politischen Orientierung im engeren Sinne, der Haltung gegenüber der Autorität und den Einstellungen zum Mitmenschen. Während die unmittelbar „politischen“ Einstellungen relativ geringe Widersprüche aufwiesen und mit der Parteizugehörigkeit der Befragten in der Regel einigermaßen übereinstimmten, zeigten sich bei den Haltungen gegenüber der „Autorität“ und den „Mitmenschen“ erstaunlich hohe Inkonsistenzen, und zwar sowohl intern als auch im Vergleich zu den geäußerten offiziellen politischen Orientierungen.

Bezogen auf das Selbstverständnis der Weimarer Intellektuellen war dieses Ergebnis verheerend. Denn jenseits der offiziellen politischen Bekenntnisse und Parolen erwiesen sich die Mitglieder und Sympathisanten von der KPD über die SAP bis hin zur SDP als oft ebenso autoritätsfixiert wie Bürgerliche oder Nationalsozialisten. Bezogen auf alle drei Syndrome konnten letztlich nur 15 % der Befragten als eindeutig „radikal“ bzw. „revolutionär“ bezeichnet werden; 18 % erwiesen sich demgegenüber als völlig „autoritär“ bzw. „reaktionär“; der Rest war „ambivalent“, also uneindeutig und damit zumindest nicht resistent gegenüber autoritären Machtansprüchen (*Fromm* 1937/38,182). Bezogen auf die Mehrheitsgruppen der Sozialdemokraten, Linkssozialisten und Kommunisten war das Bild nur zum Teil besser. Zwar gab es insbesondere bei letzteren auf der Funktionärschicht eine höheren Prozentsatz von Konsistenten. Aber auch hier waren nur 15 % eindeutig und weitere 25 % gebrochen links, während sich 5 % als konsistent und weitere 15 % als latent rechts erwiesen (vgl. ebd., 183-189) – ein Befund, der für Fromm nicht nur den geringen *manifesten* Widerstand gegen die nationalsozialistische Machtergreifung, sondern vor allem jene *latente* Anfälligkeit für autoritäre Lösungen aufzeigte, die für die Durchsetzung der NS-Herrschaft im Endeffekt vielleicht sogar noch wichtiger war.



3) Zur Fortführung der analytischen Sozialpsychologie

Als Horkheimer im Jahre 1931 die Ausdehnung der Arbeiter- und Angestellterenerhebung „auf die entsprechenden Schichten in anderen hochentwickelten europäischen Ländern“ (Horkheimer 1931, 44) ankündigte, ließen sich die skizzierten Ergebnisse zwar noch keineswegs absehen. Aber das Problem der autoritär-herrschafts-stabilisierenden Dispositionen war bereits ins Zentrum des Aufmerksamkeitspektrums gerückt und sollte in der Fortführung vor [035] allem unter der Perspektive der Familie als zentraler Sozialisationsinstanz genauer analysiert werden. Ausgehend von dem Postulat der Methodenvielfalt setzte die Arbeit dabei auf verschiedenen Ebenen an: Neben acht Literaturberichten zum Themenfeld „Autorität und Familie“ wurden zunächst sechzehn Einzelstudien zu ökonomischen, rechtlichen, politischen und historischen Aspekten der Familie in Auftrag gegeben. Im Herbst 1933 begann man dann in mehreren europäischen Ländern mit drei aufeinander abgestimmten Enqueten, um „die charakterologischen Einstellungen der Autorität und Gesellschaft ... (und) die Form der Zerrüttung der familialen Autorität durch die Krise“ (IFS 1936,10) genauer zu erfassen.

Trotz dieses Aufwands gelang es allerdings nicht, die verschiedenen Teile so zu koordinieren, dass ein zusammenfassender Endbericht möglich wurde (vgl. Bonß 1982,180ff.). Dass die veröffentlichten Teile jenseits der theoretisch einleitenden Aufsätze von Horkheimer, Fromm und Marcuse ein Torso blieben, lag zum Teil an den widrigen Bedingungen des Exils, zum Teil aber auch an den Ergebnissen selber, die zu deprimierend und in mancher Hinsicht auch zu wenig „marxistisch“ erschienen. Selbst der am weitesten entwickelte Teil, nämlich die Arbeiter- und Angestellterenerhebung blieb deshalb unveröffentlicht, und innerhalb des Instituts selber wurde die Thematik auch erst wieder in den vierziger Jahren mit den *Studies in Prejudice* und insbesondere den *Studien zum autoritären Charakter* (Adorno et al. 1950) wieder aufgenommen (vgl. Bonß 1982, 210ff.).

Fromm selber, der das Institut 1938 verließ und an den *Studien zum autoritären Charakter* nicht mehr beteiligt war, wandte sich der analytischen Sozialpsychologie auch erst wieder Ende der fünfziger Jahre intensiver zu. Gemeinsam mit Michael Maccoby und einer größeren Arbeitsgruppe führte er zwischen 1958 und 1963 eine Studie zum *Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes* (Fromm/Maccoby 1970) durch, die in methodischer Hinsicht ausdrücklich als Fortführung der Arbeiter- und Angestellten-Erhebung verstanden wurde (vgl. ebd., 262ff.). So ging es in *theoretischer* Hinsicht erneut um die Überprüfung verschiedener Charaktertypen, wobei diesmal aufgrund der völlig anderen soziokulturellen Situation zwischen dem „produktiv-ausbeutenden“, dem „produktiv-hortenden“ und dem „nichtproduktiv-rezeptiven“ Charakter unterschieden wurde (vgl. ebd., 476ff.). Unter *methodischen* Gesichtspunkten kam wiederum ein (allerdings kürzerer) Fragebogen mit vornehmlich offenen Fragen zum Einsatz; ergänzend wurde ferner mit Rorschach-Tests und Thematischen Apperzeptionstests (TAT) gearbeitet. Und auch bei der *Auswertung* knüpfte Fromm an seine alten Arbeiten an. Denn im Zentrum stand wieder die Erarbeitung interpretativer Klassifikationen, die in einem aufwendigen Gruppendiskussionsverfahren



entwickelt und validiert wurden (vgl. ebd., 518f.).

Es wäre ein Vortrag für sich, die Differenz zwischen der *Arbeiter- und Angestellten-Erhebung* und der *Mexiko-Studie* im Detail herauszuarbeiten, und dieses Thema wäre sicherlich auch lohnend. Denn neben den Weiterentwicklungen des Charakterkonzepts⁶ sind hier insbesondere in methodischer Hinsicht quantitative und qualitative ‘Verfeinerungen’ zu beobachten, die gerade im Vergleich zur Arbeiter- und Angestellten-Erhebung von Interesse sind.⁷ Aber die Weiterführungen können nicht die Parallelität in der Anlage überdecken, [036] und gerade an den Gemeinsamkeiten beider Untersuchungen lässt sich ablesen, was die analytische Sozialpsychologie als *empirisches* Projekt dem Modell nach auszeichnet. Hier scheinen mir letztlich folgende Punkte entscheidend zu sein:

- 1) Das *Ziel* der analytischen Sozialpsychologie besteht in der Aufdeckung von Ideologien und Charakterstrukturen, wobei mit der Basishypothese gearbeitet wird, dass handlungsrelevante Einstellungen nicht unbedingt bewusst, sondern oft unbewusst geprägt sind, weshalb es darauf ankommt, sich auf eben diese unbewussten Anteile zu konzentrieren und sie in ihrem Verhältnis zu den bewussten zu rekonstruieren.
- 2) Als *Mittel* zur Aufdeckung der unbewussten Strukturen wird dabei das psychoanalytische Paradigma herangezogen, auf das letztlich in doppelter Form Bezug genommen wird:
 - a) Auf der einen Seite wird auf die Psychoanalyse als *Theorie* rekurriert. Unter dieser Perspektive gibt sie, sei es in „orthodoxer“ oder „revisionistischer“ Form, erklärende Hypothesen zur Entwicklungsdynamik des psychischen Apparats und zum Funktionszusammenhang bestimmter Charakterstrukturen vor, die es in der empirischen Forschung, ganz im Sinne der ‘konventionellen’ Forschungslogik (vgl. *Bonß/Hartmann* 1985, 18f.) anhand bestimmter Merkmale bzw. Merkmalskombinationen nach dem Modell des Hypothesentestens zu „überprüfen“ gilt.
 - b) Auf der anderen Seite (und im Gegensatz zur konventionellen Forschungslogik) wird auf die Psychoanalyse als *Methode* Bezug genommen. Unter dieser Perspektive geht es darum, bestimmte, schriftlich oder mündlich gewonnene Aussagen nach den Regeln der psychoanalytischen Kunstlehre hermeneutisch zu dechiffrieren und Bedeutungszusammenhänge offenzulegen, die auf den ersten Blick nicht sichtbar sind.

Mit dieser Kombination unterscheidet sich die analytische Sozialpsychologie im Sinne Fromms übrigens gar nicht so sehr von dem Konzept seines Intimfeindes Adorno. Denn Adorno, der

⁶ Dieses ist allerdings trotz diverser Aktualisierungen in Differenzierungen in theoretischer Hinsicht eher breiter als tiefer geworden und hat trotz mancher Umakzentuierungen seine milieutheoretischen Akzentuierungen letztlich auch nicht unbedingt verloren.

⁷ Differenzierungen fallen hierbei unter qualitativen wie quantitativen Perspektiven auf. So ist in qualitativer Hinsicht das Problem der „interpretativen“ Klassifikation weiterentwickelt worden, die Auswertungstechnik innerhalb der Interpretationsgruppe wird weit ausführlicher dargestellt, und ebenso interessant erscheinen die weiterführenden Überlegungen zur ergänzenden Berücksichtigung von TAT und Rorschach-Tests. Unter quantitativen Gesichtspunkten ist darüber hinaus eine Adaption an die neueren Standards statistischer Analyse zu notieren, die bis hin zur Durchführung von Faktoranalysen reicht.



für das Design der *Studien zum autoritären Charakter* (Adorno et al. 1950) an entscheidender Stelle verantwortlich zeichnete, rekurierte ebenfalls auf die Psychoanalyse als Theorie und Methode. So plädierte er unter methodischen Gesichtspunkten vorrangig für „intensive klinische Untersuchungen“ (Adorno et al. 1950,16) an verschiedenen, als exemplarisch begriffenen Gruppen bzw. Einzelpersonen – ein Votum, das sich zwar in der Ausgestaltung, nicht aber in der Intention von Fromm unterschied.⁸ Berührungspunkte zeigen sich trotz aller nach außen gekehrten Differenzen auch im Umgang mit der Freudschen Argumentation als Theorie. Zwar begriff Adorno die Psychoanalyse weit „orthodoxer“ als Fromm, aber auch er verstand die Freudsche Theorie nicht unbedingt als einen exakt definierten Bezugsrahmen mit klaren Operationalisierungen. Die Thesen zur Charakterstruktur und ihren Schichten galten vielmehr hier wie dort als unvollständige, problemleitende Interpretationsangebote, deren konkrete Bedeutung aus den mit der Methode der freien Assoziation bearbeiteten Antworten der Individuen erwachsen sollte (vgl. Adorno 1968, 726), um sie dann in einem zweiten Schritt mit den Mitteln des Hypothesentestens zu überprüfen.

Die angedeuteten Parallelitäten sollten zwar nicht über die Differenzen im Detail hinwegtäuschen. Aber sofern sie oft übersehen werden, scheint es wichtig, auf sie hinzuweisen, und zwar nicht zuletzt, um auf diese Weise eine vergleichende Diskussion überhaupt eröffnen zu können. Aufgrund der wechselseitigen Ab- und Ausgrenzungen der Beteiligten seit Anfang der vierziger [037] Jahre fehlt eine solche Diskussion bis heute. Dies ist umso bedauerlicher, als gerade der angedeutete Doppelbezug auf die Psychoanalyse als Theorie und Methode ebenso spannend wie aktuell ist. Denn er erlaubt nicht nur einen sehr flexiblen Umgang mit den Freudschen Theoriekonzepten, sondern hat auch zur Folge, dass in empirischer Hinsicht *kein Gegensatz zwischen quantitativen und qualitativen Verfahren* entsteht. Die qualitative Methode der Dechiffrierung von einzelnen Einstellungen bzw. Charakterzügen lässt sich vielmehr mit der quantitativ orientierten Überprüfung der Verteilung von Charakterstrukturen durchaus verbinden – eine Akzentsetzung, die in der heutigen Forschung weitgehend verloren gegangen ist.

Betrachtet man die heutigen Ansätze einer analytischen Sozialpsychologie (vgl. z.B. Leithäuser/Volmerg 1988), so fällt auf, dass diese zwar in Einzelpunkten, wie etwa der Explikation des hermeneutischen Verfahrens, durchaus weiter entwickelt sind. Aber ganz abgesehen von einem relativ gering entwickelten Traditionsbewusstsein⁹ haben sie sich auf einen Gegensatz von quantitativen und qualitativen Verfahren versteift, der oftmals unproduktiv wird. Dies zumindest dann, wenn nicht mehr, wie angedeutet, zwischen der Psychoanalyse als Theorie und Methode unterschieden wird. Diese Differenzierung wiederzubeleben, scheint schon deshalb geboten, damit das in den einschlägigen Untersuchungen unübersehbare Defizit der Psychoanalyse als Theorie angegangen werden könnte. Denn vor dem Hintergrund der Polemiken um den Charakterbegriff zwischen Fromm

⁸ Die Differenzen in der Ausgestaltung bezogen sich dabei insbesondere auf die Durchführung des interpretativen Verfahrens, das von Adorno nie, wie von Fromm, als Gruppendiskussion und -validierung gedacht wurde.

⁹ Wenn überhaupt, so wird in der Regel nur auf die *Studien zum Autoritären Charakter*, also auf die von Adorno geprägte Traditionslinie Bezug genommen, während die Frommschen Varianten nach wie vor ausgeklammert werden.



einerseits und Adorno/Marcuse andererseits ist dessen Diskussion eher zu einer Glaubenssache geworden, obwohl erst ein vorurteilslos vergleichender Rekurs auf die divergierenden Antwortversuche deren relative Reichweite und damit zugleich den theoretischen Gehalt der analytischen Kategorien klären könnte. Aber auch unter der Perspektive der Psychoanalyse als Methode scheint eine komparative Analyse der verschiedenen Varianten analytischer Sozialpsychologie nach wie vor sinnvoll. Denn mit ihren jeweiligen Kombinationen von quantitativen und qualitativen Orientierungen waren Fromm wie Adorno in mancher Hinsicht weiter als ihre Nachfolgerinnen, und gerade weil die analytische Sozialpsychologie ein unabgeschlossener Lernprozess ist, stünde es ihr gut an, sich gerade an dieser Stelle jenseits der üblichen polemischen Abgrenzungen genauer an ihre eigenen Traditionen zu erinnern.

Literatur

- Adorno, Th. W. (1927): Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre. In: ders., *Schriften, Bd. 1*, S. 79ff. Frankfurt: Suhrkamp 1972.
- Adorno, Th.W. (1968): Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika. In: ders.: *Gesammelte Schriften 10.2*, S. 702ff. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th.W./Brunswick, E./Levinson, D./Sanford, R.N. (1950): The Authoritarian Personality. New York. (= Horkheimer, M./Flowerman, S. (Hrsg.): *Studies in Prejudice*, Bd. 3; Deutsche Kurzfassung: *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt: Suhrkamp 1973).
- Bernfeld, S. (1926): Sozialismus und Psychoanalyse. In: Gente, H.P. (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, Bd. 1*, S. 9ff. Frankfurt: Fischer.
- Bloch, E. (1923): *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der 2. Fassung von 1923 (= *Gesamtausgabe Bd. 3*). Frankfurt: Suhrkamp. [039]
- Bonß, W. (1982): *Die Einübung des Tatsachenblicks*. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bonß, W. /Schindler, N. (1982): Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus. In: Bonß, W./Honneth, A. (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik*, S. 31ff. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bonß, W./Hartmann, H. (1985): Konstruierte Gesellschaft, rationale Deutung. Zum Wirklichkeitscharakter soziologischer Diskurse. In: dies. (Hrsg.): *Entzauberte Wissenschaft*. Relativität und Geltung soziologischer Forschung, S. 9ff. Göttingen: Schwarz.
- Dahmer, H. (1973): *Libido und Gesellschaft: Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fenichel, O. (1934): Über die Psychoanalyse als Kern einer zukünftigen dialektischmaterialistischen Psychologie. In: Gente, H.P. (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, Bd. 1*, S. 218ff. Frankfurt: Fischer.
- Freud, S. (1913): *Totem und Tabu*. Frankfurt: Fischer 1956.
- Freud, S. (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Frankfurt: Fischer 1968.
- Freud, S. (1930): Das Unbehagen in der Kultur. In: ders., *Abriß der Psychoanalyse: Das Unbehagen in der Kultur*, S. 62ff. Frankfurt: Fischer 1972.
- Fromm, E. (1929): Psychoanalyse und Soziologie. In: ders.: *Gesamtausgabe. Bd. 1*. Stuttgart: DVA 1980, S. 3ff.
- Fromm, E. (1932a): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. *ZfS*, 1, 28ff.
- Fromm, E. (1932b): Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. *ZfS*, 1, 253ff.
- Fromm, E. (1934): Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie. *ZfS*, 3, 196ff.
- Fromm, E. (1935): Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie. *ZfS*, 4, S. 365ff.
- Fromm, E. (1937/38): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Stuttgart: DVA 1980.
- Fromm, E./Maccoby, M. (1970): Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes. In: ders.: *Gesamtausgabe. Bd. III*. Stuttgart 1980, S. 231ff.
- Horkheimer, M. (1931): Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

-
- Sozialforschung. In: ders., *Sozialphilosophische Studien*, S. 33ff. Frankfurt: Fischer 1972.
- Horkheimer, M. (1932): Geschichte und Psychologie. *ZfS*, 1, S. 125ff.
- IfS (1936): *Studien über Autorität und Familie*. Forschungsberichte des Instituts für Sozialforschung. Hrsg. v. E. Fromm, M. Horkheimer, H. Mayer u.a. Paris: Alcan.
- Jay, Martin (1973): *Dialektische Phantasie: Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*. Frankfurt: Fischer 1976.
- Lazarsfeld, P.F. (1968): Eine Episode in der Geschichte der empirischen Sozialforschung. In: Parsons, T./Shils, E./Lazarsfeld, P. (Hrsg.), *Soziologie – autobiographisch: Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft*. Stuttgart: Enke.
- Leithäuser, Th./Volmerg, B. (1988): *Psychoanalytische Sozialforschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marcuse, H. (1955): *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1957.
- Mills, C.W. (1959): *Kritik der soziologischen Denkweise*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1973.
- Parsons, T./Shils, E. (1951): *Toward a General Theory of Action*. New York/Evanston: Harper & Row 1962.
- Reich, W. (1929): Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. In: Sandkühler (Hrsg.) 1970, S. 137ff.
- Whitebook, J. (1979): The Problem of Nature in Habermas. *Telos*, 40, S. 41ff. [041]



Fromm in America

Stephen Eric Bronner

The function of reason is to promote the art of life.
Alfred North Whitehead

America embraced Erich Fromm like few other emigrates. But, ironically, the man who made so many tenets of critical theory part of the American political vocabulary was never really associated with that philosophical tendency in the public mind.¹ Most intellectuals knew him as a social psychologist and one of the founders, along with Karen Horney and Harry Stack Sullivan², of the neo-Freudian „culturalist“ school. But no mass public read the wealth of specialized papers he produced or the technical arguments underpinning his „analytic psychology.“ His fame rested on *Escape from Freedom* and what many intellectuals considered „how to“ tracts like *The Art of Loving*, „feel good“ books like *The Heart of Man*, or „dilettantish“ incursions into the field of politics and social theory like *May Man Prevail*. Fromm was ever the „popular writer.“ Few considered him an intellect like T.W. Adorno and he neither became a titan of academic affairs like Max Horkheimer nor the guru of a movement like Herbert Marcuse. But, in contrast to Adorno, his message was one of solidarity and hope; unlike Horkheimer he employed his organizational talents outside the university; and finally, in opposition to Marcuse, he was unsatisfied with „the great refusal“ or a utopian conception irrevocably separated from reality.

Fromm was nevertheless always somewhat patronizingly regarded as the „idealist,“ the „mystic,“ the „naif,“ and—above all—the humanist. But more than any other member of the Frankfurt School, even Marcuse, he touched a nerve in the progressive reading public beyond the university. And that was not, as most commentators maintain, because he „abandoned“ critical theory and a „radical“ perspective. In fact, certainly more than Horkheimer and Adorno, Fromm consistently and coherently identified himself with the Left during the dark

¹ It is regrettable that the only full-length study of Fromm’s work to appear in English is based on a deadening textual critique which abstracts his arguments from their social and philosophical context in order, usually, to trivialize them. It is noteworthy that the influence of neither critical theory nor the broader intellectual and political milieu of the Weimar Republic is made clear. Rather, in keeping with a peculiarly west coast form of American political theory, the author can arbitrarily refer to everyone from Marcus Aurelius to Vladimir Nabokov without once mentioning Theodor Adorno, Siegfried Bernfeld, Hermann Cohen, Frieda Fromm-Reichmann, Max Horkheimer, Siegfried Kracauer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Rabbi Nehemiah A. Nobel, Wilhelm Reich, Franz Rosenzweig, Ernst Simon, Isaac Steinberg or virtually anyone else who actually had a significant impact on the subject of his intellectual biography. John Schaar, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (New York, 1961).

² On his friendship and conflicts within this circle, see Rainer Funk, *Erich Fromm: Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburg, 1983), pgs. 54ff and *passim*.



days of the cold war; he neither placed denigrated social theory in favor of aesthetics like the one nor used religion to justify political paralysis like the other. The truth is that not even Marcuse identified his aims with a practical political tradition or presented ideas for concrete change as forthrightly as Erich Fromm.

Popularity does not preclude political commitment any more than clarity of style precludes clarity of thought. Fromm's influence did not derive from his betrayal of radicalism or his „integration“ by the status quo. It most likely derived from a willingness to reassert the original tenets of the critical enterprise, reformulate them after his own fashion, and present his views in such a way that they might contribute to a broad-based progressive movement that was surfacing in the America of the 1950s and 60s. [042]

It was said of the great Charlie Chaplin that he never discarded a single piece of film; he used everything. Erich Fromm never forgot anything either. He did not simply move from one intellectual phase of his life to another. Born in Frankfurt in 1900, as his death in 1980, he always made use of what he had learned before. That was the case with the Talmudic tradition in which he grew to maturity, indeed Fromm helped establish the legendary *Freie jüdisches Lehrhaus*³), and was no less the case with critical theory into which he was introduced during the 1920s. His earliest works treated religious themes like *The Sabbath* (1927) and, with a Marxian twist, *The Dogma of Christ*(1930) while his dissertation, written for Alfred Weber at the University of Heidelberg, dealt with *The Jewish Law: Toward a Sociology of the Jewish Diaspora* (1922); in fact, the theological strains within his thought would later strike a popular chord. Nevertheless, in America, it was as a social psychologist fusing the thought of Marx and Freud that he first achieved success.

He emigrated early in 1933. Already friendly with a number of important intellectuals, having set up a psychoanalytic practice, he immediately became a guest professor at Columbia University and ultimately would teach at the University of Chicago, Bennington, Yale, and the New School for Social Research. *Escape from Freedom*, originally published in 1941, reached an enormous popular audience. It would most likely not have had such impact in an earlier period. During the depression, in the words of Edgar Friedenberg, the populace „did not take any form of psychoanalytic thought to have serious social implications, but tended to dismiss it as a rich man's toy.“⁴ The onset of World War II, however, forced the nation to confront the question of totalitarianism and recognize that Nazism was not merely the work of a clique and that it retained a mass base of millions willing to sacrifice themselves for its goals. *Escape from Freedom* inaugurated what would become a spate of studies on the „authoritarian personality“ and the „origins of totalitarianism“ even as it gave readers a handle with which to confront Hitler's „new man“ and the „SS state.“

There should, however, be no misunderstanding. Fromm's social psychology rested on his appropriation of critical theory.⁵ It is true that by 1939 he had already broken with his former

³ *ibid.*, pgs. 28-45; also Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (München, 1988), pg. 67ff.

⁴ Edgar Z. Friedenberg, „Neo-Freudianism and Erich Fromm“ in *Commentary* (October, 1962), pg. 307.

⁵ Arguably, in fact, Fromm was among those on the „periphery“ of the Institute who actually developed the tools of social theory necessary to actualize the formulated intentions of members more closely associated with



comrades in the Institute for Social Research.⁶ Fromm was angered by what he perceived as a growing discourtesy as well as the refusal of Max Horkheimer to publish *Studies on Authority and the Family* on which they had worked together. Then, too, there was the growing influence of Theodor Adorno whom Fromm heartily disliked.⁷ And the fact is that the Frankfurt School did change its view of Freud no less than its political perspective when Fromm left and Adorno became a full-fledged associate in 1938. But political differences, personal conflicts, and subsidiary concerns regarding the particular appropriation of this or that philosophical perspective have tended to distort an overall perception of critical theory. Too often the views of a given participant in the „inner circle“ like Adorno or Horkheimer is used as a standard with which to judge the allegiance of others to the enterprise. This necessarily narrows a sense of the original undertaking. Critical theory is neither a set of fixed claims nor iron-clad philosophical proscriptions. It is better seen as a project predicated on certain values and concerned with certain themes. [043]

Critical theory initially sought to develop an interdisciplinary perspective that would connect philosophy and empirical analysis; it was believed that social scientific inquiry would thus become imbued with a normative component and overcome the position of those who would separate „fact“ from „value.“ None of Fromm’s future work, in this regard, evidences a sharp break with the past. All of it builds on two of his earliest contributions to the *Journal for Social Research*. These essays, dating from 1929 and 1931, already emphasized that the psychological is neither divorced from the sociological nor its mechanical complement; they already raise questions about the links between the economic and the psychic realm, the manner in which the ego is organized, how the psychic apparatus affects the development of society, and the extent to which psychology can aid the political confrontation with inhuman conditions.⁸

Escape from Freedom (1941) employs this interdisciplinary perspective in order to analyze a specific historical occurrence: Nazism. Much to the chagrin of his former comrades in the Institute, most of whom were still virtually unknown, the book created a sensation with its depiction of the sado-masochistic character as the specific historical response to the loneliness and alienation caused by capitalism and the political institutions it engendered in Weimar

Horkheimer’s „inner circle.“ Axel Honneth, „Kritische Theorie: Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition“ in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Vol. 41, No. 1 (March, 1989), pg. 2ff.

⁶ Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, pgs. 298ff.

⁷ „Die persönliche Beziehung Fromms zu Marcuse war anders als die zu Horkheimer und Adorno. Mit Adorno gab es nie eine freundschaftliche Beziehung. Horkheimer machte sicher in den dreissiger Jahren einen starken Eindruck auf Fromm. Die vor allem von Adorno betriebene ‘Rephilosophierung’ der später ‘kritische Theorie’ genannten marxistischen Gesellschaftstheorie bekam Fromm über Horkheimer zu spüren. Fromm interpretierte diese Entwicklung bei Horkheimer später als Rückwendung zum Bürgertum und zur bürgerlichen Gesellschaft, die ihren konsequenten Ausdruck in Horkheimers Wiederentdeckung der etablierten Religion (‘die Sehnsucht nach dem Anderen’) und in der Annahme der Ehrenbürgerschaft der Stadt Frankfurt fand.“ Funk, *Erich Fromm*, pg. 98.

⁸ Erich Fromm, „Psychoanalysis and Sociology“ as well as „Politics and Psychoanalysis in Critical Theory, in *Critical Theory and Society: A Reader* eds. Stephen Eric Bronner and Douglas Kellner (New York, 1989), pgs. 37-39, 213-218.



Germany.⁹ Identifying neurosis as a social product, whose mitigation or intensification depends upon the transformation of living conditions¹⁰, it culled insights from work undertaken with Horkheimer during the thirties in which the family was seen as a primary agent of repressive socialization. Inaugurating what would become a virtual obsession with the „authoritarian personality“ among American intellectuals, this study provided a concrete example of the manner in which socioeconomic conditions are translated into a particular „social character.“

The influence of Karen Horney and Harry Stack Sullivan, whose emphasis on the role of interpersonal interaction in producing anxiety never resonated with other members of the Frankfurt School, was surely evident in Fromm's elaboration of the concept. Still, it served as an important contribution to critical theory. That philosophical tendency, after all, had emerged in response to the failure of the proletarian uprisings following the First World War and the inability of that class to make good on the „objective conditions“ for revolutionary transformation provided by the economic collapse of 1929. The concern with various aspects of what had previously been considered the „superstructure“ by the Institute must be understood in this light. That is also the case with the increasing emphasis placed on the debilitating role of „the culture industry“ by Adorno, Horkheimer, and Marcuse.

Interestingly enough, however, Fromm never took this construct very seriously. Even in *Escape from Freedom* the Nazi propaganda apparatus receives scant attention and that is also the case in the political analysis that informs *The Revolution of Hope*.¹¹ Part of the reason most likely lies in the fact that „social character“ served Fromm as a substitute category. And a good one at that. It is, of course, quite legitimate to claim that „culture“ is a business and as such inherently driven by thoughts of profit maximization. But it is quite another thing to suggest that its works are phenomenologically predicated on appealing [044] to the lowest common denominator and that all revolutionary impulses are necessarily absorbed or invalidated once they become popular. Indeed, according to this necessarily mechanistic and elitist notion, contradictions are squashed from above as the character of mass consciousness becomes a simple product of manipulation and „false“ by definition.

Perhaps it is true that Fromm's notion of the social character never methodologically confronts the differentiated ways in which institutions effect particular individuals.¹² But then,

⁹ Too often, however, American critics have mistakenly believed that Fromm identified the formation of the authoritarian personality with the degree to which capitalist individualism flourished and then criticized him for ignoring the fact that fascism was not successful in the United States or Great Britain. The political moment, with which Fromm is also clearly concerned, thus drops out in favor of a prefabricated economic idea of Marxism with which Fromm never identified himself. For an instance of such misguided criticism, see Bruce Mazlish, „American Narcissism“ in *The Psychohistory Review* Vol. 10, No. 3/4 (Spring/Summer, 1982) pg. 192-3.

¹⁰ „Every neurosis is an example of dynamic adaptation; it is essentially an adaptation to such external conditions as are in themselves irrational and, generally speaking, unfavorable to the growth of the child.“ Erich Fromm, *Escape From Freedom* (New York, 1965 ed.), pg. 30;

¹¹ Moving public opinion to effect institutional decision-making was, whatever the „obstacle“ posed by the mass media, always considered a „real possibility.“ Erich Fromm, *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology* (New York, 1968), pg. 143.

¹² Note, in the way of contrast, the „progressive-regressive“ method that would inform both the over-riding social theory and later analysis of Flaubert elaborated by Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* trans. Hazel E. Barnes



while no other critical theorist has really dealt with this matter either, Fromm's thought is not tainted by an elitist theory of aesthetics or an emphasis on the false consciousness of a contemptible public. And this is a matter of political as well as philosophical importance. If the culture industry indeed absorbs all radical impulses then piecemeal reform becomes invalidated a priori. By the same token, if the culture industry is the mechanism which insures conformity, individuality must emerge in opposition to it rather than in terms of a solidarity that can respond to the contradictions of the existing order. An elitist rejection of the status quo in the name of an abstract aesthetic alternative is the logical consequence of this position.

Fromm, of course, would never shirk from criticizing the debilitating effects of mass culture and the deplorable level of politics in the United States, But his rejection of elitism enabled him to show a respect for the egalitarian values of American public life and participate in a way that his former comrades could not. Nor does this imply a rejection of critical theory. The concept of „social character“ actually reaffirms the original commitment of the enterprise, in keeping with how it developed from Korsch and Lukács, to situate all phenomena within the context of the totality. Thus, unlike those who would reify a particular moment like the culture industry, Fromm defines his category in the following way:

„The concept of *social character*, refers to the matrix of the character structure common to a group. It assumes that the fundamental factor in the formation of the „social character is the *practice of life as it is constituted by the mode of production and the resulting social stratification*. The „social character“ is that particular structure of psychic energy which is molded by any given society so as to be useful for the functioning of that particular society. The average person must *want* to do what he *has* to do in order to function in a way that permits society to use his energies for its purposes.“¹³

This concept of „social character“ lies at the root of Fromm's revision of Freud. But too many misconceptions surround their intellectual relationship. It was not that Fromm denied the validity of categories like the Oedipus complex, the unconscious, or the existence of a certain instinctual energy. His claim is rather that each society retains a certain libidinal structure which has an impact on the lives of its inhabitants. He is also willing to speak of human nature—though one that is neither fixed nor infinitely malleable. Were it static, change would prove impossible a priori; were human beings totally malleable, the need to resist oppression would be sociologically extinguished.¹⁴ Fromm's approach maintains that a „dynamic adaptation“ of human nature to the contradictions of a given social complex will occur;¹⁵ the result can prove beneficial under stable circumstances and explosive when the economic

(New York, 1968), pg. 85ff.

¹³ Erich Fromm, „The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory“ in *Socialist Humanism: An International Symposium* (New York, 1966), pg. 231.

¹⁴ Erich Fromm, *Man for Himself: An Inquiry Into the Psychology of Ethics* (New York, 1947), pg. 21ff.

¹⁵ Thus he „emphatically disagrees with (Freud's) interpretation of history as the result of psychological forces that in themselves are not socially conditioned. It disagrees as emphatically with those theories which neglect the role of the human factor as one of the dynamic elements in the social process.“ Fromm, *Escape from Freedom*, pg. 28-9.



infrastructure is in a state of [045] rapid change. Under any circumstances, while modifying the somewhat functional or mechanical view of the relation between the psychological and the sociological apparent in his earliest essays, Freud's emphasis on a fixed, libidinally centered, ahistorical theory of the instincts surrenders to a historically unique „social character.“

Of crucial importance, however, is the generally overlooked fact that Fromm's revision of instinct theory made possible an interpretation which renders Freud, Marx, and even Nietzsche for that matter, epistemologically compatible. This had been one of the central concerns of the Frankfurt School almost from the beginning. But the ahistorical character of Freud's instinct theory and Nietzsche's vitalistic subjectivism created a logical stumbling block for those seeking to integrate their thinking with that of historical materialism. No accident then that the attempts by Wilhelm Reich should have floundered on the reef of vitalism even as freeing the subject for Adorno and Horkheimer would ultimately involve breaking not only with history, but society as well.

According to Fromm, society remains at the center. Rejecting Freud's ahistorical characterization of individuals through distinct structural categories like the id, ego, and superego, he chose to view the individual from the perspective of an integrated being grounded within society.¹⁶ And so, if the existence of psychic energy is recognized, it is no longer identified as biological or with sexual libido; this energy, which Nietzsche also emphasized, becomes manifest in the living of life as a social being. A logical connection emerges with the anthropological perspective of the young Marx wherein „the eye becomes the human eye, the ear the human ear.“¹⁷ It is the complex of existing institutions which, according to Fromm, subsequently either inhibits or facilitates the expression of subjective potentialities which Nietzsche understood in the reified form of a „will to power.“ The existential need to overcome loneliness and find meaning can thus occur in a „productive“ or „destructive“ fashion.¹⁸

Opposing the metapsychology of Freud, especially with respect to the power accorded the ahistorical „death instinct,“ seeking to employ categories like the Oedipus complex to explain forms of social action¹⁹, Fromm's approach stands in accord with the critique of metaphysics developed by Korsch, Lukács, and in the writings of Horkheimer prior to World War II. Repression, from such a perspective, retains an intrinsically historical dimension and can take a manifold set of social forms. In fact, unless the death instinct and repression are seen historically, the existence of the one can always be used to justify the maintenance of the

¹⁶ Note the excellent discussion by R.B. O'Neill, „Character, Society, and the Politics of Hope: A Comparative Look at the Theories of Wilhelm Reich, Erich Fromm, and Herbert Marcuse“ in *The Humboldt Journal of Social Relations*, Vol. 2, No. 2 (Spring/Summer, 1975), pgs. 39ff.

¹⁷ Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (New York, 1961), pg. 133.

¹⁸ At stake is „the dialectic character of the process of growing freedom. Our aim will be to show that the structure of modern society affects man in two ways simultaneously: he becomes more independent, self-reliant, and critical, and he becomes more isolated, alone, and afraid. The understanding of the whole problem of freedom depends on the very ability to see both sides of the process and not to lose track of one side while following the other.“ Fromm, *Escape from Freedom*, pg. 124.

¹⁹ (19) Erich Fromm, *The Sane Society*, (New York, 1955), pg. 40ff.



other. The „ruthless critique of everything existing“ demanded by the young Marx thus becomes necessary in order to confront authority and actualize the full potentiality of each individual. Thus, it only makes sense why Fromm could maintain that „understanding the unconscious of the individual, presupposes and necessitates the critical analysis of his society.“²⁰

His attempt to establish a unified social psychology placed him at the center of postwar debate in his discipline and opposed to the desire of his former comrades at the Institute to preserve an arena of autonomous psychological subjectivity from society.²¹ Marcuse, for example, argued that individuality must be understood „either“ in terms of a repressive social order „or“ in transcendent utopian terms. According to Fromm, however, such a standpoint [046] is reified from the start; freedom for the subject, from a dialectical perspective, cannot appear as some state of pure otherness beyond any positive determinations or as predicated on the existence *ex novo* of a new biological infrastructure for humanity.²² Indeed, since subjective freedom is a social phenomenon, maintaining sanity depends upon the ability of the individual to fill a social role and affirm his fullest potential.²³

Fromm’s belief in the need for some objective referent in the discussion of subjectivity is the principal reason why his „revisionism“ was condemned and seen by his former associates as a betrayal of the radical impulse within Freud’s thought.²⁴ Adorno, in particular, believed that the libido theory provided a substratum for subjective experience and a way of attesting to the „non-identical“ character of the individual in relation to society. Only in a society where all contradictions are abolished is a methodological integration of subject and object legitimate.²⁵ But this would necessarily sever any connection between theory and empirical research as well as the freedom of the individual and the determinate conditions in which he lives.²⁶ Fromm thus will have little use for a „negative dialectic“ which views the freedom of the subject from „outside“ the existing order, an avant-gardist notion of „the great refusal“ (Marcuse), or some quasi-religious commitment to what Horkheimer termed „the totally other.“

According to Fromm, in keeping with Aristotle, only when freedom is identified with the potentialities of the subject within society can it inform political struggles. The attack on Marcuse’s utopian interpretation of Freud’s metapsychology, in this vein, surely distanced him from the radical minority. But his critique certainly does not subvert the need for an alternative; „social character“ was, after all, intended to offer criteria to distinguish between

²⁰ Erich Fromm, *Sigmund Freud’s Mission* (New York, 1959), pg. 109-111.

²¹ Note the intelligent discussion by Honneth, „Kritische Theorie,“ pg. 22; also, Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston, 1973), pgs. 229ff.

²² Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology* (New York, 1970), pgs. 1-30; also, on the debate between these two thinkers, see Jay, *The Dialectical Imagination*, pgs. 106ff.

²³ Fromm, *Escape from Freedom*, pg. 159.

²⁴ Note the discussion by Russell Jacoby, *Social Amnesia: A Critique of Confromist Psychology from Adler to Laing* (Boston, 1975), pgs. 13-15, 33ff.

²⁵ Note the discussion by Martin Jay, „The Frankfurt School in Exile“ in *Perspectives in American History* Vol. VI (1972), pg. 351.

²⁶ Fromm, „The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx’s Theory,“ pg. 233.



the social interactions of the existent and those of an emancipated order. Nor is it legitimate to claim that Fromm engaged in some capitulation to the forces of exploitation and conformism. In fact, against various exponents of ego psychology, Fromm never stressed adaptation by a „rational“ ego to the repressive values of the status quo and, in the name of the „social defect,“ he explicitly opposed the idea that a „consensual validation“ of norms by the members of society attests to their truth or emancipatory value.²⁷ The rejection of cultural and political conformism was precisely what made possible his appropriation by so broad an audience on the left.

„Conscience,“ he would write, „by its very nature is nonconforming; ...to the degree to which a person conforms he cannot hear the voice of his conscience, much less act upon it.“²⁸ By the same token, no less than Freud, he retained a willingness to examine collective neurosis and social pathologies.²⁹ Indeed, Fromm’s belief that a profound alienation existed beneath the affluence of America in the 1950s and 60s made for his popularity and animated his controversial contention that „destructiveness is the outcome of the un-lived life.“³⁰

* * *

Erich Fromm’s work did not achieve such enduring popularity among progressives simply because it provided a psychological analysis of a totalitarian [047] regime. *Escape from Freedom* was not just a book about what the United States was fighting against, in the sense of a freedom from authoritarianism, but also raised the existential question of the purposes freedom should serve. The defeat of the fascist enemy left a world dominated by two superpowers and what would soon become a type of spiritual malaise. The onset of the nuclear arms race poised humanity at the edge of the abyss and seemed to render the life of the individual meaningless. The experience of Hitler coupled with the revelations about Stalin’s concentration camp universe, and his policies in Eastern Europe, simultaneously produced a politics of cold-war partisanship and a left culture in which Kafka, the existentialists, and the „beats“ claimed center stage. The growing British movement to abolish nuclear weapons would admittedly become an important influence on the new social movements of the sixties and many were thrilled by the great struggles for national self-determination in the Third World. Beyond the burgeoning civil rights movement in the United States and the anti-communist hysteria inspired by Senator Joseph McCarthy, however, a new intellectual absorption with the self coupled with an uncritical belief in the promise of science and technology gripped the United States.

Fromm’s popularity in this period, no less than the one that followed, is directly attributable to the manner in which he confronted these concerns. While Horkheimer began his retreat from any kind of radical political involvement, warning against political activism or

²⁷ Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 32-4.

²⁸ Fromm, *The Sane Society*, pg. 173.

²⁹ *ibid.*, pg. 12ff, 40ff, 237ff and *passim*.

³⁰ Fromm, *Escape from Freedom*, pg. 207.



turning philosophy into „propaganda,“³¹ Fromm was playing an important role on the political left. A co-founder in 1957 of the *National Committee for a Sane Nuclear Policy*, he helped develop a critique of both West and East that would further the commitment to a „socialist humanism;“ indeed, his international symposium on that topic brought together the thinking of more than thirty of the world’s leading socialist scholars in a quite influential volume that appeared in 1965. Ironically, Fromm would become precisely the type of person which his one-time critic Russell Jacoby would later long to see: a „public intellectual.“

The practical aspect of this engagement involved participation in various progressive organizations like Amnesty International, the Socialist Party of America, and a number of small journals on the left. But it was not as if Fromm suddenly became a „party man.“ His association for example with the Socialist Party, which he joined in 1960, was tumultuous. His political activity was as an intellectual and when he offered his well known platform for the movement it was harshly criticized. American social democracy, far more than on the continent, was animated by an uncritical economism. And so, when „Let Man Prevail: A Socialist Manifesto and Program,“ was published during 1960 in *Socialist Call*, its insistence that the movement „aim at a goal which transcends the given reality“ was perceived as a slap at the traditional wisdom.

Whether it *actually* was or not is an open question. His comrades like Irving Howe, Lewis Coster, H. Stuart Hughes, Sidney Lens, Norman Mailer, and A. J. Muste on the editorial board of *Dissent*, the leading social democratic journal in the United States, had in 1953 basically reached the conclusion that the socialist movement could not effectively intervene in American political life and that a new educational project to instill critical ideas was on the agenda.³² It was not so much that they abandoned trade union economism as that they saw the need [048] to provide a new intellectual justification for it in a particularly reactionary climate. Staunchly anti-communist, essentially conservative on cultural matters and always wary of spontaneous activism from below, *Dissent* was not particularly enamoured of Fromm’s existential psychological concerns any more than his critique of technology. He was subsequently always on the outside; this was equally the case, though for different reasons, with a somewhat more radical journal, *New Politics*, founded by Julius and Phyllis Jacobsen. Nevertheless, in countless articles and a number of important books, Fromm presented a set of forward-looking positions with a clarity and rationality that is enviable. Indeed, even while no expert in political science or foreign policy, he stood in the forefront of those committed to nuclear disarmament and willing to distinguish between ideology and reality in the foreign policy of the Soviet Union.

Under conditions where an entire generation has grown up with the idea of the Soviet Union as what President Reagan called an „evil empire,“ and a legitimate assault on Stalinism has led to a total recasting of the cold war period in favor of the West, it is important to consider what Erich Fromm had to say. That is particularly the case with respect to his contention, underpinning his entire position, that the Soviet Union was neither

³¹ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York, 1947), pg. 184.

³² Leland M. Griffin, „The Rhetorical Structure of the New Left Movement“ in *The Quarterly Journal of Speech* Vol. L, No. 2 (April, 1964), pg. 114.



„revolutionary“ nor „expansionist,“ but rather cautious in terms of its foreign policy and concerned with maintaining the status quo.³³ Without in any way excusing the repressive policies pursued by that nation,³⁴ particularly when it came to the lack of independent trade unions,³⁵ this implied the need to distinguish between ideology and reality when dealing with the Soviet Union. And it is in this way that the attack on the legacy of Joseph McCarthy becomes most pronounced. For according to Fromm, the ability to make such a distinction is impeded by „paranoid thinking,“ „projection,“ and „fanaticism.“³⁶ Indeed, these characteristics did not merely define a certain perspective on foreign matters in the United States, but also the type of domestic anti-communism undertaken by the far right.

By now, such terms have entered the mainstream political discourse on international relations. Still, Fromm, gave them a relatively precise meaning which is often forgotten. Paranoid thinking, in his view is not simply a form of irrational fear; it is the willingness to substitute an abstractly deduced logical *possibility* for the *probability* that a particular form of action will occur. Developing a realistic and sensible foreign policy is difficult when that occurs. And the difficulty is only increased when the intentions of one party are unconsciously identified with those of its enemy. This kind of projection, no less than the ability to hold two contradictory beliefs at the same time, is justified by fanaticism in the form of some particular idolatry. And Fromm knew that such prejudices can taint technocratic thinking which is presumably value-free. It is subsequently no accident that he should have criticized the notion of „tactical nuclear war“ developed by Dr. Henry Kissinger, which would thrust the future Secretary of State into the limelight and turn him into an object of satire in Stanley Kubrick's *Dr. Strangelove*, as well as the truly insane attempts by Dr. Hermann Kahn to calculate the effects of thermonuclear war in terms of cost/benefit analysis.

As always, however, Fromm's critique was informed by the vision of a positive alternative directed to a broad progressive public. He believed that [049] foreign policy is a strategic rather than a tactical enterprise which, holding in abeyance whether it should be or not, is highly debatable.³⁷ Henry Pachter, a socialist political theorist and friend of Fromm's, was probably more on target in suggesting that even the aims of foreign policy are inherently specific to a particular moment in time. And that moment passes. Judging Fromm's views thus becomes difficult under circumstances when the assumptions underpinning the cold war are no longer valid.

³³ Erich Fromm, *May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy* (New York, 1961), pg. 67ff; also note the articles collected in *Ethik und Politik: Antworten auf aktuelle politische Fragen* hrsg. Rainer Funk (Weinheim, 1990) pgs. 53-86. On the character of Soviet foreign policy, see Heinz Pachter, *Weltmacht Russland: Aussenpolitische Strategie in Drei Jahrhunderten* (Oldenburg, 1968). For my own views on the transformation of the Soviet Union from a „revolutionary“ state to a partisan of the status quo, see *Socialism Unbound* (New York, 1990), pgs. 91ff.

³⁴ His critique of Soviet repression with respect to its eradication of an independent ethical realm no less than its puritanism and authoritarian attempts to insure conformism and production, interestingly enough, rely heavily, on the important study by his principal antagonist in the debate over Freud: Herbert Marcuse *Soviet Marxism* (New York, 1958).

³⁵ Fromm, *May Man Prevail?*, pg. 57.

³⁶ *ibid.*, pg. 17ff.

³⁷ Fromm, *Ethik und Politik*, pgs. 135ff.



Even when viewing the past from the perspective of the present, however, he was clearly correct in opposing any monolithic view of communism and maintaining that the split between the USSR and China was real.³⁸ Recognizing that splits did exist in the communist world prevented Fromm from falling for the „domino theory“ and, without romanticizing Mao or national liberation movements like those in Vietnam, made it possible for him to take seriously the groundswell of support for them no less than the way in which backing right-wing dictatorships throughout the Third World undermined the credibility of American foreign policy. Fromm, anticipating thinkers like Paul Kennedy, suggested that a „multi-polar“ world loomed on the horizon. Still, he knew that a certain threat from the USSR existed. And so, he did not simply embrace the calls by a minority for total unilateral disarmament by the West; his commitment to arms control, however, anticipated the „nuclear freeze“ movement of the early eighties while his criticism regarding the economic stake of the given system in a high defense budget obviously retains a certain relevance in the present period.

Fromm probably did not see how the cynical exaggeration of the expansionist threat posed by the USSR served to create an arms race that would economically weaken the USSR; nor did he extend his critique of the United States to the incredibly foolish priorities created by the Soviet establishment. Arguably, in this respect, he was a man of his times. But no less so than those committed to the „totalitarianism“ thesis who maintained that no change had occurred from the time of Stalin, that the possibility of internal reform was non-existent, and that the Soviet Union would forever ruthlessly hang on to its empire. Finally, Fromm's belief in the need for a *modus vivendi* between east and West appears justified insofar as internal socio-economic pressures actually created the conditions for reform in the Soviet Union while pressure from below ultimately produced the great revolutions of 1989 in Eastern Europe.³⁹

Fromm's general stance on foreign policy, no less than his interventions on specific issues like Cuba and Vietnam,⁴⁰ fit nicely with what would become the basic worldview of the New Left. But more is at stake here than his support of the presidential candidacy of Sen. Eugene McCarthy or the apocryphal story that *The Sane Society* was one of the four or five books that inspired Tom Hayden in working on the founding document of Students for a Democratic Society: The Port Huron Statement. Fromm was able to emphasize certain fundamental strands which, whatever the crucial differences, tied the political theory of the Old to the New Left.

Interestingly enough, he accomplished this by drawing on the origins of critical theory. And here perhaps it is important to mention that, prior to the publication of *One-Dimensional Man* by Herbert Marcuse in 1964, most [050] intellectuals were totally unaware of the Frankfurt School.⁴¹ The notion that „critical theory“ was somehow of importance to the

³⁸ Fromm, *May Man Prevail?*, pg. 154ff.

³⁹ Note the debate over Fromm's claim that non-intervention was a necessary cold-war policy even if it meant maintaining the status quo in *New Politics* Vol. 1, No. 3 (Spring, 1962) and Vol. 1, No. 4 (Fall, 1962).

⁴⁰ Fromm, *Ethik und Politik*, pgs.94ff; 132ff; 204ff.

⁴¹ Even in Europe, „Erst mit der Studentenbewegung, die sich in einem Prozess der Orientierungssuche auf die Schriften des „Instituts für Sozialforschung“ zurückbesann, ist sie als ein einheitliches Theorieprojekt in das öffentliche Bewusstsein getreten.“ Honneth, „Kritische Theorie,“ pg. 1.



formation of the New Left is actually a myth.⁴² *History and Class Consciousness* by Georg Lukács only appeared in 1971, Korsch's *Marxism and Philosophy* was first published in 1970, and a severely edited version of Benjamin's *Illuminations* only in 1969; Horkheimer's collection entitled *Critical Theory* along with *Dialectic of Enlightenment* were published in 1972, *Negative Dialectics* in 1973, while Ernst Bloch *Principle of Hope* appeared in 1986. None of these works became known when the movement was on the rise, or even when the future of Martin Luther King's „Poor People's Movement“ was actually on the agenda, but rather only when the original flame began to flicker.

Long before 1968, however, Fromm was already a figure. *Escape from Freedom*, *The Sane Society*, and *The Art of Loving* were acknowledged bestsellers when *The Revolution of Hope* appeared. All these works were animated by the concept of alienation and a humanism which, whatever its roots in pre-capitalist thought, was fundamentally inspired by the writings of the young Marx. In fact, it is probably fair to say that Erich Fromm's *Marx's Concept of Man* introduced the young Marx to America and provided the dominant interpretation of this thinker for the students of the New Left.

Marx had been a casualty of the cold war. Identified in America with vulgar materialism and economic determinism, the laws of *Das Kapital* and the dogma of Lenin, Fromm revived him with an enormously popular presentation of the *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. He offered a critique of Marx very different from the claims of the mainstream that his thought intrinsically led to totalitarianism. The problems for Fromm were that Marx did not fully acknowledge the moral factor in social relations, that he underestimated the resilience of capitalism, and that he considered the socialization of the means of production a sufficient condition for the transformation of the capitalist into the socialist society.⁴³ But, ultimately, Fromm gave the humanitarian, idealist, and romantic proponents of the New Left a Marx they could love. His interpretation emphasized Marx's contribution to establishing a philosophical anthropology and a „critique of political economy,“ which presupposed that people are not driven merely by pursuit of narrowly „rational“ or material interests.⁴⁴ Indeed, from this perspective, it is precisely the dependence on such interests which the socialist project must confront insofar as it distorts and alienates all social interactions.⁴⁵

Was it the real Marx that came to life? That is a false question. Revolution and economic contradictions, class struggle and the unaccountability of political institutions, vanished from Fromm's analysis.⁴⁶ But no less than in the time of the First International, or the Second or the

⁴² It did, however, have a marked influence on the intellectuals who comprise what has been called „the generation of '68.“ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, 1984), pg. 19.

⁴³ Fromm, *The Sane Society*, pgs. 263ff.

⁴⁴ „Marx's concern was man, and his aim was man's liberation from the predomination of material interests, from the prison his own arrangements and deeds had built around him.“ Fromm, „The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory,“ pg. 228-9.

⁴⁵ „Man's drives, inasmuch as they are transutilitarian, are an expression of a fundamental and specifically human need: the need to be related to man and nature and to confirm himself in this relatedness.“ Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 69.

⁴⁶ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: The Breakdown III* trans. P.S. Falla (Oxford, 1978), pg. 386ff.



Third, Marx was interpreted to fit the needs of the time. Fromm's Marx was a thinker whose roots lay in the liberal tradition and whose promises seemed betrayed by the USSR. This Marx gave primacy to the creative fulfillment of individual potential and the creation of a „free association of producers“ predicated on social equality and participatory democracy. Indeed, Fromm's Marx provided a critical perspective with which to confront the „military-industrial“ complex and the affluence bought through a deadening standardization of production and consumption, work and leisure.⁴⁷ [051]

Tradition, organization, style, and some basic values separated the New from the Old Left. Unique about Fromm was that he bridged the gap. Along with most partisans of the New Left, he no longer believed that the working class constituted a revolutionary subject. He also assumed that the business cycle had run its course and that American economic supremacy would remain as it had been since the close of the Second World War. Enough social democrats, however, tacitly held similar views. Admittedly many progressives from the Old Left were skeptical about the New Left's critique of consumerism.⁴⁸ Then too, they saw that he had no use for the type of mysticism and irrationalism propagated by elements within the New Left or the burgeoning commitment to cultural relativism;⁴⁹ Fromm's commitment to the Enlightenment never wavered.⁵⁰ Indeed, he was outspoken in his conviction that democratic regimes like those in the United States demand basic support even should they not live up to their promises.⁵¹

Nor did Fromm ever abandon his commitment to basic socialist demands. He was completely committed to the need for vigorous independent trade unions and programs which would provide national health insurance and a guaranteed income; above all, he maintained a critique of capitalism as a system of suprapersonal market forces wherein

⁴⁷ „The majority of the population in America is well fed, well housed, and well amused, and the sector of 'underdeveloped' Americans who still live under substandard conditions will probably join the majority in the foreseeable future. We continue to profess individualism, freedom, and faith in God, but our professions are wearing thin when compared with the reality of the organization man's obsessional conformity guided by the principle of hedonistic materialism.“ Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 27.

⁴⁸ In fairness, however, it is important to note that Fromm did not believe „production as such should be restricted; but that once the optimal needs of individual consumption are fulfilled, it should be channeled into more production of the means for social consumption such as schools, libraries, theaters, parks, hospitals, etc.“ Fromm, „The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory,“ pg. 238.

⁴⁹ „The growing doubt of human autonomy and reason has created a state of moral confusion where man is left without the guidance of either revelation or reason. The result is the acceptance of a relativistic position which proposes that value judgments and ethical norms are exclusively matters of taste or arbitrary preference and that no objectively valid statement can be made in this realm. But since man cannot live without values and norms, this relativism makes him an easy prey for irrational value systems... Irrationalism, whether veiled in psychological, philosophical, racial, or political terms, is not progress but reaction. The failure of eighteenth – and nineteenth – century rationalism was not due to its belief in reason but to the narrowness of its concepts. Not less but more reason and an unabating search for the truth can correct errors of a one-sided rationalism – not a pseudo-religious obscurantism.“ Fromm, *Man for Himself*, pg. 4-5, ix.

⁵⁰ „The contemporary human crisis has led to a retreat from the hopes and ideas of the Enlightenment under the auspices of which our political and economic progress had begun... The ideas of the Enlightenment taught man that he could trust his own reason as a guide to establishing valid ethical norms and that he could rely on himself, needing neither revelation nor the authority of the church in order to know good and evil.“ *ibid.*

⁵¹ Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 143.



individuals must treat others as potential competitors and so become estranged from themselves and their own possibilities.⁵² Where he differed from other social democrats like Daniel Bell, a thinker equally concerned with the effects of inequality and even alienation, was in his skepticism about the priority accorded a technocratic resolution of grievances.⁵³ This did not make Fromm a luddite; he recognized the need for large scale enterprise in certain institutions and businesses as well as the need for organizational planning. Nevertheless, in keeping with the New Left, he feared that a mechanized society with a centralized bureaucratic apparatus might turn its members into automatons despite the institutional foundation for a multiplicity of interest groups and formal democratic guarantees.⁵⁴

Lacking in the vision of the Old Left was a perception of how the technocratic consumer society debilitated the internal lives of individuals and a program that stood for something beyond piecemeal reform from above. Where he wondered was the „whole human being“ of whom Marx and host of visionaries before him had spoken? Where was the concern with a new emancipated relation between man and nature? Socialism, for Fromm, was not reducible to an economic enterprise. It was rather a quintessentially moral project capable of providing a system of orientation and devotion so that every person might deal with what the meaning and aim of his life might prove to be.⁵⁵ Indeed, according to him, the validity of socialist thought for the modern age would depend upon its ability to answer the question: what kind of society is fit for unmutated human beings?

* * *

An answer to that question could only emerge through an attack on „alienation.“ No concept gripped the white student radicals of the 1960s like that one. [052] The score of academic books and articles dealing with the concept pale before the degree to which it became manifest in popular movies like *The Graduate*, which turned Dustin Hoffman into a star, or the music industry and the first great hit by the Rolling Stones: *Satisfaction*. Of course, in the process, alienation tended to become a pose and the current skepticism about such unpragmatic concerns has a certain validity. By the same token, however, the search for personal meaning and the creation of an emancipated social order were an intrinsic part of the movement; Fromm, in fact, was surely correct in claiming that such concerns play a role in every genuine movement.

Of course, in a way, Fromm had already tackled the problem in *Escape from Freedom*. There, in keeping with Max Weber and the Frankfurt School, he noted how technological society had „disenchanted the world“ and eradicated both religious faith and the humanistic values bound up with it. Freed from feudal bounds, the individual now stood isolated on the

⁵² Fromm, *Escape from Freedom*, pg. 80.

⁵³ „Planning itself is one of the most progressive steps the human race has taken. But it can be a curse if it is ‘blind’ planning, in which man abdicates his own decision, value judgment, and responsibility. If it is alive, responsive, ‘open,’ planning, in which the human ends are in full awareness and guiding the planning process, it will be a blessing.“ Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 55.

⁵⁴ *ibid.*, pg. 32-35.

⁵⁵ Erich Fromm, *To Have Or To Be?* (1976), 155-160.



market without roots in the world. Fromm's interpretation of Marx, however, resulted in a broadening and deepening of the concept. Alienation was now no longer confined to the objective effects of the division of labor or any particular class.⁵⁶ Fromm made the concept live by analyzing how it effected personal life. The issue for him was not merely the mechanized society over which humanity has lost control, though that was important enough, but the internal passivity and mental dullness that it fostered. His works spoke to the young people sick of the men in grey flannel suits and fearful that a mechanized society had put them „out of touch“ with their own feelings and those of others as well. Public administration, which simply reduced social concerns to particular issues, thus could not possibly provide an adequate response. A new emphasis on civic participation and social interaction alone seemed capable of confronting the crisis. And, that is precisely what Fromm provided in his notion of „communitarian socialism.“⁵⁷

His vision of a decentralized and egalitarian order anticipated and then converged with the type of Jeffersonian populism associated with the New Left.⁵⁸ It gave Fromm something in common with Paul Goodman, the great anarchist educator who was nevertheless also a long-standing member of the Dissent editorial board until his tragic death, as surely as with the thinking of Martin Buber to whom he is so often compared.⁵⁹ Critical of hierarchy, contemptuous of the ideology behind an all-pervasive consumerism, Fromm sought a new spirit to actuate human relations. He was concerned neither with the introduction *ex nihilo* of a „new man,“ in the manner of Herbert Marcuse or Frantz Fanon, nor with finding some way in which to „escape from authority.“

Just as he distinguished authoritarian ethics from humanistic ethics, insofar as the former assumes the inability of the mass to know what is good or bad and so answers the question in terms of what benefits authority itself,⁶⁰ so does he differentiate „rational“ from „irrational“ authority. Such a distinction is deeply lacking in the main proponents of „critical theory.“ Of course, Fromm's view on rational authority lacked an adequate analysis of the relation between law and ethics. Nor did his theory have an institutional referent or a coherent view of the constraints on freedom produced by the existing logic of accumulation.⁶¹ But this only makes sense given that the most important influence for his social [053] theory derived from the tradition of anarcho-socialism exemplified by figures like Buber, Gustav Landauer, and Augustin Souchy.

⁵⁶ „The managerial elite are also different from those of old in another respect: they are just as much appendages of the machine as those whom they command. They are just as alienated or perhaps more so, just as anxious, or perhaps more so, as the worker in one of their factories. They are bored, like everyone else, and use the same antidotes against boredom.“ Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 32.

⁵⁷ Fromm, *The Sane Society*, pg. 183ff.

⁵⁸ Fromm, *The Philosophy of Hope*, pgs. 107-113.

⁵⁹ Note in particular Buber's *Paths in Utopia* trans. R.F.C. Hull (Boston, 1958).

⁶⁰ Fromm, *Man for Himself*, pgs. 9-10.

⁶¹ Schaar is correct in noting that Fromm's use of alienation lacks the „precision“ of Marx's original formulation. Unfortunately, however, he doesn't carry through this insight and focuses his criticism on an exaggerated rendering of Fromm's *lebensphilosophie* rather than the problems caused by the lack of emphasis placed on class, institutions, and production which have become ever more important in the present era. Schaar, *Escape from Authority*, pgs. 193ff.



None of these anarchists was „revolutionary“ in the sense that they believed in imposing their will through violence and the centralization of authority like Lenin or by insisting on an explosive moment of transformation like Bakunin; indeed, the point was rather to extend socialism „from the center to the periphery“ precisely because „the freedom of all can only be achieved when realized in the self-consciousness of each.“⁶² How that would occur always remained open to question. These communitarians were thus utopian insofar as they stressed the responsibility and goodness of individuals without really discussing how contemporary conditions and values effected the populace, the transformation of society without engaging in the existing political arena, the creation of a new order without reference to the institutions by which its emancipatory character could be maintained, and the introduction of new values without reference to any mass movement.

But indebted as Fromm was to the anarcho-socialists, he shifted the focus. Arguably, he was just as abstract. Unwilling to accept the notion of a radical rupture between present and future,⁶³ ready to question whether the mere existence of a subjective need is a sufficiently valid reason for its fulfillment, his ill-fated call to project the „Voice of the American Conscience“ through public councils was an attempt to build consciousness in the present without constructing an over-arching organization.⁶⁴ His formulation was assuredly naive. But, for all the sarcasm it spawned, the idea nonetheless fit nicely with a burgeoning populist set of attitudes in America. It was an attempt at reform, but not from above. His suggestion was not viewed as elitist. He was trusted. Recognized as a spokesperson for the importance of community, and the need for every individual to assert himself through it, everyone knew that the learning process Fromm had in mind was directed to the heart as well as the mind. He liked to speak of „being“ rather than „having;“ a person, according to Fromm, was more than what he accumulated just as education was more than the minimum knowledge necessary to function properly at work.⁶⁵ Then too, in keeping with the original thrust of critical theory, Fromm believed in happiness and always maintained that „every increase in joy a culture can provide will do more for the ethical education of its members than all the warnings of punishment or preachings of virtue could do.“⁶⁶

All this endeared him to the counter-culture. And, surely, he had a good influence on its proponents. His interest in the Third World was serious rather than fashionable; helping found the Mexican Psychoanalytic Association in 1962, beyond his activities in opposition to the Vietnam War and numerous organizations, he would become one of the most influential figures in the development of Latin American psychoanalysis.⁶⁷ His openness to Eastern philosophy was also carried on with seriousness and dignity; his philosophical emphasis on faith and hope was, in fact, never dogmatic or somehow opposed to rational inquiry any

⁶² August, Souchy, 'Vorsicht: Anarchist!' Ein Leben für die Freiheit: Politische Erinnerungen (Darmstadt, 1977), pg. 11.

⁶³ „For if one is not concerned with steps between the present and the future, one does not deal with politics, radical or otherwise.“ Fromm, *The Revolution of Hope*, pg. 8-9.

⁶⁴ *ibid.*, pg.154-6.

⁶⁵ Fromm, *To Have or To Be?*, pgs. 40-41.

⁶⁶ Fromm, *Man for Himself*, pg. 230.

⁶⁷ Funk, *Erich Fromm*, pg 116ff.



more than his search for the good life was ever reducible to the mystical quest for „the totally other“ (Horkheimer). No less than Martin Buber, the Baal She'em Tov, or the great exponents of the Talmudic tradition, he treated religious experience not simply as some form of inner „knowledge,“ but as a type of practical „wisdom“ capable of being employed [054] in the world;⁶⁸ his „religiosity“ never came at the expense of the world and, thus, his concern with exploring the possibilities of subjective experience was never self-indulgent.

The Art of Loving, perhaps his most popular book, also evidences this quality. There is, in this vein, something snide about viewing it merely as some „how to“ manual. Lapses into the type of vacuous pseudo-philosophical language that anticipate the worst excesses of the counter-culture admittedly occur.⁶⁹ But, in the consumer society of the fifties with its stultifying conformism and basic belief that happiness can simply be bought, his book served an important and legitimate purpose.⁷⁰ Not only did it attempt to help individuals confront the emptiness of their lives by bringing out the best in themselves, it also finally overcame the vacillation between subjectivity and solidarity which had plagued the thinking of the Frankfurt School from its inception.⁷¹

The Art of Loving established an existential relation between autonomy and dependence. Fromm's view of love, after all, is not based on narcissism or social conformity, sentimentality or sexual attraction. Quite the contrary.⁷² His concern, no less than that of the early Horkheimer, Cf. Max Horkheimer,⁷³ involved developing an ethical perspective that was not confined by formal rationalism. But, where Horkheimer sought to employ Schopenhauer's concept of „compassion,“ Fromm emphasized a notion of love that has much in common with the concept developed by Feuerbach. The love between two people thus ultimately rests on a generalized notion itself predicated on a sense of individual self worth, or what Rousseau called „amour propre,“ along with a moral willingness to care for humanity;⁷⁴ indeed, Fromm

⁶⁸ Even the attempt to view this as a „negative theology“ places a philosophic and systematic character on this perspective which it does not have. Cf. Rudolf J. Siebert, „Fromm's Theory of Religion“ *Telos* #34 (Winter, 1977-78), pgs. 111ff.

⁶⁹ „Even whether there is harmony or conflict, joy or sadness, is secondary to the fundamental fact that two people experience themselves from the essence of their existence, that they are one with each other by being one with themselves, rather than by fleeing from themselves. There is only one proof for the presence of love: the depth of the relationship, and the aliveness and strength in each person concerned; this is the fruit by which love is recognized.“ Erich Fromm, *The Art of Loving* (New York, 1956), pg. 103.

⁷⁰ „Success, prestige, money, power – almost all our energy is used for the learning of how to achieve these aims, and almost none to learn the art of loving... Could it be that only those things are considered worthy of being learned with which one can earn money or prestige and that love, which `only' profits the soul, but is profitless in the modern sense, is a luxury we have no right to spend much energy on?“ *ibid.*, pg. 6.

⁷¹ Jay, *The Frankfurt School in Exile*, pg. 343ff.

⁷² „I want the loved person to grow and unfold for his own sake, and in his own ways, and not for the purpose of serving me. If I love the other person, I feel one with him or her, but with him as he is, not as I need him to be as an object for my use. Fromm, *The Art of Loving*, pg. 28.

⁷³ *Dämmerung: Notizen in Deutschland* (Zürich, 1934).

⁷⁴ „The point I want to make is to uphold the principle that a person has an inalienable right to live—a right to which no conditions are attached and which implies the right to receive the basic commodities necessary for life, the right to an education and to medical care; he has a right to be treated at least as well as the owner of a dog or a cat treats his pet, which does not have to „prove“ anything in order to be fed.“ Fromm, *The Revolution of*



liked to quote the great Rabbi Hillel: „If I do not stand up for myself, who will; but if I stand up only for myself, what am I then?“

It only makes sense, from such a perspective, that violence should have been anathema to him; he opposed guerilla tactics not only for their practicality, but also on principle.⁷⁵ Similarly he sought a „sane society“ rather than a utopian one which might solve every basic existential dilemma.⁷⁶ The unqualified claim that „Fromm, in short, is a revolutionary and a utopian“ is thus misleading if not preposterous.⁷⁷ Rejecting any stance that would view the individual as something other than an end unto himself, maintaining the original pacifism of the social democratic movement, and never showing the least contempt for the masses, it is obvious why his humanist philosophy should have dovetailed so nicely with the concerns fostered through the grass-roots organizing of the civil rights and anti-war movements of the 1950s and 60s. Nor is it any wonder that Fromm should have had so little influence on the abstract utopian thinking of that „revolutionary“ minority existing on the political fringes of left-wing politics which, around 1968, was able to steal the limelight precisely because the truly radical potential of the older movement had already begun to wither.⁷⁸

The passing of Fromm’s influence can be understood in the same terms. With the fragmentation of the New Left, and the rise of a relativist and non-essentialist postmodernism, his work now appears almost quaint. The old concern with inner development, or the emancipatory content of those social relations that would inform a new order, is no longer what it once was. What John Kenneth Galbraith termed „the affluent society“ has changed. America has become [055] poorer following the triumph of conservatism in the 1980s; its cities are rotting, a rollback of the welfare state has taken place, a new militarism has become manifest, and an ideological counteroffensive has taken hold. „Issues“ have supplanted the concern with alienation and the like. Too often, however, they appear only as the demands of „special interests;“ the moral spirit that enabled activists to believe that they stood with history and justice is conspicuously absent in the new pragmatism. Erich Fromm has a role to play in rekindling such progressive convictions and the commitment to decency as well. The critics were wrong; his socialist humanism defies what has become the dominant logic of both the Left and the Right. As for that „logic, (it) is doubtless unshakable; but,“ no less than Kafka, Fromm always believed that „it cannot withstand a man who wants to go on living.“ Indeed, such is the hope that makes politics possible. [061]

Hope, pg. 125.

⁷⁵ Even while maintaining that they were irrelevant for politics in advanced industrial society, he opposed guerilla tactics on principle. *ibid.*, pg. 142.

⁷⁶ „The assumption that the problems, conflicts, and tragedies between man and man will disappear if there are no materially unfulfilled needs is a childish daydream.“ *ibid.*, pg. 107.

⁷⁷ Schaar, *Escape from Authority*, pg. 22.

⁷⁸ Note my discussion in „Reconstructing the Experiment: Politics, Ideology, and the New Left in America“ in *Moments of Decision: Radicalism in the Twentieth Century* (New York, 1991).



Auf den Spuren Freuds: Fromm und Marcuse

Daniel Burston

Die Kontroverse zwischen Erich Fromm und Herbert Marcuse, die 1955 begann, war lang und verwickelt und berührte eine weite Spanne theoretischer Probleme. Unter allen Streitpunkten waren indes zwei Fragen grundlegend, nämlich: 1.) wie interpretieren wir Freuds Ideen heute und 2.) wie ist das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in der Anwendung der psychoanalytischen Theorie auf Geschichte und Gesellschaft zu bestimmen. In *The Legacy of Erich Fromm* (Harvard University Press 1991) widmete ich ein Kapitel den Interpretationen der Freudschen Theorien über Verdrängung, primären Narzissmus, den Ödipuskomplex, archaisches Erbe und Sado-Masochismus, wie Fromm und Marcuse sie zur Diskussion stellten. Leider kann ich nicht alle diese Ergebnisse in der kurzen Zeit, die heute uns zur Verfügung steht, zusammenfassen. Nichtsdestoweniger möchte ich anhand der Gedanken über Verdrängung und das Realitätsprinzips beispielhaft aufzeigen, dass Fromm sich zwar auf eine freie, offene und löbliche Revision der psychoanalytischen Theorie eingelassen hatte, Marcuse hingegen unbewusst Freuds Ideen entstellte und aus dem Zusammenhang nahm, in der vorgeblichen Absicht, an Freud getreu festzuhalten. Die Anwendung solch fehlgeleiteter Darlegungen auf das Studium der Sozialpsychologie trägt wenig oder nur reine Theorie bei, besonders, wenn diese Ideen auf eine spekulative und impressionistische Weise verwendet werden, ohne der Nötigung durch den gesunden Menschenverstandes zu unterliegen, einen logischen oder empirischen Beweis zu erbringen, oder die Übereinstimmung mit klinischen Befunden nachzuweisen.

Bevor ich zu meiner Erörterung komme, lassen sie mich kurz Marcuses Position zusammenfassen. In *Eros and Civilization*, 1955 erschienen [deutsch: *Triebstruktur und Gesellschaft*], lehnte Marcuse Fromms Werk (nach 1935) als einen völligen Verrat am Vermächtnis Freuds ab. Nach Marcuse ist der frühe Fromm ein radikaler und kraftvoller Theoretiker gewesen, wohingegen der späte Fromm die wichtigsten Theorien Freuds preisgegeben habe, einschließlich die des Primats der Sexualität, des Todestriebs, des archaischen Erbes, des Ödipuskomplexes und des primären Narzissmus. Nach Marcuses Ansicht hatten alle diese Freudschen Vorstellungen revolutionäre theoretische Implikationen, die Fromm angeblich missachtete oder herabsetzte. Er war der Auffassung, dass sie von der konservativen Kulturphilosophie, in die Freud sie eingebettet hatte, befreit werden können. Marcuse argumentierte, dass das Verdienst oder die Bedeutung der Ideen Freuds nicht im Licht klinischer Erfahrung oder der Fortschritte in der analytischen „Technik“ zu interpretieren sei. Denn wenn eine Therapie unter gegenwärtigen Umständen wirkungsvoll durchgeführt wird, schließe dies notwendig eine Verstärkung konformistischer Tendenzen beim Patienten mit ein. Dieses konformistische Unternehmen werde dann mit [062] einem idealistischen Wortschwall



über Reife, „produktive Liebe“, etc. bemäntelt.

Fromms erste Erwiderung erfolgte in den Herbst- und Winterausgaben der Zeitschrift *Dissent* 1955/1956. Nach Fromm unterschätzte es Marcuse, in welchem Ausmaß Freud ein Gefangener des mechanistischen Materialismus des 19. Jahrhunderts war. Fromm betonte auch, dass ursprüngliche Liebe durchaus selten in der derzeitigen Gesellschaft ist. Des Weiteren wies Fromm nachdrücklich darauf hin, dass Marcuse es nicht zu würdigen wusste, wie sehr sein Begriff des „produktiven Charakters“ sich kritisch mit den gängigen Erwartungen an ein „anpassungsfähiges“ soziales Funktionieren auseinandersetze (M. Jay, *The Dialectical Imagination*, London 1973, S. 111).

Im Rückblick war Fromms Erwiderung sicherlich beachtenswert, aber zu diesem Zeitpunkt war Fromm noch ein wenig überwältigt von der Maßlosigkeit des Angriffs durch Marcuse und versäumte es, seinen Vorteil zu nutzen und einige kritische Schwächen in Marcuses Position herauszustellen, deren er sich erst später in „Die Krise der Psychoanalyse“ (E. Fromm, 1970c) und *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität* (E. Fromm, 1973a) entsann. Hier trat Fromm nachdrücklich dafür ein, dass die sogenannte „Autonomie der Theorie“, für die Marcuse plädierte, die die Ablösung der metapsychologischen Theorie von der klinischen Forschung bedeuten würde, gründlich fehlgeleitet sei, weil unter ihrem Vorzeichen die eigentliche Bedeutung der analytischen Theorien völlig verloren gingen oder transformiert würden.

Eine sorgfältige Untersuchung von *Eros and Civilization* bringt die Wahrheit von Fromms Kritik zutage, und lässt die Gefahr erkennen, die mit der Ablösung der Theorie von der klinischen Praxis verbunden ist. Das erste Anzeichen dafür findet sich in der Einführung, in der Marcuse erklärt, dass in seinem Buch die Wörter „Verdrängung“ und „verdrängend“ im nicht-technischen Sinne verwendet werden, um sowohl bewusste als auch unbewusste, äußere als auch innere Prozesse der Hemmung, des Zwangs und der Unterdrückung zu bezeichnen (Marcuse, 1955, S. 7). Während Fromm sich über diesen vermessenen Gebrauch von Wörtern beunruhigt zeigte, denke ich, dass wir dankbar sein sollten für diese einschränkende Verzichtserklärung, da sie uns darüber unterrichtet, dass *Eros and Civilization*, was immer es ist (oder zu sein vorzugeben mag), nicht eine echte psychoanalytische Abhandlung ist. Wie könnte sie auch? Verdrängung im dynamischen Sinn bezieht sich vor allem auf einen unbewussten mentalen Prozess, wobei bestimmte mentale Inhalte – seien es Gedanken, Gefühle, Erinnerungen oder Phantasien – gezielt aus dem Bewusstsein ausgestoßen worden sind, und dadurch für eine bewusste Aufarbeitung oder Selbstprüfung unerreichbar sind, die aber danach streben, durch Träume, Symptome, Fehlleistungen usw. zum Ausdruck zu gelangen.

In der Tat, um genau zu sein, beinhaltet Freuds Theorie der Verdrängung eine dreifache Weise des Unbewussten. Zuerst bezieht sich Verdrängung 1) auf einen Gedanken, ein Gefühl, die Spur einer Erinnerung oder eine Phantasie, dem der Eingang in das Bewusstsein versagt ist; außerdem 2) auf den spezifischen Prozess oder das Mittel, durch den dies durchgeführt wird, was notwendigerweise ebenfalls unbewusst bleibt. Aber nicht allein der Mechanismus, durch den ein bestimmter „Inhalt“ unbewusst gemacht wird, ist selbst [063] unbewusst, sondern schließlich bleibt auch 3) das Motiv für eine solche Verdrängung, das vermutlich den ganzen



Prozess in Gang setzt, gleichfalls unbewusst. Deshalb bezeichnet Verdrängung im eigentlichen klinischen Sprachgebrauch eine komplexe Folge von Wirkungen auf die Erfahrung, wobei Inhalt, Prozess und Motiv alle der Vergessenheit anheim gegeben sind – zumindest was das Bewusstsein angeht (D. Burston, 1986; D. Burston, 1991). So hat, wie Fromm richtig bemerkte, Verdrängung nichts mit bewussten oder äußeren Prozessen der Hemmung, des Zwangs und der Unterdrückung zu tun (E. Fromm, 1970c, S. 25f.).

Was ebenso in der Widergabe Freuds bei Marcuse verloren gegangen ist, ist ein Bewusstsein darüber, was eine bewusste (Trieb)-Beschränkung für Freud bedeutete, und wie sich sowohl die Verdrängung als auch die (Trieb)-Beschränkung auf die Idee des „Realitätsprinzips“ beziehen. Gleichwohl Freud vom Instinkt und Impuls, von Besetzung und Gegenbesetzung sprach, äußerte er sich eigentlich nie über den Willen als einem besonderen Vorgang oder einem besonderen Vermögen der menschlichen Psyche. Dies zu tun war unmodern, weil es an die Art der philosophischen Psychologie erinnerte, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts bestimmend war, die aber während seiner eigenen Lebenszeit in Verruf geriet. Wenn Freud dennoch einmal dazu kam, äußerst zurückhaltend einen Willensakt zu beschreiben oder zu erklären, so geschah dies in rein negativen Begriffen. Durch die willentliche (Trieb)-Beschränkung setzt das Individuum den Ausdruck einer Emotion oder einer spontanen Triebregung in eine Aktion um. Obwohl zweifelsfrei gelegentlich schmerzhaft, hielt Freud diese bewusste (Trieb)-Beschränkung – im Gegensatz zur Verdrängung – keinesfalls notwendigerweise für pathogen. Insofern sie mit den Erfordernissen des Verstandes und der Realität einhergeht, hilft sie uns sogar, mit den unvermeidlichen Enttäuschungen des Lebens umzugehen. Im übrigen wird jeder vernünftige Mensch nach kurzer Überlegung zustimmen, dass eine bewusste und überlegte Verzögerung in der Äußerung oder der Befriedigung einer spezifischen Triebregung – so sehr sie uns auch vorübergehend hindern oder enttäuschen mag – keinesfalls unsere eigentliche Fähigkeit zur Freude vermindert, noch das Eingehen eines besonderen Gedankens, eines Gefühls oder einer Phantasie in das Bewusstsein blockiert. Kurz gesagt handelt es sich nicht um Verdrängung oder irgend etwas dergleichen.

Marcuses zu weitgreifender Gebrauch von „Verdrängung“ verwischt eine andere begriffliche Unterscheidung, die zum Verständnis Freuds wesentlich ist: den Unterschied zwischen einer zweckdienlichen oder schöpferischen (Trieb)-Beschränkung (im Sinne eines Verzichts) auf der einen, und einer neurotischen Hemmung auf der anderen Seite. In der Freudschen Theorie ist die neurotische Hemmung die Folge eines unbewussten Konflikts, der zu einer Verengung der Sphäre der Ich-Wirkungen und, sowohl lang- als auch kurzfristig, zu einer Abnahme der Fähigkeit zur Freude führt. Neben einer Minderung der Fähigkeit zum persönlichen Glück, macht sie auf Dauer das betroffene Individuum zu einem weniger befähigten und wirkungsvollem Handelnden der Kultur. Im Gegensatz dazu ist eine zweckdienliche oder schöpferische (Trieb)-Beschränkung, die eine willentliche Ablenkung oder Verzögerung einer nach Äußerung drängenden Triebregung beinhaltet – es sei denn, sie wird völlig aufgehoben – ein Prozess, der die Person von inneren Konflikten befreit, oder ihr erlaubt, ihre persönlichen Gaben in [064] einer Weise zu entwickeln, dass sie mit den Anforderungen der Kultur übereinstimmt. Diese kritische Unterscheidung ist bei Marcuse völlig verloren gegangen, der an die Möglichkeit einer entwickelten kulturellen Existenz glaubte, die



auf der anstrengungslosen und unmittelbaren Befriedigung all unserer Triebe beruhe, was, wie Fromm richtig feststellte, nicht nur utopisch und infantil, sondern auch völlig inkonsistent mit dem ist, was Freud eigentlich meinte.

Was den Begriff der Verdrängung betrifft, behält letzten Endes in Marcuses unterschiedslosem Gebrauchs der Sprache einen unbestimmten Wert, nämlich sein Nachdruck darauf, dass sowohl Verdrängung als auch bewusste (Trieb-)Beschränkung durch das hervorgerufen werden, was Freud das „Realitätsprinzip“ nannte, und auch durch das Bedürfnis des Organismus, sich selbst an die Erfordernisse des Überlebens in seinen natürlichen und sozialen Umfeldern anzupassen. Wie auch immer, die Tatsache, dass beide Prozesse bis zu einem bestimmten Grad einen gemeinsamen Ursprung haben, rechtfertigt es nicht, sie zu vermengen, wie es Marcuse tat. Sie sind verschiedene Weisen des geistigen Lebens mit erheblich unterschiedlichen Konsequenzen. Sie sind keineswegs gleichwertig oder austauschbar, da ja die Verdrängung, obwohl sie in vielen Fällen zum Überleben notwendig ist, unsere psychologische Integrität gefährdet, wenn sie eine bestimmte Grenze überschreitet, was bei der Ausübung einer bewussten (Trieb-)Beschränkung nicht der Fall ist. Die selbstbestimmte Ausübung einer bewussten (Trieb-)Beschränkung mit Rücksicht auf die Wirklichkeit als „repressiv“ zu charakterisieren, wie Marcuse es tat, ist bloß ein Werturteil, das sich den Anschein eines theoretischen „Fortschritts“ gibt; und ein zweifelhaftes dazu.

Darüber hinaus ist, wie Fromm hervorhebt, Marcuses Darstellung des „Realitätsprinzips“ äußerst problematisch. In *Eros and Civilization* ist das Realitätsprinzip durchgängig als die Gesamtheit der zwanghaften Einschränkungen beschrieben, die der Äußerung der Instinkte durch eine spezifische Gesellschaftsform zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt auferlegt sind. Kurz gesagt entspricht Marcuses Sprachgebrauch dem, was Fromm in einem anderen Zusammenhang eine „historische Dichotomie“ oder einen Widerspruch nannte; einer, der gesellschaftlich und geschichtlich bedingt ist, und nicht in den Bedingungen der menschlichen Existenz verwurzelt ist (E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, 1947a). Wenn Marcuse das Realitätsprinzip als ein gesellschaftliches Artefakt statt als Grundzug menschlichen Seins auffasst, vernachlässigt er, dass nach Freud das Realitätsprinzip der Ananke, der Notwendigkeit, oder der Frommschen Dichotomie entspricht; nämlich eine Eingrenzung oder (Trieb-)Beschränkung, die unlösbar mit der menschlichen Wirklichkeit verknüpft ist.

Man muss Marcuse zugute halten, dass auch Freud bei der Anwendung der Psychoanalyse auf die Gesellschaft existentielle und historische Dichotomien miteinander verwechselte, wie Fromm wiederholt hervorgehoben hat (E. Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, 1955a; E. Fromm, „Die Krise der Psychoanalyse“, 1970c). Bezeichnenderweise hat Freud nicht den Versuch unternommen, den existentiellen oder ontologischen Bereich – den Bereich der Ananke oder Notwendigkeit – auf den Bereich sozialer und historischer Zufälligkeiten zurückzuführen, wie das Marcuses Absicht war. Vielmehr ging Freud [065] in der entgegengesetzten Richtung fehl, indem er soziale und historische Widersprüche (wie Klassenstruktur und Ausbeutung) für Grundbedingungen menschlichen Lebens hielt. Da Marcuse in dieser Hinsicht Freuds Fehler eher umkehrt als richtig stellt, wird seine Verwendung des Begriffs „Realitätsprinzip“ tendenziös und mystifizierend, statt erhellend oder kritisch. Überdies lässt es darauf schließen, dass Marcuse sich der Einsicht versperrt, dass die menschliche



Wirklichkeit durch Begrenzungen und Beschränkungen geformt ist, die der Natur der Dinge und der Struktur des Kosmos eigen sind, und diese nicht allein durch Konventionen, Begrenzungen oder die Widersprüche menschlicher Gruppen bedingt ist. (Man beachte seine Diskussion über den Tod, von dem Marcuse denkt, dass er ihn durch die Befreiung der Instinkte transzendieren und abschaffen kann). Wäre Freud noch am Leben, würde er diese angebliche „Vertiefung“ seiner Ideen eher als einen Rückfall in infantile Allmacht, nicht aber als einen Schritt zu einer konstruktiven Ernüchterung verstehen, wie dies eben gerade für Fromm gilt.

Wenn ich das sage, meine ich selbstverständlich nicht, dass bei Marcuse nichts von Wert sei. Im Großen und Ganzen ist Marcuses Klage berechtigt, dass die Praxis der Psychotherapie in der gegenwärtigen Gesellschaft Konformität begünstigt. Die weitverbreitete Versuchung, auf der Grundlage der Erfahrungen und Ideen von solchen zeitgenössischen Klinikern allgemeine Schlüsse zu ziehen, die der Konformität bewusst oder anderweitig Vorschub leisten, ist schädlich für die Interessen der Theorie und einer wahren wissenschaftlichen Forschung. Entscheidend ist, dass Fromms Werk gegen Marcuses Behauptung nicht Teil dieses allgemeinen Trends ist, und dass Marcuses mangelnde Erfassung der Bedeutung der klinischen Begriffe Freuds jede Anwendung seiner Ideen auf die Erforschung der Gesellschaft äußerst fragwürdig macht. Weil er kein Verständnis für das hat, was Freud einzuleiten dachte, verwandelt sich Marcuses Forderung nach einer „Autonomie der Theorie“ – die ja empfänglichen Leuten wie eine unerschrockene Forderung nach intellektueller Freiheit vorkam – wesentlich in nichts mehr als in den trotzigen Anspruch der Haschisch rauchenden Raupe in *Alice im Wunderland*, dass die Worte genau die Bedeutung haben, die sie ihnen geben will.

Eines der besonders emotional belasteten Themen, die Fromm und Marcuse und ihre Nachfolger trennten, waren ihre gegensätzlichen Auffassungen der Treue zu Freud. Noch vor seiner Trennung von C. G. Jung 1912 hatte Freud seine Schüler gewarnt, dass nach seinem Tod Theoretiker auftreten werden, die den Vorrang sexueller Faktoren bei der Begründung von Neurosen entweder minimalisieren oder preisgeben. Freud behauptete, dass diese neuen Theorien in der vorgeblichen Absicht vorgebracht werden, die Grundlage und den Wirkungsbereich der analytischen Theorie zu verbreitern, wengleich die zu Grunde liegende Intention (und das abschließende Ergebnis) eine wirkungsvolle Irreführung und Revision der analytischen Theorie ist, die dem allgemeinen Publikum annehmbarer gemacht werden soll, denn dieses bevorzuge es, unangenehmen Wahrheiten auszuweichen. Freud äußerte diese Warnung mit der Absicht die Gläubigen anzuspornen, und seine Selbsteinschätzung als ein revolutionärer Herausforderer konventioneller Pietäten zu untermauern. [066]

Unterdessen wandte ja Jung ein, dass Freuds hartnäckiges Bestehen darauf, die Wechselfälle der Libido als die Grundlage von Neurosen anzunehmen, durch kulturelle und historische Faktoren besonders des Viktorianischen Zeitalters bedingt sind, und dass dadurch andere psychologische Bedürfnisse und Vorgänge einer ethischen und spirituellen Natur unbeachtet blieben, mit denen sich Psychotherapie aber befassen müsse. Dies führte dazu, dass seit 1912 viele theoretischen Neuerungen mit dem Vorwurf belegt wurden, dass sie Jung'sche (oder Adlersche) „Abweichungen“ und deshalb Formen des „Widerstandes“ gegen Freuds revolutionäre Botschaft seien. Dem entspricht der Vorwurf Marcuses, Fromm verlasse alle



wesentlichen Thesen Freuds und kehre zurück zu einer vor-Freudschen Psychologie des Bewusstseins. Damit folgte er einem von der Zeit anerkannten Vorbild, und viele meinten, er halte am revolutionären Kern der Freudschen Theorie fest.

Im Gegensatz zu Marcuse betonte Fromm, dass die Freudsche Orthodoxie zwar zu ihrer Zeit radikal war, nun aber gegen Windmühlen kämpfe, ein konservatives und unzeitgemäßes Unterfangen in der gegenwärtigen Gesellschaft, in der die Tabus und Zwänge, die das Viktorianische Zeitalter prägten, nicht mehr wirksam sind. Nach Fromms Ansicht sind es nicht mehr primär sexuelle Bedürfnisse und Bestrebungen, die die Unterdrückung im gegenwärtigen Leben kennzeichnen, sondern die Bestrebungen nach ursprünglicher Selbstbestimmung und Liebe und der Entwicklung eines humanistischen Gewissens. Wie Jung, jedoch auf genauere und systematischere Weise, versuchte Fromm Freud in seinem historischen und kulturellen Zusammenhang zu stellen, um so zu unterscheiden, welche Elemente seines Denkens von dauerhafter Bedeutung, und welche seiner Zeit und Kultur verpflichtet sind (E. Fromm 1970c).

Um die Streitfrage zu klären, wer am ehesten Freud die Treue hielt, muss man zuerst entscheiden, was in der klassischen Psychoanalyse wirklich wesentlich ist, was zeitgebunden, entbehrlich oder einfach falsch. Der äußere Anschein gibt, von einem Freudschen Blickpunkt aus gesehen, offensichtlich Marcuse Recht, der in seinen Vorhaltungen gegen Fromm und die „cultural-interpersonal-Schule“ die orthodoxen Lehrsätze wiederholte. Jedoch hatte Marcuse, wie schon angedeutet, nicht wirklich verstanden, was es vor allem mit dem dynamischen Unbewussten auf sich hat. Fromm hingegen hatte sich zwar von den Libidotheorien abgewandt und die nicht triebmäßigen Seiten der menschlichen Motivation und charakterologischen Entwicklung betont. Er hielt aber am dynamischen Unbewussten fest, weil er Sozial- und Individualpsychologie miteinander verband, indem er Ökonomie und Kultur und deren Einfluss auf den menschlichen Charakter miteinander vermittelte.

Ist das der Fall, dann scheint uns nur die Wahl zwischen zwei verschiedenen Lesarten von Freud zu bleiben. Wenn wir für Marcuse Partei ergreifen, halten wir an der traditionellen Freudschen Betonung des Vorrangs des Instinkts und der Sexualität fest, und betrachten dies als wesentlich, ungeachtet dessen, was klinische Erfahrung und der gesunde Menschenverstand uns sagen mögen. Wenn wir für Fromm Partei ergreifen, halten wir an der Idee des dynamischen Unbewussten fest, und betrachten dies als wesentlich, erachten hingegen Freuds [067] Betonung des Instinkts und der Sexualität als ein Produkt der viktorianischen Gesellschaft und des mechanistischen Materialismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Für mich ist die Entscheidung relativ einfach. Mit geringeren Vorbehalten, auf die ich hier nicht eingehen möchte, halte ich die Frommsche Position für außerordentlich vernünftig. Wie Fromm bin ich der Auffassung, dass man, um an einer der unter Wissenschaftlern und ernsthaften Intellektuellen gültigen Grundüberzeugung festzuhalten, die Psychoanalyse im Lichte der Entwicklungen in anderen Bereichen der Forschung einer ständigen Revision unterziehen muss, um diese fortzuentwickeln, damit sie für das gegenwärtige Leben relevant bleibt. Gleichwohl gebe ich zu, dass ich auch einige Sympathie für die traditionelle Freudsche Sicht habe, ungeachtet meiner gleichermaßen beharrlichen Überzeugung, dass das Festhalten an Freud in diesem Punkt eher eine Frage persönlicher Loyalität oder Identifizierung mit „der Sache“ ist, als eine Frage leidenschaftslosem wissenschaftlichen Urteilens oder des Auslotens



eines kritischen Denkens ist.

Nichtsdestoweniger täten die Anhänger der orthodoxen Sicht gut daran, sich bewusst zu machen, dass Marcuses energische Verteidigung Freuds – oder Freuds, wie Marcuse ihn verstand – schwerwiegenden Fehlern unterliegt: Seine Bemerkungen zur Verdrängung und dem Realitätsprinzip geben eine stillschweigende oder unbewusste Abweichung von Freud zu erkennen, die letztendlich in ihren Implikationen ebenso tief und weitreichend ist, wie Fromms offen eingeräumter Revisionismus, obgleich in weitaus weniger konstruktiver Art. Bei alledem ist und bleibt der Gegenstand der psychoanalytischen Theorie und Therapie immer „das Verdrängte“, oder jene unbewussten geistigen Prozesse, die einer bewussten Aufarbeitung oder selbstprüfenden Einsicht in Folge eines unbewussten Konflikts unzugänglich gemacht worden sind, die aber danach streben, sich in Träumen, dem Versprechen oder Verschreiben, in symptomatischen Handlungen und in anderen Formen der unbewussten Kommunikation Ausdruck zu verschaffen.

Freuds Theorien über die Sexualität und die Instinkte zielten darauf ab, den Bereich des unbewussten mentalen Funktionierens aufzuhellen, und nicht umgekehrt. Es ist ja nicht so, als hätte sich Freud die Theorie des Unbewussten als eine Art Gerüst erdacht, um seine Auffassungen von der Sexualität und dem Instinktleben abzustützen. Genau das Gegenteil ist wahr. Die erste und grundlegende Erfahrung der analytischen Praxis ist die Existenz des „unbewusst Verdrängten“, und Freud bezog sich gelegentlich auf die Instinkte aufschlussreich als „unsere Mythologie“. Die Gefolgsleute Freuds sollten erwägen, ob es wirklich sinnvoll ist, für die Sexualität und die Instinkte einzutreten, wie Marcuse es tat, dabei aber auf seine Theorie des dynamischen Unbewussten zu verzichten. Langfristig gesehen gleicht diese Art des wahllosen, stückweisen Theoretisierens dem Hereinlassen eines trojanischen Pferdes in die Stadtmauern. Bestenfalls ist es eine sterile und auf die Selbstverteidigung bedachte Strategie. Die Psychoanalyse hat durch Fromms Revisionismus und andere parallele Bemühungen zumindest eine gewisse Chance zur Erneuerung und Verlängerung seiner Lebensdauer. [068]

Schließlich sollten sich die Sympathisanten der orthodoxen Ansicht über den Primat der Sexualität und der Instinkte bewusst machen, dass Marcuse im Prinzip dies zwar verteidigte, in der Praxis aber seine eigentliche Interpretation dieser Hauptprinzipien der Freudschen Theorie ebenso wankelmütig, grillenhaft und verschroben ist, wie sein Gebrauch der termini technici wie „Verdrängung“ und „Realitätsprinzip“. So sehr er auch Fromms Ideen brandmarkte, indem er ihn mit Jung verglich, hätte Freud möglicherweise nie Marcuses Interpretation solch wichtiger Vorstellungen wie der des Ödipus-Komplexes, der archaischen Anlagen, des Todestriebes, des primären Narzissmus usw. zugestimmt. Noch hätte er sich Marcuses sogenannter „Autonomie der Theorie“, oder irgend einem Versuch angeschlossen, seine Metapsychologie von den Erfordernissen der klinischen Praxis abzulösen. Kurz gesagt, im Grunde ist eigentlich nicht zwischen Fromm und Marcuse zu wählen. Die wirkliche Wahl besteht zwischen Freud und Fromm, der auf seine Weise Freud treu blieb.

Übersetzung aus dem Englischen von Karl von Zimmermann

Literatur



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

-
- Burston, D., 1986: „The Cognitive and Dynamic Unconscious“, in: *Contemporary Psychoanalysis*, New York Jahrgang 22, Nr. 1, S. 133-157.
- 1991: *The Legacy of Erich Fromm*, Cambridge (Harvard University Press) 1991.
 - 1991a: „Freud, the Serpent, and the Sexual Enlightenment of Children“, in: *Freud and Forbidden Knowledge*, herausgegeben von J. Kerr und P. Rudnytsky, New York (New York University Press) 1991.
- Fromm, E.: *Gesamtausgabe* (GA), herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1980/81 (Deutsche Verlags-Anstalt); München 1989 (Deutscher Taschenbuch Verlag):
- 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (Man for Himself)*, GA II, S. 1-157.
 - 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society)*, GA IV, S. 1-254.
 - 1955b: „Die Auswirkungen eines triebtheoretischen ‘Radikalismus’ auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse“ („The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’. A Reply to Herbert Marcuse“), GA VIII, S. 113-120.
 - 1970a: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (The Crisis of Psychoanalysis, Essays on Freud, Marx and Social Psychology)*, Frankfurt (Suhrkamp) 1970.
 - 1970c: „Die Krise der Psychoanalyse“ („The Crisis of Psychoanalysis“), GA VIII, S. 47-70.
 - 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness)*, GA VII.
- Jay, M., 1973: *The Dialectical Imagination*, London-Boston (Beacon Press) 1973.
- Marcuse, H., 1955: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston (Beacon Press) 1955; deutsche Ausgabe: *Triebstruktur und Gesellschaft* (Bibliothek Suhrkamp Band 158), Frankfurt (Suhrkamp Verlag) 1971. [069]



Wilhelm Reich, Erich Fromm and the Analytical Social Psychology of the Frankfurt School

Ferenc Erös

„The method and function of an analytical social psychology“, Fromm’s 1932 essay published in *Zeitschrift für Sozialforschung* was really a manifesto of the principles along with psychoanalysis and historical materialism could be merged into one new discipline: analytical social psychology. In the article Fromm argues that

if instinctual life and the unconscious were the key to understanding human behavior, then psychoanalysis was also entitled and competent about the motives underlying social behavior. For ‘society’ too consists of living individuals who must be subject to the same psychological laws that psychoanalysis discovered in the individual“ [*The Frankfurt School Reader* 481].

Asserting the competence of psychoanalysis in the matters of society, Fromm rejoins Wilhelm Reich, who according to Fromm, „restricts psychoanalysis to the sphere of individual psychology and argues against its applicability to social phenomena (politics, class consciousness etc.)“ [ibid.] The controversy goes back to Wilhelm Reich’s 1929 paper „Dialectical materialism and psychoanalysis“, published in Russian and in German in the Komintern theoretical Journal *Pod znamenem marksizma / Unter dem Banner des Marxismus*. The 1929 article was also a manifesto: a manifesto of psychoanalysis combined with *dialectic* materialism, while Fromm put full emphasis on the other, namely *historical*, component of Marxist theory. Reich’s view on the competence of psychoanalysis in sociological problems is very strange, indeed. On the one hand, he explains that „the phenomenon of class consciousness is not accessible to psychoanalysis, nor can problems which belong to sociology – such as mass movements, politics, strikes – be taken as objects of the psychoanalytic method. And so it cannot replace a sociological doctrine, nor can a sociological doctrine develop out of it.“ [*Sex-Pol Essays* 7]. On the other hand, he adds immediately:

[psychoanalysis] can become an *auxiliary* science to sociology, in the form of a *social psychology*. For instance, it can explore the irrational motives which have led a certain type of leader to join the socialist or national-socialist movement; or it can trace the effect of social ideologies on the psychological development of the individual“ [ibid.; my italics – F.E.].

Similar argumentation can be found in Reich’s 1934 pamphlet „The use of psychoanalysis in



historical research“. In this pamphlet – which was added later to the revised text of „Dialectical materialism and psychoanalysis“, Reich [070] declares that „we cannot say anything about the background causes of human behavior in the extra-psychical sphere – about the economic laws which determine the social process and the laws of physiology which govern the instinctual apparatus – without immediately embracing metaphysics“ [SPE 67]. According to Reich, Fromm’s assertion that psychoanalysis has something „essential“ to say about the „background cause of social behavior“, opens the way to the abuses of psychology in the spirit of official psychoanalytic sociology, „which Fromm himself would condemn“ [ibid. 66.]. Nevertheless, Reich delineates the proper place of psychoanalytic social psychology in explaining *irrational* phenomena, for example in the case when „the sociological-economic Situation is such that it should really produce a strike, yet no strike occurs“ [ibid. 72].

Reich is naively sincere about the motives of this *negative* definition of the competence of psychoanalysis in social issues. „If I interpret“ – he writes -

the revolutionary will as rebellion against the father [...], I subscribe to the ideology of bourgeois reaction; but if I make a concrete investigation of how far the revolutionary will corresponds to a real Situation, to what extent the *lack* of such a will is irrational, the point at which the revolutionary will really does correspond to an unconscious rebellion against the father, etc., then I have carried the bourgeois ‘preconditionless’ science *ad absurdum*, have done authentic scientific work of my own and have thereby done a Service to the working-class movement and not political reaction [...] [ibid., 64-65].

As we know, Reich’s „service“ was not too much honored in his time. Nevertheless, it is quite clear that his main intention with „Dialectical materialism and psychoanalysis“ was to legitimize psychoanalysis as something perfectly consistent with the official doctrine of the Comintern and Soviet Marxism, to prove its „innocence“. However, his „negative“ argument – psychoanalysis is competent *only* in explaining irrational social phenomena – was scandalous enough to make him by his Marxist colleagues a show-case for all the „bourgeois deviations“ of psychoanalysis. Curiously enough, his accuses directed against Fromm (metaphysics etc.) are used almost literally against Reich himself by his Russian critics (Sapir, Stoljarov etc.). What is even more interesting is that, if we look at the texts, there is hardly any essential difference between Fromm’s and Reich’s positions. They both start out from Freud’s libido theory; they both want to study how unconscious strivings are molded by socio-economic conditions. They both claim that psychoanalysis can and must understand the nature of ideology as mediator between human drives and the economic Situation. Reich and Fromm assert equally that „the family is the essential medium through which the economic Situation exerts its formative influence on the individual’s psyche“ [FSR 486]. They both agreed in condemning the „psychologization“ of economic and social factors (most notably, Hendrik de Man, the influential Belgian socialist who wrote on the „psychology of socialism“ was an arch-enemy for both Reich and Fromm). Finally, they both are interested in „false consciousness“, that is, to find an explanation to the acts of people which are against their rational interest. The attempt to find this explanation leads both of them to characterological constructions – to the



basic characterological dichotomy between neurotic and genital, authoritarian and revolutionary character. [071]

The main difference between Reich and Fromm in this early period was mainly that of political backgrounds and affiliations. They had to appeal to different tribunals: Reich had to defend psychoanalysis in front of „dialectical materialism“, that is, Stalinist ideology, while Fromm appealed, first of all, to the psychoanalytic Community and wanted to prove that there is „nothing wrong“ with Marxism which does not contradict to psychoanalysis. On the other hand, Fromm’s connection with the Frankfurt School had a liberating effect in the sense that he was free from direct party obligations and he could rely freely to historical materialism which was *eo ipso* suspect in the eyes of the representatives of the „official Marxism“. Fromm was strongly committed to the endeavour of the Frankfurt School thinkers to reconstruct Marxism and to give a philosophical solution to the problem of subjectivity as outlined by György Lukács in his *History and Class Consciousness*. Analytic social psychology, as outlined by Fromm, was also part of this reconstruction. In the same years as Fromm published his essay on social psychology, in 1932, Max Horkheimer published a study under the title „History and Psychology“. Horkheimer wrote:

That man preserve economic relations which they have outgrown in force and need, instead of replacing them through a higher and more rational form of organization, is possible only because the actions of a numerically significant social stratum are not determined by cognition but by an instinctual motive force that falsifies consciousness. In no way do mere ideological manoeuvres form the root of historically important moment [...] on the contrary, the psychic structure of these groups, that is the character of their members, is constantly renewed in connection with their role in the economic process [quoted by Russel Jacoby: *Social Amnesia* 86].

Thus, Fromm’s endeavour to develop an analytical social psychology was part and parcel of a larger, interdisciplinary, academically respected project, while Reich only carried on his lonely, almost quixotic struggle against the Soviet Marxist, as well as against the psychoanalytic, „officialdom“. Nevertheless, as I argued before, they have much common in their approach, their starting points and basic assumptions are very similar even if Fromm’s presentation is, of course, more sophisticated. They are also common in their „dogmatism“. It would be difficult to deny, that, in final analysis, they both imagined the combination of Marxism and psychoanalysis in a rather mechanical way: no one of them went beyond the basic tenets of orthodox psychoanalysis and orthodox Marxism, they do not question the validity of the Freudian instinct or libido theory as well as they accept without any doubt the (vulgar) Marxist explanation of the relationship between „base“ and „superstructure“. Thus, the whole debate between Reich and Fromm on the competence of psychoanalysis in explaining social phenomena reminds us the passionate religious dispute on „homousion“ or „homoiusion“. Did they, then, arrive to a dead end? I would rather say that it was only a beginning which implanted the seeds of further developments, problems, questions, and later controversies. In the later years Reich and Fromm went much beyond their original Standpoints and in very



different directions. The way out from their respective positions in 1929 and [072] 1932 can be described as attempts to „escape from dogmatism“. For Reich, this escape was marked by a total alienation from his earlier sympathies with and links to the Communist as well as to the psychoanalytic movements. Reich subsequently left the original field of the Freudo-Marxist discourse and landed, as it is well known, on the „orgon theory“. His later natural philosophy and prophetic messianism was, however, despite the radically different language, contingent with his original notion of „dialectal materialism“. Namely, this naturalism was already contained in his 1929 essay which stressed that psychoanalysis, in its quality of an „auxiliary science“, is a natural science, which, by definition, can not contradict to dialectical materialism.

Fromm's „escapes from dogmatism“ proved to be more successful and more fruitful. He could elaborate different „mechanisms of escape“. The first, and perhaps most important way out from the dogmatism of the original Freudo-Marxist formulation was the *empirical investigation* itself. In the notion of the Frankfurt School thinkers, empirical research is a corrective of mere speculation, even if blind data or their purely quantitative or classificatory presentation are not sufficient in themselves; they need qualitative Interpretation and critical self-reflection to the method itself. The great sociological enterprise of the Frankfurt School which was led and organized by Fromm, the survey on the character structure of the German workers and employees on the eve of the Third Reich was thoroughly analysed and criticized by many authors. I would like to stress here only that the results of the empirical investigation give us an unprecedented insight into the ideological structure of the German lower middle class, even if the vast technical and methodological problems obscured this mirror in many ways. It should also be noted that the fact that the results did not fully support or even falsified the original theoretical formulations proved to be in itself very important and instrumental in the further development of analytic social psychology as well as in many fields of modern sociology and social psychology in general (attitudes, public opinion, research on mass communication and propaganda etc.).

The other way out from dogmatism was the reinterpretation of psychoanalytic theory itself. In the thirties, Fromm subsequently abandoned orthodox psychoanalysis. His critique of Freud, was not, however, an external critique: it was an immanent critique through the reception and Integration of some new developments of psychoanalysis, most notably, Fromm's appreciation of Sándor Ferenczi's teaching on love and mutual understanding as well as of Ferenczi's „active technique“ which challenged the „neutrality“ of the orthodox psychoanalyst. (See e.g. Fromm's article „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935.) Fromm's turn toward the problem of relatedness in the thirties opened the way toward cultural and interpersonal psychoanalysis (Horney, Sullivan etc.), as well as toward a radical reconstruction of the Freudo-Marxist position in *Escape from Freedom*. „The book“, he writes,

is based on the assumption that the key problem of psychology is that of the specific kind of relatedness of the individual towards the world and not that of the satisfaction or frustration of this or that instinctual need *per se*; furthermore, on the assumption that the



relationship between man and society is a static one. [073] [...] Man's nature, his passions, and anxieties are a cultural product; as a matter of fact, man himself is the most important creation and achievement of the continuous human effort, the record of which we call history [*Escape from Freedom* 26-27].

The *historical* materialism of the 1932 article remained only on a declarative level, history was only a slogan; in *Escape from Freedom* Fromm could really integrate history. This integration or reintegration was made possible by taking over the Marxian concept of *human nature* and *alienation*, elaborated in the *Economic-philosophical manuscripts* from 1844.

The first complete theoretical realization of Fromm's „escape from dogmatism“ was, then *Escape from Freedom*. In the subsequent elaboration, refinements, and application of this new Freud-Marxist analytical social psychology, Fromm went far beyond and distanced from the Frankfurt School position (see e.g. the Marcuse-Fromm debate). Nevertheless, Fromm remained faithful at least in one respect to the original Frankfortian analytical social psychology as well as to Wilhelm Reich's theories: namely, in his emphasis on social characterology, on different character types or character orientations which express basic differences in the individuals' relation to the world.

The question emerges: why social characterology acquired such a privileged role in the whole Reichian and Frankfortian analytical social psychological enterprise? The answer would require detailed examination which I can not do now. I would like to call attention only to one aspect: to what I call the *totalitarian experience*. That is, the basic principles of Reich's and Fromm's analytical social psychology were formulated directly against Fascism, and, perhaps latently, against Stalinism. It is one of the most important socio-psychological characteristics of totalitarian movements and regimes, that they require, use, exploit and manipulate extreme characters in as they have a Special appeal to psychologically imbalanced, rigid and power-oriented individuals. Therefore, totalitarian politics are close related to and build on the „authoritarian personality“. Established and organically rooted democracies can effectively prevent the predominance of extreme character types, even if numerically there can be the same amount of authoritarian „high scores“ in a democracy as in Fascist or in a Communist dictatorship. For the political psychology of a democracy, the original concept of social character proved to be falsifiable, and exactly this failure of the original characterological dichotomy gave rise, after the second world war, new paradigms for analytical social psychology (such as, e.g. Alexander Mitscherlich's concept of „unability to mourn“, Erik H. Erikson's identity model, or even Jürgen Habermas' theory of communicative action).

The dissolution of the communist dictatorships in Eastern and Central Europe raises new questions for analytical social psychology. The classical hypotheses of Reich, Fromm, Horkheimer, Adorno should be tested both empirically and theoretically in a new kind of reality which is marked not by transition from democracy to dictatorship (as in 1932, when Fromm first formulated his thoughts on the tasks and methods of analytical social psychology), but, on the contrary, by transition from dictatorship to democracy. Who will formulate the tasks and methods of a new analytical social psychology? [074]



„Trieb“ und/oder „Gesellschaftscharakter“? Anmerkungen zu Fromms Versuch einer „Neubestimmung der Psychoanalyse“

Bernard Görlich

Alfred Lorenzer gewidmet

Die für den Vortragstitel¹ gewählte Fragestellung steht nur auf den ersten Blick quer zum Tagungsthema „Fromm und die Frankfurter Schule“. Genauer betrachtet, ist die Alternative (ist es eine?) „Trieb“ und/oder „Gesellschaftscharakter“? Kernstück der im Kontext Fromm und Frankfurter Schule geführten Auseinandersetzungen um die angemessene Auslegung, Ausdeutung der gesellschaftlichen Implikationen Freudscher Theorie. Die Alternative – bleiben wir einmal heuristisch dabei; Heuristik ist bekanntlich die Lehre von den Methoden zum Finden neuer Erkenntnisse – verweist bereits auf die beidseits entwickelten inhaltlichen Konsequenzen: denn bekanntlich ist Fromms Idee des Gesellschaftscharakters wesentlich aus der Kritik des Freudschen Triebstandpunktes und des sogenannten Freudschen Menschenbildes heraus entstanden. Die Gegenposition, formuliert von Horkheimer, Marcuse und Adorno, plädiert für die Aufnahme gerade der Freudschen triebtheoretischen Perspektive in den Zusammenhang gesellschaftstheoretischer, sozial- und geschichtsphilosophischer Reflexion, und d.h. einer Denkhaltung, die in der Nachkriegszeit gegenüber der zuvor stärker sozialempririschen Ausrichtung kritischer Theorie ein deutliches Übergewicht gewinnt.

Sie wissen, nicht erst die Kontroverse Mitte der 50er Jahre zwischen Fromm und Marcuse hatte die Streitpunkte zutage gefördert. Schon in den 30er und 40er Jahren zeichnen sich Grundmerkmale der divergierenden Lesarten ab. Ohne das jetzt noch einmal im Detail nachzeichnen zu wollen, doch ein paar „Nachlese“-Resultate: In bezug auf Fromm und noch zur Zeit seines Arbeitsbündnisses mit den Frankfurtern ist zu erinnern an die wichtige Weichenstellung am Punkt der Sozialcharakter-Theorie; die Abhebung der „Objektbeziehungen“ von den „erogenen Zonen“. Für Fromm sind es allein die „Objektbeziehungen“, die den sozialen Gesichtspunkt transportieren. Deshalb schlägt er vor, „prinzipiell zwischen der Organlust und den Objektbeziehungen zu unterscheiden“ und den Schwerpunkt auf die „inhaltliche Färbung des Charakters“ zu legen. Der Zug zur Auflösung des von Freud stets behaupteten Zusammenhangs von Körper- und Beziehungsdynamik wird in der bedeutenden Monographie „*Escape from Freedom*“ 1941, weiter fortgeführt. Inzwischen hat das [076] Frommsche Programm einer Ideologiekritik Freudscher Grundannahmen und Anwendungen psychoanalytischer Theoreme auf andere Gebiete Gestalt angenommen: Kritik

¹ Die Wiedergabe des Beitrags von B. Görlich behält die Form des mündlich Vorgetragenen bei und verzichtet auf einen Apparat.



an psychologischen, patrizentrissen und – schließlich nach vorne rückend – biologischen Implikationen Freudscher Theorie, die, so Fromms Überzeugung, in ein dezidiert gesellschaftskritisch und ambitioniert anthropologisches Projekt einer Wissenschaft vom Menschen nicht integrierbar seien. Wenn Sie die Einleitung und den Anhang über den „Gesellschaftscharakter“ in *Die Furcht vor der Freiheit* lesen, dann haben Sie schon die Essentials der Frommschen Freud-Abgrenzung und des Frommschen neuen Weges vor Augen; hier sehen Sie ihn auch endlich „befreit“ von den „Materialismus“-Prämissen, die, im Begründungszusammenhang der Frankfurter Schule entwickelt, ihn offensichtlich auch banden und in Sachen Freud-Kritik Zurückhaltung abverlangten. Überhaupt galt der Bezug zum naturwissenschaftlichen Materialismus Freuds damals als Ausweis materialistischer Haltung schlechthin.

Ein Blick auf die andere Seite: Ebenso früh und beileibe nicht erst mit Marcuse wird die Gegenposition entfaltet: nicht im trotzigem Festhalten an Freud, aber im Insistieren auf dem, was Horkheimer in seiner 1948 publizierten Gedenkrede auf Simmel als das – von Fromm gerade aufgekündigte – „Theoretische Kernstück der Psychoanalyse“ bezeichnete, Freuds „Biologischen Materialismus“. Freuds Ansatz, heißt es da, „war der einer materialistischen Psychologie“. Wo man bisher, so Horkheimer, „von der Erhabenheit der Liebe sprach und sich gegenüber dem Leiden, das die sexuellen Triebwünsche mit sich bringen, verhärtete, sprach Freud von erogenen Zonen und bediente sich einer physiologischen Terminologie.“

Dass wir hier keine Alternative bloß konstruieren, wird klar, wenn wir uns kurz Fromm zuwenden: „Meine Kritik der Freudschen Theorie“, erklärt er in *„Die Kunst des Lebens“*, „ist nicht die, dass er die Sexualität überbewertete; sondern sein Versagen, die Sexualität tief genug zu verstehen; in Übereinstimmung mit seinen philosophischen Voraussetzungen erklärte er sie physiologisch. Es ist aber notwendig, Freuds Entdeckungen durch die Übersetzung von der physiologischen in die existentielle Dimension zu entwickeln.“

Gehen wir noch einmal zurück zur Horkheimerschen Version, um uns die Differenzen, die hier auf dem Spiele stehen, noch deutlicher vor Augen zu führen: Horkheimer spricht im Anschluss an den zitierten Satz von Freuds Leistung, „die höchsten Werte von materiellen Prozessen abzuleiten, das Psychologische ins Physiologische aufzulösen“. Materialistisch heißt hier wohl, auszugehen ist von der Körperbasis, der materiellen leiblichen Auseinandersetzung, aus der heraus sich das Psychische, das Geistige bildet. Wir haben es schon zu tun mit Weichenstellungen im Anschluss an den Freudschen Triebbegriff, obwohl dieser hier nicht explizit ins Spiel kommt. Im Freudschen Verständnis ist der Trieb nämlich ein „Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem“; Freud ist materialistischer Dualist, weil er an der Spannung des Psychophysischen festhält. Horkheimer radikalisiert ihn in Richtung auf den Monismus und Fromm will weder das eine noch das andere; er baut seine Position in Abgrenzung gegen beide Haltungen auf und will zwischen monistischem Materialismus und dem Dualismus von Geist und Körper für eine dritte Dimension Platz schaffen, für den Eigenbereich des Seelischen. Er will von den [077] vermeintlichen Reduktionismen und Engführungen loskommen, in denen ihm das Humanum und das Soziale nicht angemessen zur Geltung gebracht zu sein scheinen. Darauf ist zurückzukommen. Für die Philosophen stellt sich die Frage, ob es an dieser Stelle ausreicht, von einem Gegenüber von Kulturismus und



Biologismus zu sprechen; ob der Streitpunkt nicht tiefer und umfassender angelegt ist und die Spannung von Materialismus und Idealismus zu thematisieren verlangt?

Auf einen Gesichtspunkt möchte ich im Kontext dieser Exposition der Ausgangslage noch verweisen. Er ist mir bei der jetzigen Neuaufnahme der Diskussion erst aufgefallen und hängt zusammen mit meinem gegenwärtigen Interesse an Freuds Kulturtheorie, besonders den Implikationen der Schrift „*Das Unbehagen in der Kultur*“, in der ja die Konsequenzen der Freudschen „Triebrevolution“ kulturtheoretisch ausgedeutet werden. Aufschlussreich finde ich, bezogen auf die zur Diskussion stehenden Positionen, die Unterschiede im Umgang gerade mit dieser Schrift: Bei Fromm gibt es dazu eine klare Aussage als Fußnote der bedeutenden Studie „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“ (1932). Hier wird deutlich, dass das Modell der analytischen Sozialpsychologie die Freudsche religionskritische Studie „*Die Zukunft einer Illusion*“ ist. Diese Schrift, heißt es in der besagten Fußnote, ist „doch diejenige, die methodisch und inhaltlich einer materialistischen Sozialpsychologie am nächsten steht“, zumal sich Freuds Buch „mit dem Standpunkt des jungen Marx“ berühre und insgesamt ein aufklärerisch-kämpferisches Projekt verfolge. Das Urteil zur Fortsetzung des Freudschen kulturtheoretischen Programms fällt von daher anders aus. Es lautet: „In seiner nächsten sozialpsychologische Probleme behandelnden Arbeit über ‘Das Unbehagen in der Kultur’ setzt Freud aber diese Linie weder methodisch noch inhaltlich fort.“ Und drastisch setzt Fromm hinzu: „Sie ist vielmehr geradezu als ein Gegensatz zur ‘Zukunft einer Illusion’ anzusehen.“

Auf der Gegenseite gibt es diese glatte Absage nicht, und es ist aufschlussreich, dass sich diese Differenz noch zeigt, während der Phase des noch andauernden Arbeitsbündnisses (und nicht erst im Zuge der Integration Freuds in den Schopenhauerianismus Horkheimers). Ich spiele an auf Horkheimers 1936 verfasste Studie *Egoismus und Freiheitsbewegung*, die inhaltlich ja in vielem mit der Frommschen *Furcht vor der Freiheit* zu tun hat (denken Sie nur an die Reflexionen zur Bedeutung der Reformation hier und dort). Hier findet Freuds *Unbehagen in der Kultur* wie folgt Eingang in den Untersuchungszusammenhang: Einerseits auch hier die ideologiekritische Perspektive, die wir von Fromm her kennen. Freud, führt Horkheimer aus,

neigt dazu, den ‘Druck der Kultur’, soweit er nicht die Sexualität betrifft, als Druck auf den angeborenen Destruktionstrieb anstatt auf die gesamten Bedürfnisse zu verstehen, welche die Massen entgegen den gesellschaftlichen Möglichkeiten verdrängen müssen. Der ewige Destruktionstrieb soll, wie der Teufel im Mittelalter, an allem Bösen schuld sein. Und Freud hält sich mit dieser Ansicht auch noch für besonders kühn.

Er weiß nicht, kommentiert Horkheimer, „wie sehr diese neue Phase seiner Lehre und Bewegung bloß die soziale Konvention wiederholt.“ – Das hätte auch Fromm geschrieben haben können; das folgende aber nicht mehr, und das [078] ist die andere Seite einer Interpretation, die bei aller kritischen Einspruchnahme den Erfahrungsgehalt und den Erkenntniszuwachs der zu kritisierenden Theorie ernst nimmt: „Die Analyse des psychischen Mechanismus“, heißt es im selben Text, „durch die Hass und Grausamkeit erzeugt werden, ist in der modernen Psychologie hauptsächlich von Freud angebahnt worden. (...) Ohne die



psychoanalytische Betrachtungsweise lässt sich die Transformation der psychischen Energien bei der Verinnerlichung heute nicht begreifen.“ In Freuds dunkler Grundannahme, der „Sinn der Kulturentwicklung“ sei der „Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb, wie er sich an der Menschenart vollzieht“, sieht Horkheimer eine „einfache Geschichtsphilosophie“, die er doch – das belegt schon seine Zitation – außerordentlich ernst nimmt, letztlich aber, hier wieder Fromm nahe, als Beispiel einer „biologistischen Metaphysik“ abweist. Nebenbei gesagt, im späteren Werk Horkheimers, vor allem in der zentralen Schrift *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* findet sich eine spannende Rehabilitation gerade der Freudschen Geschichtsphilosophie, die sich mit dem Programm der *Dialektik der Aufklärung* auf vielfache Weise verzahnt.

Ich möchte auf die Möglichkeit, mit Freuds Kulturtheorie noch anders umzugehen, am Schluss meiner Ausführungen zurückkommen; will Ihnen aber jetzt verraten, welche hauptsächlichliche Intention mich in dieser Diskussion bewegt. Ich möchte Sie nicht langweilen mit einer nochmaligen Rekonstruktion der Inhalte der sog. „Kulturismus-Debatte“. Das ist getan. Wenn auch jede neue Darstellung neue Fragen und Perspektiven erschließen kann. Das spricht für das Klassische der Fragestellung. Meine Intention geht dahin, weiter dazu beizutragen, wie wir nach Lösungen suchen und in welcher Richtung wir vielleicht Lösungen finden könnten. – Ich stemme mich durchaus nicht gegen den Vorschlag von Rainer Funk, das Motiv der Frommschen Freud-Revision in dem von Fromm zitierten Motto Kants zu sehen (das in der Hermeneutik-Geschichte eine ganz entscheidende Rolle gespielt hat). Ich möchte es – Friedensangebot eines, der am Kulturismus-Vorwurf an Fromms Adresse mitgebastelt hat – hier zitieren und auf alle hier zur Diskussion stehenden Positionen beziehen: auf Freud, Fromm, die „Frankfurter“ und auch auf die eigene (denn kritische Theorie verdient ihr Prädikat „kritisch“ nur, wenn sie die Kritikperspektive auch auf die eigene Position zurückzubeziehen vermag!). Fromm geht es darum, bestimmt Funk die Ausgangsposition, „Freudsche Entdeckungen aufzuweisen, aber auch Verdeckungen aufzudecken, so dass sich die Bedeutung Freuds für die Gegenwart erkennen lässt“. Im Verfolgen dieser Methode wisse er sich „in Gesellschaft mit Kant“. Und dann im Frommschen Zitat:

Kant hatte wohl Recht ... dass wir einen Autor oft besser verstehen als dieser sich selbst. Es gehörte in der Tat zur Geschichte der Wissenschaften, dass ein Forscher die Vision eines großen Systems hat und spätere Generationen entdecken, dass seine Feststellungen nur begrenzt gültig waren und neu interpretiert und erweitert werden müssen. Ist nicht die Geschichte der Wissenschaft in Tat und Wahrheit die Geschichte von Irrtümern? Der Unterschied besteht bloß darin, dass große Forscher produktive Irrtümer begehen und kleine Geister unproduktive. [079]

Diese 1947 in einer Diskussion gesprochenen Sätze – so kommentiert Funk – „kennzeichnen sein Selbstverständnis als ‘revisionistischer’ Psychoanalytiker.“ Nun denn!

Ob wir es mit produktiven Irrtümern zu tun haben, das muss eine kurze Prüfung zur möglichen Aktualität der Fragestellungen ergeben. Ich möchte sie, bevor ich zu Detailfragen der Konzepte Trieb und Gesellschaftscharakter übergehe, kurz vornehmen.



Natürlich hängt das Prädikat „Aktualität“ vom Standpunkt ab. Davon, in welcher Frageperspektive man sieht bewegt. Die mit den Begriffen „Trieb“ und „Gesellschaftscharakter“ markierten kennzeichnen gewiss das Problemfeld einer *Theorie der Subjektivität*, wie Erich Klein-Landskron im Titel seiner Fromm-Dissertation ausweist. Spätestens seit Deleuze und Guattari und dem aktuellen Verschwinden des sozialen und psychosozialen Gegenstandes im „simulacren“ Raum oder in rein methodologischer Abstraktion, wissen wir, was wir an den Altvorderen haben, an den im Kontext der Frankfurter Schule gestellten und festgehaltenen Fragen zum Spannungsverhältnis von Geschichte, Individuum und Gesellschaft und an der hier initiierten und weiterzuentwickelnden Verbindung von Freudscher Psychoanalyse und kritischer Gesellschaftswissenschaft. Drei Problemfiguren möchte ich herausstellen, die nicht nur nicht untergegangen sind, sondern in neuen aktuellen Spannungsbögen unserer aktuellen Debatten fortleben. Da ist einmal die Einsicht in die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Trieb-Natur, die aufgrund der Gesellschaftlichkeit immer schon „zweite Natur“ ist, allerdings in einem besonderen Verhältnis zu anderen Formen der Vergesellschaftung sich bewegt (ich komme darauf zurück). Fromm hat die Gesellschaftsbezogenheit subjektiver Prozesse ja so vehement eingeklagt gegen Freud, in dessen Vorstellungen er einen zutiefst a-gesellschaftlichen, ja solipsistischen Grundzug zu entdecken glaubte. Ich denke, es gibt heute mehr Grund, diesen Vorwurf in Auseinandersetzung mit orthodoxen Psychoanalytikern unserer Gegenwart zu erneuern und etwa an Janine Chasseguet-Smirgel weiterzugeben, die von den „ehernen“ Gesetzen der Triebe spricht, ganz ernsthaft also vom gesellschaftlich unbetroffenen Ewig-Immergleichen der Triebgrundlage ausgeht. Dass es Grund gibt, Freud selbst an dieser Stelle vom Vorwurf der Gesellschaftsblindheit freizusprechen, das entnehme ich einer Frommschen Schrift aus dem Nachlass, in der die Argumentation eine Richtung nimmt, die sich von den frühen Frommschen Einschätzungen zu diesem Thema ganz wesentlich unterscheidet:

An Freuds biologischer Ausrichtung kann nicht gezweifelt werden, doch würde man sein Werk entstellen, wenn man seine biologische Orientierung in einen Gegensatz zu einer gesellschaftlichen Orientierung bringen würde. Ganz im Gegensatz zu einer solchen falschen Gegenüberstellung war Freud immer auch gesellschaftlich orientiert. Er betrachtete den Menschen nie als ein isoliertes Wesen und unabhängig von seinem sozialen Kontext.

Ich bin sehr angetan, dass sich ein wesentlicher Streitpunkt in den Einschätzungen zu Freud auf diese Weise – autorisiert durch Fromms Nachlass-Schrift – hiermit erledigt. Es ist gut so, denn wir haben noch genügend andere! [080]

Der zweite Gesichtspunkt der Aktualität unserer Frage, in dem ich eine tiefe Übereinstimmung zwischen Fromm und den anderen sehe: die Frage, wie wirkt die gesellschaftliche Struktur in das Individuum hinein, was macht sie mit den menschlichen Lebensenergien. Diese Frage hat sich zugespitzt, seit wir erleben, wie der Vergesellschaftungsprozess gegenwärtig vordringt, welche Bastionen er einnimmt, wie er bis in die Verästelungen und Poren des Menschen eindringt. Angesichts dieser Entwicklung ist eine



Vorstellung zu gewinnen darüber, was als Gegenpol zu diesem Vergesellschaftungsprozess gelten kann. Was ist es, das sich im Individuum gegen die Zurichtung durch den common sense widersetzt? Wie ist das Transformationspotential gegen die „versteinerten Verhältnisse“ zu fassen? Der Gegenpol darf nicht ins Immergleich-Archaische abgeschoben werden. Wir hätten dann nämlich eine fatale Zweiteilung: einen Irrationalismus, der aktuell sich in Spielarten des Okkultismus und der Esoterik anzeigt auf der einen Seite und einen soziologischen Rationalismus auf der anderen, der sich übrigens auch in jenen Theorien verrät, die Subjektivität voll und ganz in Sprache und mit Sprache identifizieren und unfähig sind, wie Lorenzer gegenüber Habermas argumentiert, „über die immer schon eingeführte Subjektivität der Individuen auf die Konstitution dieser Subjektivität zurückzutragen.“ Die Entfaltung der Spannung zwischen Gesellschaftscharakter und individueller Subjektivität und die Frage nach der Konstitution, d.h. der Herstellung von Subjektivität, das sind die aktuell-ungelösten Probleme, mit denen wir es zu tun haben. Um kurz die Perspektive anzudeuten, in die ich meinen Gedankengang stellen möchte: Der „Trieb“ steht nicht jenseits des Spannungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft; er ist Metapher für dieses Spannungsverhältnis, realisiert in der Sphäre einer leiblich-affektiven Auseinandersetzung, die, vorsprachlich strukturiert, sich dem Ordnungszwang der Sprache widersetzen kann, zumindest nicht alles mit sich machen lässt.

Der dritte Gesichtspunkt der Aktualität ergibt sich aus den beiden genannten Punkten: Essentiell für die Fortschreibung des Programms kritischer Theorie ist das Ineinander, das Wechselspiel von Kritik – Diagnose der Unbeherrschtheit der Verhältnisse im Subjekt – und Utopie in der Suche nach dem Ausweg aus dem Labyrinth der geschichtlichen und lebensgeschichtlichen Wiederholungszwänge und von daher Entfaltung von Möglichkeitsperspektiven – zu erinnern hier an das Blochsche „Noch-Nicht“ –, die als in der Wirklichkeit existierend schon vermutet werden und hier in subjektiven Potentialen und Verhaltensbereitschaften, eben in „Triebchicksalen“, ausgemacht werden müssten.

Fromm hat in dieser Doppelbewegung uns ein Vorbild gegeben: „Die bloße Formulierung des Grunderlebnisses und die Beschreibung des destruktiven respektive ‘Marketing’-Charakters als ‘Produkt’ der modernen Gesellschaft“, skizziert Agnes Heller die Position sehr treffend, „hat Fromm jedoch niemals befriedigt. An die Fragestellung ‘was ist der Grund dafür, dass der heutige Mensch so ist wie er ist?’ knüpft sich bei ihm sofort eine andere Frage: ‘wie kann der Mensch anders werden als er jetzt ist?’“. Agnes Heller ist überzeugt davon, „dass Fromms Lebensstrategie von der zweiten Fragestellung bestimmt wird, nicht von der ersten. In der Natur des gegenwärtigen Menschen fasste das ‘Teuflische’, das ‘Dämonische’ zwar Wurzeln, aber liegt darin seine ‘wahre [081] Natur’ begründet? Existiert in der menschlichen Natur nicht etwas, das grundlegend gut, das produktiv ist, etwas, das wohl in den Hintergrund gedrängt oder verkrüppelt werden kann, aber letzten Endes doch unbesiegbar ist?“

Kritische Theorie geht davon aus, dass es ein von Anfang an unentwirrbares Gemisch gibt von Ideologischem und Utopischem, von „Charaktermaske“ und „enormem Bewusstsein“, um es im Marxschen Vokabular zu sagen; und diese Spannungspole finden sich durchaus auch bei Freud – erlebnisanalytisch im Inneren des Subjekts gesehen – als Möglichkeiten des Ausgangs von Triebchicksalen: „Verdrängung“ und „Sublimierung“ heißen hier die Begriffe;



Verdrängung am Brennpunkt lebensgeschichtlicher Konflikte, in denen Wunsch und Norm keinen Ausgleich finden können, Sublimierung als „Ausweg“ (so Freud in der metapsychologischen Abhandlung über den „Narzissmus“), „wie die Anforderungen (des Ich unter dem Doppeldruck von Über-Ich-Gebot und Es-Impuls) erfüllt werden kann, ohne die Verdrängung herbeizuführen.“ Sublimierung als „ein von der Kultur erzwungenes Tribschicksal“, so die ureigene Freudsche Blickerweiterung, in der die Frage der Übersetzung von unbewusstem Trieb zu bewusstem Handeln gestellt ist. Die Freudsche Kulturbetrachtung, in deren Mittelpunkt die Sublimierungsschicksale stehen, ist eine das Marxsche Projekt ergänzende Kritikperspektive von Innen. Ich plädiere deshalb für eine Fortschreibung des freudo-marxistischen Konzepts, zu dem Fromm durchaus bedeutende Grundsteine gelegt hat.

Gewiss ist das Konzept des Gesellschaftscharakters ein solcher Grundstein, um nun auf Detailprobleme der beiden Begriffe zu sprechen zu kommen. Aber der Begriff enthält wie die Sublimierungsproblematik weit mehr Fragen und Arbeitsaufforderungen als Lösungsangebote. Ludwig Marcuse hat in seinem interessanten Freud-Buch denn auch im Blick auf die Sublimierungsthematik gesagt: „Es ist wichtig, das mächtige Monument ‘Sublimation’ wegzuheben und nachzusehen, welches Problem unter ihm begraben liegt.“ Und das, meine ich, gilt auch für den Status und den Umfang des Gesellschaftscharakter-Begriffs.

Ich möchte einige der Problemebenen nennen, die in ihm zusammenkommen und ihn doch zu einer schwer handhabbaren Kategorie machen: Vom Begriffsniveau her haben wir es zu tun mit einer sehr basalen Bestimmung, vergleichbar den Konzepten „Basis“ und „Überbau“, zwischen denen er ja auch vermitteln soll (im Sinne der „Filter“-Wirkung, wie Adam Schaff seinerzeit zu veranschaulichen suchte). Es geht um die Gegenüberstellung von Sozial- und Subjektstruktur in einer ganz allgemeinen Verhältnisbestimmung, die noch weit entfernt ist vom Betreten der Ebene konkreter, spezifischer Vermittlungsprozesse. Ich möchte eine methodologische Überlegung an dieser Stelle ins Spiel bringen, die uns in der schwierigen Frage der Einordnung des Gesellschaftscharakter-Begriffs Erleichterung verschaffen könnte: Ich meine die von Alfred Lorenzer an vielen Stellen markierte deutliche Unterscheidung zwischen subjektiver Strukturanalyse und objektiver Bedingungsanalyse, eine Unterscheidung, die die Eigenständigkeit beider Perspektiven zu ihrem Recht bringen kann, gleichzeitig aber auch ihre Ergänzungsbedürftigkeit – auf der Ebene der Vermittlung der Resultate – betont: Wenn wir von dem Gesellschaftscharakter reden, befinden wir uns nicht zugleich schon auf der Ebene der Analyse der [082] Persönlichkeitsstruktur; wir benennen vielmehr deren Bedingungen. Der Gesellschaftscharakter bezeichnet die Vermittlungsebene; er visiert das Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft von der gesellschaftlichen Seite her an; Persönlichkeitsstruktur hat es mit demselben Spannungsverhältnis zu tun, das hier aber gegenläufig, „vom Seelenende“ her, wie Freud sagt, angegangen wird. Die eine Perspektive geht nicht in der anderen auf. Und die Sachlage ändert sich auch dort nicht, wo neben den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen anthropologisch-biologische Zusammenhänge Eingang in die Diskussion finden. Eine soziobiologische Skizzierung der menschlichen Grundsituation kann dem „konkreten Individuum“ (Georges Politzer) durchaus abstrakt gegenüber stehen und – auch dem konkreten Leiden, das uns im Subjekt auf die Zumutungen der kulturellen Widersprüche verweist, ja überhaupt erst berechtigt, von Widersprüchen zu reden.



Nur in einer über diesen objektiven Bedingungsrahmen hinausgehenden anderen, zusätzlichen Perspektive sind die sinnlich-konkreten Erfahrungen subjektiver Auseinandersetzung thematisierbar. Sie ahnen, worauf ich hinaus will: Modell dieser anderen – der subjektiven – Strukturanalyse ist die Freudsche Psychoanalyse und sind ihre auf die Erfahrung der Subjektauseinandersetzung bezogenen Begriffe, die selber in unterschiedlichen theoretischen Niveaus sich bewegen und auf unterschiedlichen Ebenen aufgesucht und auf ihre Erfahrungsgehalte hin befragt werden müssen.

Wenn Sie mir bis hierher folgen, ist die Verständigungsebene für den nächsten Schritt gut vorbereitet, denn im Zuge der methodischen Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Strukturanalyse gewinnen wir den Freiraum, uns die Grundkategorie der Persönlichkeitsstruktur im Freudschen Sinne näher anzuschauen und – intensiver als Fromm dies tat, auf sie einzulassen: ich meine natürlich den Gehalt und die Erkenntnisfunktion des Freudschen Triebbegriffs.

Zunächst habe ich allen Grund, an dieser Stelle für das Ernstnehmen der Erkenntnisfunktion der Freudschen „Metapsychologie“ zu plädieren, für diese von Freud oberhalb der klinischen Theorie eingerichtete höchste Ebene der Begriffsbildung, in der sich sein Anspruch, eine Wissenschaft vom Unbewussten formulieren zu können, bewähren sollte. Diese Ebene ist für Freud „Ziel und Vollendung der Forschung“; gleichzeitig gesteht er ihren „Torso“-Charakter ein, das Unfertig-Unausgemachte. Die Triebtheorie bildet das Herzstück der Metapsychologie, wie Freud in der zentralen Studie *Das Unbewusste* von 1915 unmissverständlich klarstellt. Ich finde es merkwürdig, dass sich in Fromms Werk keinerlei Bezüge zu den zentralen metapsychologischen Arbeiten Freuds finden. Das Register der zitierten Freud-Schriften weist aus, dass es hier eine entscheidende Lücke der Frommschen Freud-Rezeption gibt; weder die besagte Schrift *Das Unbewusste* noch *Triebe und Triebchicksale* noch die bedeutende Studie *Die Verdrängung* finden überhaupt nur Erwähnung – und schon deshalb meine ich, erreicht die Auseinandersetzung mit dem Triebbegriff nicht die Inhaltlichkeit, die dieses Konzept von den Kategorien etwa einer positivistischen Instinktpsychologie fundamental unterscheidet.

Um die Lage kurz zu skizzieren: Die Kennzeichnung der Metapsychologie als „Spekulation“ verkennt ebenen deren Erkenntnisfunktion wie die gegenläufige [083] vom „szientistischen Selbstmissverständnis“, das nur methodologisch stimmig ist (in der Behauptung, Freuds sinnversteher erschlossener Gegenstand stehe im Widerspruch zum physikalistischen Begriff etwa des Energieverteilungsmodells). Die Formel ist wissenschaftshistorisch ungenügend, weil sie nicht erklären kann, wie ein offensichtlich doch unangemessenes Begriffssystem immerhin einen über hundert Jahre sich hinziehenden Diskurs ermöglicht hat, der sehr wohl auf Erfahrungsinhalte bezogen war, und weil sie nicht über die Erkenntnisfunktion der Naturwissenschaften, der Physiologie und Biologie, aufklären kann. Womöglich wäre sie darauf gestoßen, dass die Bezüge auf Biologie und Physiologie durchaus mit dem Erkenntnisgegenstand der Psychoanalyse, mit dem Triebbegriff, in inwendig-sinnvollem Verhältnis stehen. Die Metapsychologie-Etikettierungen sind deshalb so folgenreich-bedeutsam in negativer Hinsicht, weil sie die entscheidende Aufgabe nicht in Angriff nehmen, zu untersuchen, wie, auf welche Weise Freud seine Erfahrung organisiert und begrifflich



systematisiert hat. Würde man in diesen Rekonstruktionsprozess wirklich eintreten – und das eben hat Fromm nicht getan –, dann würde man die Entdeckung machen, dass der „Trieb“ nicht als anthropologische Setzung ins Spiel gekommen ist, sondern relativ spät, – zum erstenmal 1905, als begriffliches Konstrukt erst 1915 – die Begriffsbildung bestimmt hat. Und zwar, wie Freud über den Besetzungsbegriff aussagt, der den Triebbegriff vorbereitet und dessen energetisches Moment ausdrücken soll, „zur Verbildlichung des Unbekannten“. Die Rede vom „Trieb“ steht

- für die Kennzeichnung des sinnlich-körperlichen Erlebniskonflikts und
- für die Kennzeichnung des Konstitutionsprozesses, d.h. des Herstellungsprozesses von psychophysischen Grundfiguren des Menschen.

Was den Erlebniszusammenhang anbetrifft, da verlaufen die Etappen der Erkenntnisbildung sehr kompliziert so: Freud geht aus von der Spannung zwischen Affekt und Trauma, der kausal gedachten Durchschlagskraft sog. Verführungsszenen. Er kommt dann, korrigiert durch den Erfahrungsprozess, dazu, von der Ereignis- zur Erlebnis- und Phantasieanalyse überzugehen, ohne dass er die Frage nach der Verankerung in traumatischer Realität aufgibt. Die letzte Ebene hinter den Phantasien glaubte er mit dem „Trieb“ als biophysisch-psychisches Potential und im Rückgriff auf die Phylogenese psycho-lamarckistisch ausmachen zu können. Erst dann, wenn man weiß, wofür diese spekulativen Konzepte stehen, kann man sie kritisch auflösen und übersetzen, indem man sich die für jede Erfahrungswissenschaft konstitutive Spannung von Erfahrung und Begriff zunutze macht. Andernfalls bleibt man auf der Ebene einer abstrakten Negation.

Nur im Rekonstruieren der inwendigen Probleme, die in dem von Freud sog. „Junktum zwischen Heilen und Forschen“ auftauchen, wird man auch darauf gestoßen, warum für Freud Sexualität ins Zentrum der Untersuchung und des Triebbegriffs rücken musste. Sexualität ist das Zentrum, weil Freud wahrnehmen konnte, dass er hier die leibliche Verankerung des Traumatischen erreicht, den Punkt der intimen Gefährdung des Menschen, den Punkt, an dem die Kommunikation des Menschen mit dem anderen Menschen die [084] sinnlich-unmittelbarste Ebene erreicht. Das Intime ist der Punkt der höchsten Verletzlichkeit. Noch einmal: Freud erschließt den Zusammenhang nicht anthropologisch, sondern in der Interpretation des Leidens als Brennpunkt leiblicher Konflikte.

Das alles wäre zu belegen, den Begriff der „Psychosexualität“ ins Spiel zu bringen, um zu zeigen, auf welchem Komplexitätsniveau das Freudsche Arbeiten am Interpretandum sich bewegt und wie merkwürdig reduziert demgegenüber sich eine Auffassung ausnimmt, wie die Fromms, der einerseits die physiologische in die existentielle Dimension übersetzen will und andererseits die Konkretionsebene des „Kinsey-Reports“ reklamiert, um der psychoanalytischen Auffassung dann vorzuhalten, wie intellektualistisch sie sei. An dieser Stelle bewegt sich Fromm doch offensichtlich aus der Psychoanalyse-Diskussion heraus.

Was man sich mit der Haltung, die uns Fromm in seiner *Anatomie*-Arbeit vorführt, sich endlich vom „Ballast“ der Triebtheorie zu befreien, verschenkt, ist aus meiner Perspektive immens: die Chance zum Beispiel, Freuds Ansätze zur Konstitutionsproblematik – für die die



Arbeiten zu Modellen des psychischen Apparates stehen – mit neueren neurophysiologischen Forschungen zu verbinden, die die Interaktions- und Sozialisationsdimension im eigenen Gegenstand zu entdecken beginnen (zu verweisen ist hier auf neuere Entwicklungen in der Hirnforschung). Wir sind in Frankfurt im Umkreis Alfred Lorenzers mit diesen Fragen aktuell beschäftigt. Voraussetzung unserer Projekte ist, Metapsychologie und Triebtheorie als „Doppelmetaphorik“ auszulegen, in der der Erkenntnisgegenstand der Psychoanalyse ausgespannt werden kann sowohl in seinen beziehungspsychologisch-interaktionellen wie sozialphysiologischen Dimensionen.

Bei alledem entfernen wir uns nicht vom gesellschaftskritischen Impuls der kritischen Theorie; im Gegenteil, wir sind dabei, es weiter zu konkretisieren und werden dabei von Freud selbst dazu angehalten, entschließen wir uns nur, seine triebtheoretischen Entwürfe bis in die kulturtheoretischen Erörterungen hinein zu verfolgen.

Das ist nun mein abschließender Gedankengang und ich bin froh, ihn Ihnen noch mitteilen zu können, weil es hier wieder eine Vermittlungsmöglichkeit zum Frommschen Ansatz gibt. Fromm sieht im Alter die Eros-Todes-Trieb-Frage anders als in den 30er Jahren. Damals hatte er sich auf Freuds erste Triebtheorie festgelegt und den späteren Triebstandpunkt entschieden abgelehnt. In der großen Untersuchung über *Anatomie der menschlichen Destruktivität* verrät er, dass ihn mit dem späten Freudschen Triebmodell viel mehr verbindet als trennt. Was er dabei aber offen lässt und – was auch Marcuse nicht deutlich herausarbeitet, der bekanntlich von vornherein seine Freud-Philosophie hier anlegt; deshalb ist *Eros und Kultur* als Antwort auf das Freudsche *Unbehagen in der Kultur* zu lesen – ist genauer nachzuvollziehen, warum sich die Pole in der Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur hier entscheidend verändern und, was für Fromm besonders ins Gewicht fällt, nun die bisher antikulturelle Dimension der Sexualität in die kulturschaffende des Eros übersetzt wird. Nichts anderes motiviert Freud dazu als die Erfahrung der Urgewalt menschlicher Destruktivität in Lebensgeschichte und Geschichte, gegen die er nun alles versammeln und vereinigen, anrufen muss, was sich dagegen mobilisieren lässt [085] – gegen die Gefahr der totalen Vernichtung und für das Überleben der „Menschenart“. Was Fromm weniger gefallen kann an dieser Wendung ist, dass Freud das Gebot der Nächstenliebe tiefenhermeneutisch analysiert und in ihm den Gegensinn der destruktiven Aggressionsneigungen sieht, die hier nur eine „psychische Reaktionsbildung“ erfahren hätten.

Ich denke, dass wir hier vor einer ganz spannenden und gänzlich ungeklärten Frage stehen, wie wir mit dieser Freudschen düsteren Kulturdiagnose umzugehen haben, und wage zu vermuten, dass Marcuse und Fromm an diesem Punkt eine unterschwellige Verbindung unterhalten, weil sie es Freud verargen, dass er ihnen kein Argument zur Begründung des Vorrangs des Eros liefert (der doch, so Marcuse, und Fromm würde diesen Gedanken selbstredend unterstützen, „Unterpfand der Wahrheit“ sein soll). Meine Frage ist, ob wir nach den Erfahrungen der weltgeschichtlichen Katastrophen unseres Jahrhunderts – nach Auschwitz, Hiroshima, Gulag, Tschernobyl – Grund haben, unsere Vorstellungen einer humanistischen Welt, unsere Vorstellungen eines humanistischen Sozialismus nicht stärker, vielleicht vorrangig auf Freud zu begründen: auf die Idee eines Sozialismus aus Gründen der Sublimationsnotwendigkeit unserer aggressiven und auch destruktiven Wünsche; eines



Sozialismus, nicht aus perfectibilite, aus Vervollkommnungsdrang, sondern aus Erfahrung der „Unvollkommenheit“ (so Freud wörtlich) der Natur-Kulturspannung in uns selbst.

In diesem Sinne, mit dieser Frage möchte ich schließen und dabei doch Freud das letzte Wort belassen. Ich zitiere aus einem Brief an Romain Rolland, dem großen Philosophen-Freund, verfasst sechs Jahre vor der Niederschrift des *Unbehagens*. Die Notiz stellt uns eine beklemmend-aktuell anmutende Lagebeurteilung vor, die uns animieren sollte, das Projekt Freud weiterzubetreiben:

Auch habe ich wirklich einen großen Teil meiner Lebensarbeit (ich bin zehn Jahre älter als Sie) dazu verwendet, eigene und Menschheitsillusionen zu zerstören. Aber wenn diese eine sich nicht irgendwie annähernd realisieren lässt, wenn wir nicht im Verlaufe der Entwicklung lernen, unsere Destruktionstrieb von uneresgleichen abzulenken, wenn wir fortfahren, einander wegen kleiner Verschiedenheit zu hassen und um kleinen Gewinn zu erschlagen, wenn wir die großen Fortschritte in der Beherrschung der Naturkräfte immer wieder für unsere gegenseitige Vernichtung ausnutzen, welche Zukunft steht uns da bevor? Wir haben es doch wahrlich schwer genug, die Fortdauer unserer Art in dem Konflikt zwischen unserer Natur und den Anforderungen der uns auferlegten Kultur zu bewahren.
[087]



Systemsprenkende Kraft der Utopie. Religiös-politische Perspektiven der Kritischen Theorie

Helmut Johach

1. Historisch-biographische Vorbemerkungen

Sich bei einer Erörterung von Perspektiven der Kritischen Theorie des Begriffs der „Utopie“ – etwa im emphatischen Sinne Blochs (1918) – zu bedienen, könnte auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, zumal seit sich im Werk von Habermas eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie, verbunden mit einer stärkeren Hinwendung zur früher verpönten „szientifischen“ Denkweise (vgl. J. Habermas, 1971; 1981), vollzogen hat. Gar von „religiös-politischen“ Perspektiven zu sprechen, scheint inadäquat oder allenfalls nur im Hinblick auf einige im Lichte der späteren Traditionsbildung eher randständige Mitglieder der Frankfurter Schule, wie Walter Benjamin und Erich Fromm, vertretbar. Der potentiell religiöse Kern Kritischer Theorie blieb ja bei deren Hauptvertretern hinter dialektischen Denkfiguren weitgehend verborgen und ein unmittelbar politisches Engagement wurde von Horkheimer schon zu Anfang, als er seine sozialkritischen „Notizen in Deutschland“ unter der Überschrift *Dämmerung* (1934) im Ausland unter einem Pseudonym erscheinen ließ sowie später während der Zeit der Emigration und nach der Rückkehr in die Bundesrepublik mit Rücksicht auf den prekären Status des von ihm geleiteten Forschungsinstituts im kapitalistischen Wissenschaftsbetrieb stets vermieden.

Adornos Ästhetizismus schließlich, der sich mit einer theoretisch radikaleren Einstellung und bürgerlichem Lebenszuschnitt gleichermaßen vertrug, taugte nicht als Handlungsanleitung, als die politisch bewusst gewordene, gegen den Vietnam-Krieg und die Verdrängung der Nazi-Vergangenheit protestierende Jugend sie von ihm als einem ihrer geistigen Ziehväter einforderte. Umso begeisterter fiel dagegen in den späten 60er Jahren die Zustimmung zu den dezidierten Stellungnahmen Herbert Marcuses aus, die an politischer Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig ließen, zumal sie die Aufmerksamkeit von der Selbstbespiegelung des am Kapitalismus leidenden Individuums hin zum Befreiungskampf der unterdrückten Völker lenkten (vgl. H. Marcuse, 1969). Bei Marcuse scheint jedoch ein Rekurs auf theologische Kategorien gänzlich zu fehlen.

Schließlich war es in den beiden darauf folgenden Jahrzehnten, die im Zeichen der ökologischen Krise und des Widerstands gegen das Wettrüsten standen, Erich Fromm, der zu einer Art Leitfigur avancierte. Dies lag wohl zum größten Teil daran, dass er in *Haben oder Sein* (1976a) Themen aufgriff, die bis dahin in der Kritischen Theorie keine oder keine sehr große Rolle gespielt hatten – z.B. die Bedrohung durch die wachsende Umweltzerstörung, auf



die [088] der *Club of Rome* in seinen eindringlichen Analysen hinwies, die ruinösen Folgen des Wettrüstens, gegen die Fromm sich schon seit Beginn der 60er Jahre gewandt hatte, und das Bedürfnis nach einer religiösen Neuorientierung, das sich in der Rezeption fernöstlicher Heilslehren dokumentierte. Indem Erich Fromm in seiner Kapitalismuskritik ähnliche Töne anschlug wie die Frankfurter Schule, jedoch den „neuen“ Themen gegenüber aufgeschlossener war, trug er dazu bei, die Protesthaltung der Friedens- und Ökologiebewegung theoretisch zu untermauern, ohne die kritische Jugend mit ihrem Bedürfnis nach Sinnfindung allein zu lassen.

Ich möchte im Folgenden, ohne die alten Streitfragen zwischen Fromm und der Frankfurter Schule zu sehr in den Vordergrund zu rücken, auf drei aktuelle Themen eingehen, die sich einer Kritischen Theorie des Individuums und der Gesellschaft heute stellen:

- Gesellschaftskritik angesichts der Krise des Sozialismus.
- Die Herausforderung durch die ökologische Krise.
- Das „neue“ Bedürfnis nach Spiritualität.

Beim ersten Thema handelt es sich um den Versuch, eine Antwort auf das Scheitern des welthistorischen Experiments zu geben, das in der Suche nach einer Alternative zum Kapitalismus bestand; das zweite Thema zielt auf das Verhältnis zur Natur, für das der am Marxschen Arbeitsbegriff gebildete Begriff instrumentellen Handelns keine zureichende Basis mehr ist; beim dritten Thema geht es um ein Verständnis von Religion, das sich mit Kritischer Theorie vereinbaren lässt, aber auch um eine Auseinandersetzung mit jenen irrationalistischen Heilslehren, die heutzutage unter der Bezeichnung „New Age“ firmieren.

Ehe ich in eine detaillierte Behandlung der Thematik eintrete, noch einige Vorbemerkungen historisch-biographischer Art:

1. Wenn man die seit Martin Jays bahnbrechender Untersuchung (M. Jay, 1973) sehr umfangreich gewordene Literatur zur Geschichte der Frankfurter Schule heranzieht, gewinnt man den Eindruck, dass es *den* einheitlichen Schulzusammenhang, wie er durch eine bestimmte Instituts-, Personal- und Informationspolitik seit den 50er Jahren suggeriert wurde, nicht gibt. Vielmehr scheint sich die Geschichte der Frankfurter Schule in die Biographien von je nach Interessen- und Arbeitsschwerpunkten unterschiedlichen und auch in ihren theoretischen Anschauungen vielfach differierenden Einzelpersonen, die durch ihre zeitweilige Zugehörigkeit zum Institut für Sozialforschung, teilweise auch durch heftige Kontroversen miteinander verbunden sind, aufzufächern. Alle verschiedenen – und auch bei den Hauptvertretern noch phasenhaft wechselnden – Positionen auf einen durchgehenden gemeinsamen Nenner bringen zu wollen, würde zwangsläufig auf Kosten der historischen Detailgenauigkeit gehen. Dennoch scheint es mir legitim, jenseits aller Differenzen und Kontroversen so etwas wie eine gemeinsame Grundorientierung anzunehmen, die sich auch in den politischen Anschauungen (nicht dagegen in der Zugehörigkeit zu bestimmten politischen Organisationen und Parteien) dokumentiert. Die weltanschaulich-politische Gemeinsamkeit liegt in einer kapitalismuskritischen, am Marxismus orientierten, jedoch nicht dogmatisch fixierten Einstellung zur [089] sozialen Wirklichkeit. Diese Gemeinsamkeit der Anschauungen und Interessen vermag auch den einzelnen Biographien trotz aller durch Emigration, politische



Verfolgung und persönliches Lebensschicksal eingetretenen Wechselhaftigkeit Kontinuität zu verleihen. Ausgesprochene Konversionen – wie bei K.A. Wittfogel vom KP-Funktionär zum überzeugten Antikommunisten (vgl. W.v. Reijen, G. Schmid Noerr, 1988, S. 134ff.) – sind in diesem Kreis selten.

2. Seit der Übernahme des Direktorats durch Horkheimer im Jahre 1929 zeichnet es die am Institut für Sozialforschung erschienenen und von ihm angeregten Publikationen aus, dass in ihnen eine besondere zeitdiagnostische Sensibilität zum Ausdruck kommt. Diese äußert sich nicht so sehr in der Anwendung eines festumrissenen theoretischen Paradigmas auf aktuelle politische, wirtschaftliche oder sozialpsychologische Probleme, als vielmehr in einer beträchtlichen Lern- und Aufnahmefähigkeit der Theorie angesichts von neu entstehenden oder sich verändernden Problemlagen. So sind z.B. auch die späteren Erweiterungen und Revisionen der Psychoanalyse bei Fromm nicht durch ein überzogenes Streben nach Originalität motiviert, sondern stellen eine Reaktion auf die durch den Entwicklungsprozess von Wirtschaft und Technologie induzierten gesellschaftlichen und charakterologischen Veränderungen dar.

3. Wieweit der Kritischen Theorie eine Weltanschauung letztlich religiösen Charakters zu Grunde liegt, dürfte wohl vor allem in der Nachfolgegeneration der Frankfurter Schule umstritten sein. Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, der in der frühen Phase des interdisziplinären Materialismus von Horkheimer entschieden vertreten wurde, aber auch das Beharren auf einem „sozialwissenschaftlichen Potential“ (vgl. W. Bonß, A. Honneth, 1982), das es neu zu erschließen gelte, scheint einem Verständnis der Kritischen Theorie aus einem möglicherweise leitenden theologischen Grundmotiv zu widersprechen.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich möchte hier keineswegs in den Chor jener Kritiker aus dem konservativen Lager (H. Schelsky, 1975; G. Rohrmoser, 1970 u.a.) einstimmen, die die Kritische Theorie insgesamt als empirisch wenig gehaltvolle „Gesellschaftstheologie“ glaubten abqualifizieren zu können. Es scheint mir jedoch eine bedenkenswerte Frage zu sein, ob nicht schon der Gedanke der rettenden oder zerstörenden Kritik, soweit er Alternativen zum Bestehenden ins Auge fasst und damit die gegebenen Systemgrenzen transzendiert, grundsätzlich als religiös zu qualifizieren ist. Nimmt man Fromms Definition, nach der Religion nicht ohne einen „Rahmen der Orientierung und Hingabe“ (E. Fromm, 1947a, *GAI*, S. 35) zu denken ist, hinzu, so wäre die Kritik jedenfalls dann religiös zu nennen, wenn die dialektisch entwickelte Alternative zur bestehenden Wirklichkeit auch erhofft, erstrebt oder ersehnt wird.

Es versteht sich von selbst, dass ein solches Verständnis von Religion mit dem eifernden Jahwe-Gott des Judentums, der die Israeliten zum Hinschlachten der kanaanitischen Bevölkerung antreibt (vgl. Jos. 6,21ff., 8, 24ff.), oder mit dem patriarchalischen Vater-Gott, der nach der Anschauung des „christlichen“ Mittelalters das Opfer des eigenen Sohnes als Sühne für die Sünde der Menschheit verlangt, d.h. generell: mit dogmatisch fixiertem Gottesglauben wenig zu tun hat. Eher ist hier die messianische Tradition zu nennen, die die Tauben hören und die Blinden sehen lässt und den Unterdrückten Befreiung verheißt [090] (vgl. Jes. 29, 18f.). Nimmt man diese Traditionslinie ernst, so ergibt sich, dass die Idee einer Aufhebung des Leidens, zumal des gesellschaftlich verschuldeten, mit atheistischer



Religionskritik, wie sie Marx, auf Feuerbach fußend, gegen die Religion als Ideologie der herrschenden Klasse wendet, sehr wohl kompatibel ist. Und nicht nur das: Ich möchte hier die für Vertreter des Wissenschaftsanspruchs der Kritischen Theorie vielleicht provozierende These vertreten, dass die Idee einer gerechten, auf Abschaffung von Elend, Unterdrückung und (Klassen-) Herrschaft abzielenden Gesellschaftsordnung als solche religiösen Charakter hat. Diese Idee rein wissenschaftlich zu begründen, scheint mir nicht möglich. Folgt man dieser Argumentation, so ergibt sich, dass ein messianisches Element, wenn auch in vielfach gebrochener oder kaum mehr identifizierbarer Form – z.B. in der Idee des „herrschaftsfreien Dialogs“ – der Kritischen Theorie der Gesellschaft und der in ihrem Sinne betriebenen Sozialforschung zu Grunde liegt. Der je nach Standort der Autoren eher offene oder verdeckte Messianismus äußert sich *im Durchgang* durch die Wissenschaft, nicht abgetrennt von ihr – als systemsprengendes Element der Utopie.

4. Es ist keineswegs nur von untergeordnetem biographischem Interesse, dass die Begründer der Kritischen Theorie – Horkheimer, Pollock und Adorno, Fromm, Löwenthal und Marcuse – sowie auch die meisten Mitarbeiter des weiteren Kreises – z.B. Neumann und Kirchheimer – Juden waren. L. Löwenthal hat, wie später J. Habermas, schon Ende der 20er Jahre in einer Reihe glänzender Essays darauf hingewiesen, welch hervorragenden Anteil gerade die Juden am deutschen Geistesleben vor und nach dem Ersten Weltkrieg hatten (vgl. L. Löwenthal, 1984; J. Habermas, 1961). Jüdisch ist einerseits die Erfahrung der Andersartigkeit, bis hin zum Ausgestoßensein in einer offen oder latent feindseligen Umwelt, andererseits die Tendenz zu einem die nationalen Grenzen sprengenden, universalistischen Humanismus, wie er im Werk von K. Marx, aber auch bei Marcuse und Fromm, die sich beide auf die im Jahre 1932 erstmals veröffentlichten Marxschen Frühschriften stützen, zu finden ist. Zugespitzt wird die Erfahrung des Ausgestoßenseins bei den Begründern der Kritischen Theorie durch das Trauma des Dritten Reiches, das bei den Exilierten und auch bei den später nach Deutschland Zurückgekehrten das Bewusstsein wachhält, eigentlich nur schuldhaft den Gaskammern von Auschwitz entronnen zu sein. Vor dem Hintergrund dieses Traumas, von dem das Lebensgefühl einer ganzen Generation jüdischer Intellektueller geprägt wurde, wird einerseits die pessimistische Weltsicht erklärlich, die in der *Dialektik der Aufklärung* (Erstfassung 1944) und in *Eclipse of Reason* (1947) ihren Niederschlag findet. Zum anderen treibt die Verfinsterung der Vernunft aber auch die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ hervor, die zumindest im Spätwerk Horkheimers zu einer offen theologischen Wendung führt (vgl. M. Horkheimer, 1970).

Man könnte also sagen: Gerade die Außenseiter-Existenz der jüdischen Intellektuellen ermöglichte jene scharfsichtigen Analysen des gegenwärtigen Weltzustands und der hinter ihm stehenden Kräfte, provozierte aber auch eine Philosophie, wie sie „im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist“, nämlich als „Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten (...): alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik“ (Th.W. Adorno, 1964, S. 333). [091]



2. Gesellschaftskritik angesichts der Krise des Sozialismus

Eine sozialistische Grundorientierung gehört – wenn auch mit mannigfachen Schattierungen und Varianzen – zum geistigen Habitus der Gründergeneration der Frankfurter Schule. Zwar lässt sich eine Verbindung zu sozialistischen Organisationen in den Biographien Horkheimers und Adornos noch am wenigsten nachweisen; andere Mitbegründer der Kritischen Theorie waren jedoch zumindest in ihrer Jugend in sozialistischen Organisationen und Parteien aktiv: Herbert Marcuse war nach dem Ersten Weltkrieg Mitglied der SPD und Delegierter eines Soldatenrates in Berlin; Friedrich Pollock stand bis zu den Moskauer Schauprozessen der KPD politisch nahe – ob er auch ihr Mitglied war, ist ungewiss; Leo Löwenthal war Mitglied der USPD; er gehörte 1918/19 in Frankfurt zu den Mitbegründern der sozialistischen Studentengruppe und wurde in Heidelberg Generalsekretär des „Deutschen Sozialistischen Studentenbundes“ (vgl. R. Wiggershaus, 1986, S. 113; W.v. Reijen, G. Schmid Noerr, 1988, S. 142; L. Löwenthal, 1980, S. 40f.). Erich Fromm, der eng mit Löwenthal befreundet war und dem Gershom Scholem fälschlicherweise nachsagte, er sei in seiner Jugend Trotzist gewesen, engagierte sich in den 50er Jahren in der Sozialistischen Partei der Vereinigten Staaten, für die er u.a. ein neues Parteiprogramm entwarf (E. Fromm, 1960b, GA V, S. 29-41; vgl. R. Funk, 1980, S. XXIX; 1983, S. 35). Er ist vermutlich derjenige aus der Gründergeneration der Kritischen Theorie, der am wenigsten Scheu hatte, sich ins politische Tagesgeschäft einzumischen – zu erwähnen ist seine Tätigkeit in der amerikanischen Friedensbewegung SANE, die Unterstützung des Präsidentschaftskandidaten Eugene McCarthy im Wahlkampf gegen Nixon, seine Einflussnahme auf die amerikanische Entspannungspolitik durch Senator J.W. Fulbright und – was gerade heute aktuell ist – seine Mitgliedschaft im „Komitee für neue Alternativen im Vorderen Orient“ das sich die Versöhnung von Palästinensern und Juden zum Ziel gesetzt hatte (vgl. R. Funk, 1980, S. XIX; 1983, S. 131).

Geht man auf die Anfänge zurück, so ist im Kontext der Frage nach religiöspolitischen Perspektiven der Kritischen Theorie erwähnenswert, dass sozialistische Bestrebungen, denen die Begründer der Kritischen Theorie nahestanden, vielfach religiös motiviert waren, so z.B. im Kreis um Nehemia Nobel, in dessen jüdische Atmosphäre sich „auch Philosophie, etwas Sozialismus, etwas Psychoanalyse und auch etwas Mystizismus einmischte“ (L. Löwenthal, 1980, S. 18) – nicht zu vergessen der religiöse Sozialismus von Paul Tillich, der als Nachfolger von H. Cornelius in Frankfurt zu den Förderern der frühen Kritischen Theorie gehörte.

Nun ist freilich der Terminus „Sozialismus“ vieldeutig, und es bedarf genauer Festlegung, nach welchen Kriterien eine Gesellschaftsform als sozialistisch zu bezeichnen wäre. Ist es das Eigentum an Produktionsmitteln – „Volkseigentum“ anstelle von Privateigentum – oder ist es der Gegensatz von plan- gegenüber marktwirtschaftlicher Wirtschaftsform, wodurch sich die sozialistische Gesellschaft vom Kapitalismus unterscheidet? Ist es die Aufhebung der Klassegegensätze – wobei nach orthodox-marxistischem Verständnis die Klassendifferenz wiederum auf den Besitz bzw. Nichtbesitz von Produktionsmitteln zurückzuführen wäre, so dass Gesellschaften, die zwar den Privatbesitz, [092] nicht jedoch das Machtgefälle hinsichtlich der Verfügung über die Produktionsmittel abgeschafft haben, per definitionem klassenlose Gesellschaften wären – oder ist es schließlich die Vor- oder Alleinherrschaft einer Partei, im



Unterschied zur Zulassung einer demokratischen Opposition, die den Sozialismus als politisches System von den parlamentarischen Demokratien des Westens unterscheidet? Soll schließlich ein Gesellschaftssystem, das dafür sorgt, dass jeder Bürger Arbeit und Brot hat und dessen Steuersystem so angelegt ist, dass die Einkommensunterschiede nicht zu krass sind, bereits als sozialistisch bezeichnet werden? Oder verhält es sich vielmehr so, dass unter „Sozialismus“ prinzipiell eine Miss- und Mangelwirtschaft zu verstehen wäre, die unproduktiv arbeitet und die Bedürfnisse der Bevölkerung gerade nicht zu befriedigen imstande ist? Wäre demnach der sozial temperierte Kapitalismus, die „soziale Marktwirtschaft“, die eigentliche, „bessere“ Form des Sozialismus?

Es liegt auf der Hand, dass derartige Abgrenzungen durch den jeweiligen Standort des Interpreten bedingt und insofern einigermaßen willkürlich sind. Ich möchte darüber hinaus die These vertreten, dass beide Systeme gar nicht voneinander zu trennen sind, d.h. dass das, was aus der jeweiligen Perspektive unter „Sozialismus“ oder „Kapitalismus“ verstanden wird, sich durch den Gegensatz zum jeweils anderen definiert; zumindest gilt dies für die Zeit, in der der Ost-West-Konflikt vorherrschend war. Jetzt, nachdem die Systeme des „real existierenden“ Sozialismus sich mehr oder minder rasch dem Kapitalismus anzugleichen suchen bzw. von diesem vereinnahmt werden, fehlt letzterem das Korrektiv in Form eines funktionierenden sozialistischen Gegenmodells – dass die „noch existierenden“ sozialistischen Gesellschaften in China, Kuba und Albanien dieses Modell nicht zu liefern imstande sind, dürfte ziemlich eindeutig sein.

Für die Zeit des Ost-West-Konflikts, in der der real existierende Sozialismus einen nicht zu übersehenden Machtfaktor in der Weltpolitik darstellte, gilt jedoch, dass der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus in erster Linie Gegenstand eines ideologischen Glaubenskriegs war. Dahinter blieb verdeckt, dass sich beide Systeme faktisch immer mehr aneinander angeglichen haben, eine Tatsache, auf die Erich Fromm schon Anfang der 60er Jahre hingewiesen hat:

Im Westen haben wir einen Manager-Industrialismus entwickelt und uns dabei den 'organisierten Menschen' eingehandelt. Russland hat die Zwischenstufe, in der wir uns im Westen noch befinden, übersprungen und die Entwicklung – unter der Bezeichnung Marxismus und Sozialismus – zu ihrem logischen Ende geführt. Die Verstaatlichung (Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln) ist kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen 'Sozialismus' und 'Kapitalismus'. Es handelt sich bei dieser Art Sozialismus nur um eine technische Variante, mit der noch effizienter geplant und produziert werden kann. (...) Stellen die Konzentration des Eigentums, die Bürokratisierung des Produktionsprozesses und der manipulierte Konsum wesentliche Elemente des Kapitalismus des 20. Jahrhunderts dar, so ist offensichtlich der Unterschied zum sowjetischen Kommunismus kein qualitativer, sondern ein quantitativer. (...) Beide Systeme bedienen sich der Methoden einer verwalteten, bürokratisch regierten Massengesellschaft, die durch eine ständig wachsende menschliche Entfremdung, durch Anpassung an die Gruppe und eine Überbetonung der [093] materiellen gegenüber den geistigen Interessen gekennzeichnet ist. Beide produzieren den organisierten



Massenmenschen, der von Bürokratien und Maschinen beherrscht wird und trotzdem von sich glaubt, er verfolge das hohe Ziel humanistischer Ideale (E. Fromm, 1961a, GA V, S. 92f.).

Diese Sätze zeigen, dass Fromms Ansatzpunkt für eine Kritik des Bestehenden jenseits der real existierenden Systeme von Sozialismus und Kapitalismus in den hochindustrialisierten Gesellschaften westlicher und östlicher Prägung liegt. Der „kommunitäre Sozialismus“, auf den er sich in *The Sane Society* (1955a) beruft, stützt sich auf das Vorbild der Werkgemeinschaften und der Kibbuzim, die die Aufhebung der Trennung von Arbeiten und Wohnen und betriebliche Mitbestimmung im kleinen, überschaubaren Rahmen einer weitgehend autarken Gemeinschaft praktizieren. Er selbst lässt offen, ob dies ein Modell für den Umbau der Gesamtgesellschaft abgeben kann (vgl. E. Fromm, 1955a, GA IV, S. 224). Der humanistische Sozialismus, den er vertritt, ist letztlich eine utopische Vision, die beinhaltet, „den Menschen von der Beherrschung und Ausbeutung durch den Menschen und vom Übergewicht des ökonomischen Bereichs zu befreien und ihn wieder zum höchsten Ziel des Lebens zu machen durch die Schaffung einer neuen Einheit zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Natur“ (a.a.O., S. 186). Dies schließt eher konventionelle sozialistische Forderungen wie die nach der Verstaatlichung bestimmter Industriezweige oder nach einem arbeitsfreien Mindesteinkommen (vgl. E. Fromm, 1966c, GA V, S. 309ff.) keineswegs aus. Entscheidend ist jedoch, dass es dem Sozialismus à la Fromm nicht um materielle Verbesserungen für die Masse der Bevölkerung, sondern um höherrangige Ziele geht. So sei das Ziel von Marx die „geistige (!) Emanzipation des Menschen, seine Befreiung von den Fesseln der wirtschaftlichen Bestimmtheit und die Wiederherstellung seiner menschlichen Ganzheit“ (E. Fromm, 1961b, GA V, S. 342) gewesen. Als „tiefste Wurzel“ der Idee des Sozialismus bezeichnet Fromm den „prophetisch-messianischen Glauben an Friede, Gerechtigkeit und die Brüderlichkeit aller Menschen“ (1960b, GA V, S. 28). Es ist einleuchtend, dass, gemessen an *diesem* Maßstab, weder die kapitalistische Konkurrenzgesellschaft noch der Staatssozialismus sowjetischer Prägung die Probe bestehen können.

Mag das Bekenntnis zu einem messianischen Sozialismus bei anderen Autoren, die der Kritischen Theorie zuzurechnen sind, auch weniger deutlich ausfallen, so wird doch auch hier die Utopie einer der Entfremdung im Kapitalismus *und* im bürokratischen Sozialismus gleichermaßen entgegengesetzten Lebensweise als Basis der Kritik und als Zielpunkt möglicher gesellschaftlicher Veränderung vorausgesetzt. Herbert Marcuse kritisiert die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus (H. Marcuse, 1958) und wendet sich gegen die „scheinheiligen, aggressiven Werte und Ziele, gegen die blasphemische Religion dieser (der kapitalistischen, HJ.) Gesellschaft“ (H. Marcuse, 1969, S. 95), die die Werte, zu denen sie sich bekennt – Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit – selbst mit Füßen tritt; gleichzeitig spricht er von der Notwendigkeit eines Übergangs „vom Kapitalismus zum Sozialismus oder, allgemeiner, von einer unfreien zu einer freien Gesellschaft“ (a.a.O., S. 97). Bei ihm steht das Wort „Sozialismus“ für die Utopie einer befreiten Gesellschaft, in der auch die menschliche Triebstruktur so verändert wäre, dass sie sich nicht mehr in einem [094] unaufhebbaren Gegensatz zur Gesellschaft befände. Marcuses von Fromm heftig attackierte Utopie (vgl. E.



Fromm, 1990a, S. 149ff.) hat ihr Zentrum in der Vorstellung einer befreiten Sinnlichkeit, die weder dem Realitätsprinzip in der kapitalistischen Leistungs- und Konsumgesellschaft, noch dem Druck des Kollektivs in der sozialistischen Arbeitsgesellschaft unterworfen sein soll. Marcuse artikuliert auf radikale Weise einen romantischen Protest gegen das Leistungsprinzip, ohne das faktisch keine entfaltete Industriegesellschaft bestehen kann und das, ebenso wie Arbeitsteilung, Bürokratie und Management, zu den allenfalls graduell veränderbaren Strukturmerkmalen hochkomplexer Gesellschaften gehört. Im Gegensatz zu Fromms auf kleinere Gemeinschaften zielender Vision eines humanistischen Sozialismus ist Marcuses Sozialutopie stärker individualistisch gefärbt. Sie entspricht insofern eher einem bestimmten Typ des Gesellschafts-Charakters in den westlichen Industriemetropolen. Was über die Utopie der befreiten Sinnlichkeit hinausführt, ist Marcuses Appell an die „rebellischen“ Minderheiten, sich mit dem Befreiungskampf der Unterdrückten in der Dritten Welt zu verbünden.

Im Unterschied zu Fromm und Marcuse, die sich nicht scheuen, ihre Sozialutopie zu konkretisieren, bleibt der Rekurs auf den Sozialismus bei Horkheimer und Adorno blass. Gleichwohl gehörte noch in den 30er Jahren die Beschäftigung mit planwirtschaftlichen Versuchen zu den festen Programmpunkten am Institut für Sozialforschung, wie verschiedene hierauf bezogene Abhandlungen in der *ZfS* (vgl. F. Pollock, 1932; K. Mandelbaum, G. Meyer, 1934; J.K. Baumann, 1933) und Pollocks Habilitationsschrift über *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927* (1929) zeigen.

Das Bild, das F. Pollock 1932, auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise, von den Entwicklungsmöglichkeiten beider Systeme zeichnet, ist nach beiden Seiten hin offen: auf Seiten des Kapitalismus besteht keineswegs, wie noch H. Grossmann in der gleichen Nummer der *ZfS* (1. Jg. 1932) im Gefolge des orthodoxen Marxismus nachzuweisen suchte, ein entwicklungsautomatischer Zusammenhang zwischen dem tendenziellen Fall der Profitrate und dem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems; vielmehr kann dieses sich – wie es dann im Keynesianismus tatsächlich der Fall war – durch Aufnahme planwirtschaftlicher Elemente aus der Krise herausmanövrieren. Umgekehrt ist nach Pollock mit der Tasche, dass die Planwirtschaft in der Sowjetunion bisher (1932) nicht entsprechend der Voraussage von westlichen Propagatoren der Marktwirtschaft zusammengebrochen ist, zwar keine Bestandsgarantie, aber doch die Chance einer längerfristigen Überlebensfähigkeit verbunden. Interessanterweise diskutiert Pollock in diesem Zusammenhang bereits einen Großteil jener typischen Einwände, die auch heute noch gegen das sozialistische Wirtschaftssystem vorgebracht werden (F. Pollock, 1932, S. 22f.):

- Planwirtschaft sei „weniger produktiv“ als die Marktwirtschaft; sie taue bestenfalls dazu, den Status quo aufrechtzuerhalten, während der Markt die Bedürfnisse der Menschen befriedige.
- In der Planwirtschaft fehle die „entscheidende Triebkraft“ des Profitstrebens und der freien Konkurrenz.
- Es fehle der Anreiz zur Kapitalbildung und das vorhandene Kapital werde unsachgemäß eingesetzt. [095]
- Der Antrieb zu technischer Innovation lasse nach, mit der Folge, dass Produktionsanlagen



und Know how rasch veralten.

Pollock diskutiert diese Einwände vor dem Hintergrund einer noch offenen historischen Entwicklung, mit einer vorsichtigen Option für das sozialistische System. Auch bei ihm wird jedoch erkennbar, dass beide Systeme in Konkurrenz zueinander stehen und dass letztlich dasjenige den Sieg davontragen wird, das sich in der Praxis als das lernfähigere erweist. Dieses welthistorische Experiment kann heute als entschieden gelten.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Gesagten für die Kritische Theorie? Einige Punkte seien kurz skizziert:

1. Aus dem Scheitern des „real existierenden“ Sozialismus und der faktischen Überlegenheit des westlichen Systems ergibt sich keineswegs, dass die gegen den Kapitalismus vorgebrachten Einwände – das Konkurrenz- und Leistungsprinzip die zwischenmenschliche Solidarität zerstören, dass Konsum „nicht alles“ sei, dass systematisch Raubbau an der Natur betrieben werde, dass der Wohlstand in den Industrieländern auf Kosten der Dritten Welt gehe etc. – nun hinfällig wären. Im Gegenteil: Das Fehlen eines wirksamen Korrektivs droht dazu zu führen, dass die immanenten Fehler des Systems und dessen weltumspannende Negativkonsequenzen sich umso ungestörter entfalten können.

2. Es besteht die Gefahr, dass die im Kampf gegen den Kapitalismus diesem abgerungenen Zugeständnisse, vor allem auf sozialem Gebiet, wieder rückgängig gemacht werden und dass wirtschaftliche und sozialpolitische Ziele, für die der Sozialismus selbst in seiner schlechten, bürokratischen Form doch insgeheim Vorbild war (z.B. Vollbeschäftigung, Kündigungsschutz, kostenlose Gesundheitsvorsorge, Gleichberechtigung der Frau im Erwerbsleben) erst gar nicht mehr angestrebt werden, da es ja keine Alternative zum siegreichen System mehr gibt. Die Auseinandersetzung um diese Ziele muss deshalb *innerhalb* des Systems, als Auseinandersetzung um dessen permanente Reform, fortgeführt werden.

3. Ein zentrales Problem, gerade angesichts eines anscheinend ungebremsen Siegeszugs des Kapitalismus, ist die Frage, „was ein gutes und was ein schlechtes Bedürfnis ist“ (E. Fromm, 1970j, GA V, S. 323). Anders gesagt: Angesichts des Profitstrebens um jeden Preis, künstlicher Bedürfnisproduktion im Dienste hemmungslosen Konsums und zerstörerischer Verschwendung in den entwickelten Industriestaaten stellt sich die Frage nach der Selbstbegrenzung, nach den „wahren“ menschlichen Bedürfnissen. Die Notwendigkeit einer Selbstbegrenzung des kapitalistischen Wirtschaftssystems folgt aus der Einsicht, dass eine Ethik der Natur- und Lebenserhaltung, der Gerechtigkeit und des Teilens sowie der Verantwortung für die Zukunft der Menschheit unverzichtbar ist.

4. Kapitalismus und Demokratie liefern, ebenso wie das sozialistische Modell, Lösungsstrategien für konkrete Probleme auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Gebiet, die, bezogen auf das jeweils zu lösende Problem, jeweils besser oder schlechter funktionieren können. (So stellt z.B. die repräsentative Demokratie zwar nicht das Maximum an Bürgerbeteiligung dar, das [096] möglich wäre; für die politische Steuerung komplexer Gesellschaften wie der unsrigen ist sie jedoch ein geeigneteres Instrument als eine zentralistisch geführte Einparteienherrschaft.) Es verbietet sich, Problemlösungsstrategien als Heilsgewissheiten auszugeben; erforderlich ist vielmehr, sie nach Bedarf zu verändern und an



neue Gegebenheiten anzupassen oder sie, wenn sie versagen, durch andere zu ersetzen.

5. Jenseits der konkret zu lösenden Probleme und der entsprechenden Lösungsstrategien liegt die Ebene der religiös-utopischen Zielvorstellungen: etwa die Versöhnung zwischen Mensch und Natur, die Vorstellung einer allumfassenden Harmonie zwischen den Menschen, die Utopie einer vollkommen gerechten Gesellschaft, die Aufhebung jeglicher Entfremdung etc. Diese Utopien sind – das sagt schon der Wortsinn – nie ganz realisierbar: sie haben jedoch die Funktion, den sozialen Prozess in Bewegung zu halten, so dass sich die Subjekte des Handelns mit dem Bestehenden nicht zufrieden geben; ferner dienen sie dazu, die soziale Wirklichkeit daraufhin zu überprüfen, wieweit sie mit humanen Zielen im Einklang steht oder nicht. Nur im Negativen kann sozialkritisches Denken nicht verharren – es bedarf einer vorwärts weisenden Utopie.

3. Die Herausforderung durch die ökologische Krise

Einer der Topoi der frühen Kritischen Theorie, der, aus der jüdischen und protestantischen Mystik stammend, bei Marx in den Pariser Manuskripten auftaucht und in offener Form bei Bloch, in eher kryptischer Gestalt bei Benjamin, Horkheimer und Adorno wiederkehrt, betrifft die Wiederauferstehung der „gefallenen Natur“ (vgl. J. Habermas, 1968b, S. 54). Horkheimer und Adorno beschreiben freilich in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) nicht die Wiederauferstehung, sondern die Unterwerfung der Natur unter einen wissenschaftlichen Rationalitätsanspruch, der zugleich Logos der Herrschaft ist: „Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, 1987, S. 63). Das Instrument moderner Naturbeherrschung, die mathematisch-quantifizierende Naturwissenschaft seit Descartes, macht Natur zum „chaotischen Stoff bloßer Einteilung“ (a.a.O., S. 32) und die „losgelassenen technischen Produktivkräfte“ (a.a.O., S. 65 Fußn.) dienen dazu, „sie (die Natur, HJ.) und die Menschen vollends zu beherrschen“ (a.a.O., S. 26). Auch Marx, der das Reich der Freiheit „jenseits der eigentlichen materiellen Produktion“ (K. Marx, 1965, S. 716) ansiedelte und damit den Stoffwechsel mit der Natur der Logik von Herrschaft und Ausbeutung überließ, wird in diesem Zusammenhang kritisiert, da er das Reich der Notwendigkeit, den Produktionsprozess qua Ausbeutung der Natur, zur Basis erhob und den Geist, das Reich der Freiheit, „auf gut idealistisch zur höchsten Spitze depravierte“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, a.a.O., S. 64). Was Horkheimer und Adorno hier vorschwebt, ohne klar benannt zu werden, ist die Idee einer nicht-ausbeuterischen Beziehung zur Natur, eine Idee, die freilich nur negativ, in der Beschreibung der Entfremdung zwischen Mensch und Natur, aufscheint. [097]

In einer direkten auf die jüdische Tradition Bezug nehmenden Weise wird die Idee einer Versöhnung zwischen Mensch und Natur bei Erich Fromm ausgeführt. Am Beginn von *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) heißt es, „Bewusstsein seiner selbst, Vernunft und Vorstellungsvermögen“ hätten beim Menschen die für die tierische Existenz charakteristische Harmonie mit der Natur zerstört. Der Mensch sei zwar Teil der Natur, transzendiere sie jedoch zugleich. Er könne deshalb nicht mehr in den „vormenschlichen Zustand der Harmonie mit der



Natur“ zurückkehren, sondern müsse seine Vernunftkräfte entwickeln, um „Herr der Natur und seiner selbst“ zu werden (E. Fromm, 1955a, *GA IV*, S. 21). Was hier noch wie eine unbefangene positive Übernahme des priesterschriftlichen Herrschaftsauftrags aus der Genesis (Gen 1,28) klingt, findet im Zusammenhang mit dem Nekrophilie-Konzept an anderer Stelle eine technikkritische Ergänzung, die an Schärfe der *Dialektik der Aufklärung* nicht nachsteht:

Im Namen des Fortschritts verwandelt der Mensch die Welt in einen stinkenden, vergifteten Ort (und das *nicht* im symbolischen Sinn). Er vergiftet die Luft, das Wasser, den Boden, die Tiere – und sich selbst. Er tut dies in einem solchen Ausmaß, dass es zweifelhaft geworden ist, ob die Erde in 100 Jahren noch bewohnbar sein wird. Er kennt diese Tatsachen, aber wenn auch viele dagegen protestieren, so sind doch die Verantwortlichen auf technischen ‘Fortschritt’ aus und gewillt, alles Leben dem Götzendienst an ihrem Idol zu opfern. Auch in früheren Zeiten haben Menschen ihre Kinder oder Kriegsgefangene geopfert, aber nie zuvor in der Geschichte war der Mensch gewillt, alles Leben dem Moloch zu opfern – sein eigenes und das seiner Nachkommen (E. Fromm, 1973a, *GA VII*, S. 318).

Es ist nicht der Logos der Herrschaft als solcher, sondern die im Namen des technischen „Fortschritts“ betriebene Naturzerstörung, gegen die Fromm Partei ergreift. Darin dokumentiert sich ein verändertes Zeitbewusstsein: Während die *Dialektik der Aufklärung*, noch z.Zt. des 2. Weltkriegs geschrieben, auf Faschismus und Meinungsmanipulation in der angeblich „freien“ Demokratie reagiert, finden sich bei Fromm eher Stellungnahmen zur ökologischen Problematik, die in ihrer ganzen Tragweite erst in den 70er Jahren erkannt wurde. Fromm zitiert u.a. die Berichte an den *Club of Rome* (vgl. D. Meadows, 1972: M. Mesarovic, E. Pestel, 1974), in denen die Konsequenzen eines ungebremsen Bevölkerungswachstums, von Energie- und Rohstoffverbrauch und Umweltzerstörung in einem – später genauer differenzierten – Weltmodell hochgerechnet werden, und votiert mit E.F. Schumacher für eine „Rückkehr zum menschlichen Maß“ (E.F. Schumacher, 1973; vgl. E. Fromm, 1976a, S. 385ff.). Dabei handelt es sich für Fromm jedoch nicht um grundsätzlich neue Themen, sondern um eine Fortführung des Denkansatzes, den er selbst bereits in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) entwickelt hatte.

Gegenüber dem in der Gegenwart herrschenden Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Natur, das, wenn alles so weiterläuft wie bisher, zur ökologischen Katastrophe führen kann, formuliert Fromm als Zielvorstellung die Herstellung einer neuen Harmonie zwischen Mensch und Natur. Diese Zielvorstellung findet sich sowohl in politischem Kontext bei der Auslegung der Marxschen Frühschriften, auf die sich Fromm im *Sozialistischen Manifest und [098] Programm* beruft (vgl. E. Fromm, 1960b, *GA V*, S. 27t.), als auch in seiner Religionsphilosophie – der Zusammenhang mit der Idee des Messianismus ist offensichtlich. So heißt es in *You Shall Be as Gods* (1966a) über die Friedensidee der Propheten:

Friede zwischen Mensch und Natur ist gleichbedeutend mit der Harmonie zwischen Mensch und Natur. Der Mensch fühlt sich von der Natur nicht mehr bedroht, und er hört



auf, sie beherrschen zu wollen; er wird natürlich, und die Natur wird menschlich. Er und die Natur sind keine Widersacher mehr und werden eins (E. Fromm, 1966a, *GA VI*. S. 159).

Der – wenn man so will – am konsequentesten ökologisch argumentierende Text von Fromm findet sich in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a), im Kontext von Ausführungen zum Sabbatritual:

‘Arbeit’ ist jedes Eingreifen des Menschen – sei es konstruktiv oder destruktiv – in die physische Welt. ‘Ruhe’ ist ein Zustand des Friedens zwischen Mensch und Natur. Der Mensch muss die Natur unberührt lassen, er darf sie in keiner Weise verändern, indem er etwas darin neu errichtet oder auch zerstört. (...) Der Mensch darf nicht in das Gleichgewicht der Natur eingreifen oder es verändern, genausowenig wie er das soziale Gleichgewicht ändern darf. (...) Der Sabbat symbolisiert einen Zustand der Einheit zwischen Mensch und Natur und zwischen Mensch und Mensch (E. Fromm, 1951a, *GA IX*, S. 299f.).

Fromm artikuliert hier in religionsphilosophischem Kontext, lange bevor die Ökologie-Debatte in Gang kam, die fundamentale Erkenntnis, dass das Gleichgewicht der Natur nicht angetastet werden darf, wenn die Menschheit nicht Gefahr laufen will, mit den Lebensgrundlagen auf dem Planeten Erde langfristig auch die eigene Grundlagen zu zerstören.

In Herbert Marcuses Schrift *Der eindimensionale Mensch* (1964) findet sich, zwar ohne ausdrücklichen Rekurs auf den jüdisch-biblischen Hintergrund, vermutlich aber auch nicht ohne ihn, ein Kapitel, in dem die neuzeitliche Verbindung von Naturwissenschaft und Technik kritisiert und ein andersartiger Umgang mit der Natur gefordert wird. In Übereinstimmung mit Horkheimer und Adorno geht Marcuse davon aus, dass

die Wissenschaft aufgrund ihrer eigenen Methoden und Begriffe ein Universum entworfen und befördert hat, worin die Naturbeherrschung mit der Beherrschung des Menschen verbunden blieb – ein Band, das dazu tendiert, sich für dieses Universum als ganzes verhängnisvoll auszuwirken. (...) Der wissenschaftliche Begriff einer allseitig kontrollierbaren Natur entwarf Natur als endlose Materie in Funktion, als bloßen Stoff von Theorie und Praxis. (...) Im Medium der Technik werden Mensch und Natur ersetzbare Objekte der Organisation. (...) Mit anderen Worten, die Technik ist zum großen Vehikel der Verdinglichung geworden (H. Marcuse, 1964, S. 180ff.).

Anders als Horkheimer und Adorno, deren *Dialektik der Aufklärung* die Frage nach Alternativen offen lässt, anders auch als Fromm, der sich klar zur messianischen Hoffnung bekennt, sucht Marcuse in säkularisierter Form ein „Projekt“ zu skizzieren, in dem eine „qualitativ neue Sichtweise und qualitativ neue Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur“ [099] (H. Marcuse, a.a.O., S. 179) zum Zuge kommen sollen. Eine Änderung in der Richtung des Fortschritts würde seiner Meinung nach



auch die Struktur der Wissenschaft selbst beeinflussen (...). Ohne ihren rationalen Charakter zu verlieren, würden ihre Hypothesen sich in einem wesentlich anderen Erfahrungszusammenhang (in dem einer befriedeten Welt) entwickeln; die Wissenschaft würde folglich zu wesentlich anderen Begriffen der Natur gelangen und wesentlich andere Tatsachen feststellen (H. Marcuse, a.a.O., S. 181).

Wie der Terminus „befriedete Welt“ zeigt, liegt die messianische Idee in abgeblasster Form auch Marcuses Sozialutopie zu Grunde. Worin der „wesentlich andere“ Erfahrungszusammenhang freilich bestehen und wie sich der andersartige Umgang mit der Natur jenseits von mathematisierter Naturwissenschaft und Naturlyrik konstituieren soll, ist bei ihm jedoch nicht näher ausgeführt. J. Habermas hat sich denn auch im Bestreben, Kritische Theorie und moderne Wissenschaftstheorie einander anzunähern, gegen die Auffassung, dass eine qualitativ andere Art von Naturwissenschaft überhaupt möglich sei, gewandt (vgl. J. Habermas, 1968b, S. 54ff.). Seine Auffassung, dass die empirisch-analytischen Wissenschaften sich im Funktionskreis instrumentellen Handelns konstituieren und von einem Erkenntnisinteresse geleitet sind, das auf die „technische Verfügung über vergegenständlichte Prozesse“ (J. Habermas, a.a.O., S. 157) gerichtet ist, entspricht im Wesentlichen der Auffassung, die Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* vertreten hatten, nur mit dem Unterschied, dass bei Habermas sozusagen aus der Not eine Tugend gemacht wird: Die Instrumentalisierung der Vernunft wird nicht mehr beklagt, sondern vor dem Hintergrund der Weberschen These vom okzidentalischen Rationalisierungsprozess als eine unausweichliche Tendenz fortgeschrittener Industriegesellschaften gesehen. Freilich stellt die industrielle Naturbeherrschung nur eine, nämlich die technisch-strategische Form von Rationalität dar, der die kommunikative Rationalität, die teils im kommunikativen Handeln, teils im entlasteten Diskurs am Werk ist, gegenübersteht. Was den Prozess der Naturbeherrschung durch instrumentelles Handeln angeht, ist nach Habermas eine Rückbindung an den Konsens handelnder und verhandelnder Subjekte erforderlich; nur so kann verhindert werden, dass sich dieser Prozess verselbständigt und von der kommunikativen Rationalität völlig abkoppelt oder, wie in der These von der „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (J. Habermas, 1981, Bd. II, S. 551) behauptet, letztere zunehmend verdrängt.

Wieweit können diese – in sich heterogenen – Aussagen der Kritischen Theorie eine Antwort auf das ökologische Problem geben?

Zunächst ist zu konstatieren, dass die am Marxschen Arbeitsbegriff und an Max Webers Begriff der Zweckrationalität gewonnene Kategorie des „instrumentellen Handelns“ zwar technische Prozesse zutreffend beschreibt, jedoch kaum geeignet ist, das Dilemma, in dem wir uns heute befinden, zu lösen. Immer gravierendere Eingriffe in den Haushalt der Natur haben dazu geführt, dass das ökologische Gleichgewicht verlorengeht und irreparable Schäden im Naturhaushalt entstanden sind. Dies ist in erster Linie dadurch bedingt, dass die Zwecke der Naturausbeutung und Nutzbarmachung nur auf kurzfristige [100] Gewinne für einen Teil der Menschheit abzielen, dass Langzeitfolgen nicht genügend einkalkuliert und die Selbstregenerationskräfte der Natur überfordert werden. Emission von immer mehr Giftstoffen



in die Umwelt, Brandrodungen und Raubbau an nicht regenerierbaren Ressourcen haben dazu geführt, dass das Gleichgewicht in der Natur und zwischen Mensch und Natur empfindlich gestört wurde.

Ist der Gedanke einer alternativen Naturwissenschaft, die sich nicht am Gesichtspunkt maximaler technischer Verfügung und Beherrschung, sondern eher an der Idee einer „Potentiale der Natur freisetzenden Hege und Pflege“ (J. Habermas, a.a.O., S. 55) orientiert, daher wirklich so abwegig, wie Habermas es noch im Jahr 1968 Marcuse vorgehalten hatte? Es scheint, dass die ältere Kritische Theorie auf Grund ihres jüdisch-mystischen Erbes in dieser Frage eine radikalere Position vertritt als Habermas, der diese Tradition im Grunde für nicht mehr mit dem Geist der modernen Wissenschaft vereinbar hält. Daraus erklärt es sich, dass er der Vorstellung, dass in den Wissenschaften eine alternative Einstellung zur Natur praktizierbar sein könnte, nicht viel abgewinnen kann.

Unabhängig von der in der Kritischen Theorie geführten Diskussion wird heutzutage von Vertretern eines „ganzheitlich“-ökologischen Ansatzes in Anknüpfung an fernöstliche Traditionen ein „neues“ Wissenschaftsparadigma postuliert, das ein grundsätzliches Umdenken erforderlich machen soll. So schreibt z.B. Frithjof Capra, dass

mystisches Denken einen stimmigen und relevanten philosophischen Hintergrund für die Theorien der zeitgenössischen Wissenschaft liefert, für eine Vorstellung von der Welt, in der die wissenschaftlichen Entdeckungen von Männern und Frauen in vollkommener Harmonie mit ihren spirituellen Zielen und religiösen Glaubensvorstellungen sein können (F. Capra, 1986, S. 80f.).

Capra und mit ihm viele andere Anhänger der New-Age-Bewegung sind der Meinung, dass – mit Kant zu sprechen – eine „Revolution der Denkart“ in den Köpfen und Herzen der Menschen, auch und zuallererst derer, die Wissenschaft treiben, stattfinden müsse, dass die endgültige Abkehr vom cartesianischen Wissenschaftsparadigma, der Subjekt-Objekt-Spaltung, angesagt sei und wir wieder lernen müssten, uns als Teil von oder eins mit der Natur zu begreifen.

Mir scheint jedoch, dass hier allzu rasch aus der Not der Entzweiung von der Natur, die inzwischen in eine rasch fortschreitende Zerstörung mündet, eine Tugend in Form eines neuen „spirituellen“ Wissenschaftsparadigmas gemacht wird. Wer so tut, als sei das messianische Zeitalter bereits angebrochen, als benötige man nur die richtige Einstellung zu den Dingen, und alles übrige werde sich schon von selbst lösen, läuft Gefahr, sich selbst zu betrügen und die realen Probleme zu verkennen. In der Tat ist schwer abzusehen, wie ohne Eingriff in die Natur und entsprechendes nomologisches Wissen, ohne auf Indienstnahme von Naturprozessen zielende Technik z.B. die Ernährungs-, Wohnungs- und Verkehrsprobleme einer immer größer werdenden Weltbevölkerung gelöst werden sollen. Was geändert werden muss, ist nicht die Technik als solche, sondern die Zielrichtung und die Art des Einsatzes von Wissenschaft und Technik: Die Umrüstung von Kriegs- auf Friedensproduktion; die [101] Konzentration der Forschung auf erneuerbare Ressourcen; der Verzicht auf die Milliardenbeträge verschlingende, nicht beherrschbare Atomtechnologie; die Umstellung auf andere landwirtschaftliche Produktions- und Ernährungsgewohnheiten (z.B. mehr pflanzliches statt tierisches Eiweiß); die



Anwendung „sanfter“ Technologien; die stärkere Nutzung des Faktors „menschliche Arbeitskraft“ anstelle immer weiter vorangetriebener Mechanisierung und Rationalisierung etc. Die Technik als solche ist nicht zu verwerfen; auch mit Naturgesetzen, erweitert um systemtheoretische Erkenntnisse, muss weiter operiert werden. Was geändert werden muss, ist der Gebrauch, den wir von diesen Erkenntnissen machen, und auch hier gilt als wichtigstes die Forderung nach Selbstbeschränkung: nicht alles, was heute technisch machbar ist, darf, wenn das *Prinzip Verantwortung* (H. Jonas, 1987) ernstgenommen wird, auch gemacht werden. Ich möchte auch hier einige wichtige Punkte thesenartig zusammenfassen:

1. Die Kritische Theorie wendet sich zu Recht dagegen, dass unser Verhältnis zur Natur allzu ausschließlich der Logik der Herrschaft unterworfen sei, auf Naturbeherrschung und – unterwerfung ziele. Die Folgen der technologischen Umweltzerstörung sind inzwischen so gravierend, dass durch sie das Überleben der Menschheit bedroht ist.
2. Das Hauptaugenmerk der Kritischen Theorie ist auf die Gesellschaft und die Kritik gesellschaftsimmanenter Strukturen und Prozesse gerichtet. Dass Gesellschaft nur in einer einigermaßen gesunden und intakten Umwelt überleben kann, ist ein in der klassischen Kritischen Theorie eher am Rande spielender Gesichtspunkt, dem heute jedoch überragende Bedeutung zukommt.
3. Die gegenwärtige Gesellschaft, die immer mehr zu einer Weltgesellschaft hintendiert, lässt künftigen Generationen auf der Erde nur dann eine Chance, wenn sie vom Prinzip des Immer-mehr-Habens und Immer-mehr-Konsumierens – was faktisch heißt: immer mehr Naturverbrauch – abrückt und zu einem Ausgleich mit der Natur findet.
4. Naturwissenschaft und Technik folgen immer noch fast ausschließlich der Logik der Herrschaft. Instrumentelles Handeln meint zielbewussten Eingriff in die Natur im Dienste menschlicher Zwecke, bewirkt aber oft genug irreparable Schädigung oder Zerstörung der Natur; erforderlich ist deshalb die Rückkehr zu oder die Neuentwicklung von „sanften“ Technologien, die der Regenerierbarkeit der Natur Raum lassen.
5. Die messianische Vorstellung einer vollendeten „Harmonie zwischen Mensch und Natur“ (E. Fromm, 1966a, *GA VI*, S. 159) ist als Utopie dem gegenwärtigen Weltzustand gegenüber transzendent, und dies umso mehr, als der reale Zustand durch eine wachsende Disharmonie zwischen Mensch und Natur gekennzeichnet ist. Die Utopie gibt jedoch die Zielrichtung an, in der die Beziehung zur Umwelt neu- oder umgestaltet werden muss; letzteres ist Aufgabe kollektiver Praxis.

4. Das „neue“ Bedürfnis nach Spiritualität

Die Stellung der Kritischen Theorie zur Religion darzustellen, würde, wenn man dem Thema auch nur einigermaßen gerecht werden wollte, eine [102] umfangreiche Monographie erforderlich machen. Dabei müsste auf die Entwicklung bei den einzelnen Autoren genauer eingegangen werden – so reicht die Spannweite von Benjamins negativer Theologie in den Thesen Über den *Begriff der Geschichte* (W. Benjamin, 1977, S. 251ff.) und Horkheimers kritischen, unter dem Titel *Dämmerung* veröffentlichten frühen Notizen bis hin zu seinen



wesentlich affirmativeren Äußerungen in den späten Gesprächen über Religion (vgl. M. Horkheimer, 1985, S. 297ff.). Auch bei Fromm wird eine beträchtliche Varianzbreite erkennbar, wenn man z.B. die frühe, von Marcuse als „radikale marxistische Sozialpsychologie“ (H. Marcuse 1977, S. 271) anerkannte Schrift über *Die Entstehung des Christusdogmas* (E. Fromm, 1930a) mit dem späteren, auf Synthese angelegten Religionsverständnis in *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* (1960a, GA VI, S. 301-356) vergleicht.

Auf die Gefahr hin, unangemessen zu vergrößern und nicht allem, was zum Thema zu sagen wäre, gerecht zu werden, möchte ich einige Grundpositionen skizzieren, die als Gemeingut der Kritischen Theorie angesehen werden können, auf deren Boden sich unterschiedliche Sichtweisen bei den einzelnen Autoren erst differenzieren:

Es wird durchgängig unterschieden zwischen institutionell verfasster bzw. verfestigter Religion mit Kirche, Dogmen, Hierarchie und Riten, denen gegenüber die Autoren kritisch eingestellt sind, und persönlicher religiöser Haltung, die in sprachlichen Wendungen wie „Erlösung“ (Benjamin, Adorno), Aufhebung von „Entfremdung“ und „Entzweiung“ (Fromm, Marcuse) oder „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (Horkheimer) zum Ausdruck kommt. Zwischen Religion als gesellschaftlich etablierter Macht und persönlicher Religiosität besteht ein ausgesprochenes Spannungsverhältnis.

Gemeinsam ist den Autoren der Kritischen Theorie die Blickrichtung auf die menschliche Geschichte, die eine Geschichte gesellschaftlich produzierten Leidens ist. Die Vorstellung von Geschichte als einem einmaligen Prozess, der erlebt, durchlitten und handelnd gestaltet werden muss, entstammt dem Judentum und wurde von dort ins Christentum übernommen. Als eine zweite Wurzel religiösen Denkens in der Kritischen Theorie kann der Einfluss des Buddhismus gelten, der bei Horkheimer in der Vermittlung über Schopenhauer, bei Fromm auf direkte Weise wirksam wird. Auch hier wird das menschliche Leiden und die Sehnsucht nach Erlösung in den Mittelpunkt gestellt, allerdings wird dem Erfahrungsfeld von Geschichte und Gesellschaft ein geringerer Stellenwert zugemessen. Dass die jüdische Tradition insgesamt stärker prägend wirkt, zeigt sich daran, dass das Denken der Kritischen Theorie auf den Menschen und die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zentriert bleibt; an keiner Stelle gerät es zu kosmologischer Spekulation oder zu einem weltflüchtigen Selbsterfahrungstrip.

Die bestehende Religion, in der Hauptsache das westliche Christentum in seinen Verflechtungen mit politischer Geschichte (Glaubenskriege, Antisemitismus) und Wissenschaft (Reformation, Aufklärung, Rationalismus) wird ideologiekritisch unter die Lupe genommen; hierbei folgt die Kritische Theorie der von Marx und Freud begründeten Traditionslinie. Wie bei diesen großen Vorbildern die Kritik der Religion Voraussetzung für einen aufgeklärten Humanismus ist, hält auch die Kritische Theorie, wenn auch mit einer skeptischen [103] Grundhaltung, den Glauben an ein zu rettendes oder zu bewahrendes Humanum aufrecht.

Konstitutiv für die Grundhaltung der Kritischen Theorie ist das jüdische Bilderverbot, das ein Ausmalen von Utopien nicht zulässt. Am konsequentesten durchgehalten wird das Bilderverbot von Adorno, dessen Auskunft über den Menschen von der Einsicht geprägt ist: „Jedes Menschenbild ist Ideologie außer dem negativen. (...) Was immer menschlich heute wahrhaft auf einen höheren Zustand vordeutet, ist nach dem Maß des Bestehenden immer



zugleich auch das Beschädigte, nicht etwa das Harmonischere“ (Th.W. Adorno, 1955, S. 67). Das Bilderverbot gilt aber auch für Fromm, der zwar im Unterschied zu Adorno vergleichsweise optimistisch von menschlichem Produktivsein und der Möglichkeit des „Wohl-Seins“ (well-being) spricht (vgl. E. Fromm, 1960a, *GA VI*, S. 312ff.), aber zugleich betont, dass die religiöse Erfahrung als wahrhaft menschliche Erfahrung nicht inhaltlich fixiert werden kann: an der Stelle, die in der traditionellen Religion von „Gott“ besetzt wird, steht bei ihm die „X-Erfahrung“ (E. Fromm, 1966a, *GA VI*, S. 118ff.). Auch Horkheimer beruft sich in seiner Spätphilosophie, wenn er sein Verständnis von Religion von messianischen Erwartungen im Marxismus abzugrenzen sucht, auf den aus dem Judentum stammenden Satz, dass „Gott nicht darstellbar ist“ (M. Horkheimer, 1985, S. 398).

In einer Schlüsselstelle der *Dialektik der Aufklärung* heißt es:

Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, 1947, S. 46).

Man könnte dies als *Motto für die gesamte Kritische Theorie* nehmen: denn ob sie die in ihr Gegenteil umschlagende Freiheitsidee der bürgerlichen Gesellschaft, die Gleichsetzung von Glück und Konsum im fortgeschrittenen Kapitalismus oder die mit der Heilserwartung an den Plan verbundenen Bürokratisierungstendenzen im „real existierenden“ Sozialismus kritisch unter die Lupe nimmt: Erkenntnis liegt immer in der „Denunziation des Wahns“.

Für die Religionsauffassung der Kritischen Theorie ist wesentlich, dass Transzendenz im Sinne einer über dem Menschen stehenden, höheren Macht abgelehnt wird; bei Fromm geschieht dies explizit in seiner Kritik am Calvinismus oder an der autoritär fixierten Gläubigkeit Luthers (vgl. E. Fromm, 1941a, *GA I*, S. 256ff.). Das Bilderverbot 'Du sollst Dir kein Bild von Gott machen' heißt demnach auch, dass es „nicht sosehr darauf ankommt, wie Gott ist, sondern wie der Mensch ist“ (M. Horkheimer, 1970, S. 387). Die radikal-anthropologische Wende der Theologie, die von Hegel und Feuerbach vorbereitet, von Marx und Freud vollzogen wurde, lässt eine Hoffnung zurück, die besagt, dass „die Welt Erscheinung ist, dass sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist“ (M. Horkheimer, a.a.O., S. 389), dass aber auch eine Wende zum Besseren, wenn sie möglich sein soll, nur vom Menschen und seiner Geschichte, nicht von einem transzendenten Gott kommen kann. [104]

Walter Benjamin hat das religiöse Grundmotiv der Kritischen Theorie in die Worte gefasst: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“ (W. Benjamin, 1977, S. 135). Die darin liegende Dialektik von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, Vertrauen und Skepsis wird freilich nicht bei allen Autoren, die der Kritischen Theorie zuzurechnen sind, in voller Konsequenz durchgehalten. So scheint Erich Fromm in seinem Verständnis von „transtherapeutischer Psychoanalyse“ (E. Fromm, 1989a, S. 85ff.) eine weit positivere Einstellung zu vertreten, bei der die Grenzen zwischen Psychotherapie und Religion zu verschwimmen beginnen. Die Meditationspraxis des Zen-Buddhismus, an der Fromm seine



täglichen spirituellen Übungen orientierte, spielt bei dieser Konvergenz von Psychologie und Religion eine bedeutende Rolle. Fromm beschränkt sich also nicht nur darauf, etwa – wie der späte Horkheimer – das Existenzrecht der Religion theoretisch anzuerkennen, sondern geht über zu einer bestimmten Form religiöser oder quasi-religiöser Praxis, die ihm mit der Ablehnung der konventionellen Gottesvorstellung kompatibel erscheint; dadurch unterscheidet er sich von anderen Vertretern der Kritischen Theorie.

Hier scheint einer der Gründe dafür zu liegen, dass Erich Fromm in weiten Kreisen nicht nur als Kritiker der modernen Gesellschaft und ihrer Verfallserscheinungen, sondern auch als Wegbereiter einer neuen Ersatzreligiosität rezipiert wird, so z.B. in einem einschlägigen Sammelband, in dem er zusammen mit Teilhard de Chardin, C.G. Jung und A. Watts als Gewährsmann der New-Age-Bewegung dargestellt wird (vgl. N. Schaeffer, A. Bachmann, 1988, S. 84ff.). Diese Zuordnung ist fatal – sie würde nämlich, falls sie sich als zutreffend erweisen sollte, Erich Fromm eher als unkritischen Heilsprediger denn als kritischen Psychoanalytiker und Gesellschaftstheoretiker erscheinen lassen. Demgegenüber möchte ich behaupten, dass sich ein Zusammenhang zwischen Fromm und der New-Age-Bewegung nur dann überhaupt konstruieren lässt, wenn man einige Textstellen beim „späten“ Fromm gewaltsam aus dem Zusammenhang reißt. Berücksichtigt man dagegen das Gesamtwerk einschließlich der posthum veröffentlichten Teile von *Haben oder Sein*, in denen er sich mit „Wegen und Irrwegen der Selbsterfahrung“ auseinandersetzt (vgl. E. Fromm, 1989a), so wird rasch erkennbar, dass diese Zuordnung zu unrecht erfolgt.

Nun bietet die New-Age-Bewegung als „modernes“ weltanschauliches Sammelbecken, in dem Erkenntnisse aus moderner Physik und Ökologie, Anleihen bei der romantischen Naturphilosophie und gnostische-esoterische Elemente mit Mystik, Okkultismus und modischen Versatzstücken aus fernöstlichen Religionen zusammentreffen, ein buntscheckiges Bild, und es ist nicht immer leicht zu entscheiden, wieweit es sich dabei um ernstzunehmende Versuche handelt, verlorengegangene oder zu wenig bekannte Quellen der Spiritualität neu zu erschließen, und wieweit hier Geschäftemacherei, verbunden mit pseudoreligiöser Indoktrination, am Werk ist (vgl. E. Fromm, 1989a, S. 23ff.). Ich möchte – auch hier mit dem Vorbehalt, sicher nicht allem gerecht zu werden – einige Anhaltspunkte zur Auseinandersetzung herausarbeiten:

Eine der Voraussetzungen für die Entstehung dieser „neuen“ quasi-religiösen Bewegung, die gerade junge Menschen anspricht, scheint mir darin zu liegen, dass das Sinnangebot der etablierten Glaubensgemeinschaften, der [105] Kirchen, nicht mehr in der Lage ist, auf die durch die Waren- und Konsumgesellschaft selbst produzierten Widersprüche zwischen Glücksverheißung und faktischer Zerstörung von Umwelt und Zwischenmenschlichkeit, zwischen Heilsverlangen und leib-seelischem Leiden, das sich in unspezifischen Krankheitsbildern wie Ängsten und Depressionen, Kontaktarmut und Gefühlen von Sinnlosigkeit äußert, eine überzeugende Antwort zu geben. Dies mag z.T. dadurch bedingt sein, dass Inhalte und Formen kirchlicher Verkündigung die Menschen immer weniger erreichen, je mehr die Säkularisierung als „epochaler Prozess“ (J. Matthes, 1967, Bd. I, S. 79) der Entfremdung zwischen Kirche und moderner Welt fortschreitet. Es mag aber auch daran liegen, dass, wie Horkheimer in einem Gespräch über die *Verwaltete Welt* (1970a) konstatiert,



die Religion inzwischen „der Arbeitsteilung verfallen ist und es für einen denkenden Menschen, insbesondere für den jungen Menschen, eigentlich unmöglich ist, die Lehren der Theologie mit den Lehren der Wissenschaft zusammenzubringen“ (M. Horkheimer, 1970a, S. 380). Wenn ich recht sehe, hat sich hier jedoch inzwischen ein entscheidender Wandel vollzogen: Die Sinnleere der Wissenschaft, genauer: die abgespaltene Rationalität einer Wissenschaft, deren negative Konsequenzen in Kriegstechnologie und Umweltkatastrophen mit Händen zu greifen sind, lässt ein Bedürfnis nach alternativen Wissenschaftsansätzen entstehen, die auch emotionale und soziale Bedürfnisse berücksichtigen und „ganzheitliche“ Heilung versprechen. Die Grenzen zwischen Wissenschaft, praktischer Psychologie und spirituellen Bedürfnissen werden fließend, wie sich z.B. an der neuen Konjunktur der Anthroposophie R. Steiners, an der Verdrängung von Sigmund Freud durch C.G. Jung auf dem Markt für Psycho-Literatur oder an der Einrichtung von Esoterik-Abteilungen in fast allen größeren Buchläden ablesen lässt. In der „neuen“ Spiritualität zeigt sich eine wachsende Tendenz zur wissenschaftlich verbrämten Irrationalität; „kritisches, desillusionierendes Denken“, auf dem Fromm gerade im Kontext seiner Vorstellungen von „well-being“ und spirituell vertiefter Lebensführung besteht (vgl. E. Fromm, 1989a, S. 86), ist dabei nicht mehr gefragt.

Was speziell jene Richtung der Esoterik-Welle betrifft, nach der Schamanismus, Astrologie, Seelenwanderungslehre, Hexenglaube und Okkultismus neuerdings als seriöse Beschäftigung gelten sollen, seien hier einige Passagen aus Adornos *Minima moralia* zitiert, in denen der Zusammenhang mit undurchschauten gesellschaftlichen Zwängen auf schlagende Weise entlarvt wird:

Die Neigung zum Okkultismus ist ein Symptom der Rückbildung des Bewusstseins. Es hat die Kraft verloren, das Unbedingte zu denken und das Bedingte zu ertragen. Anstatt beides, nach Einheit und Differenz, in der Arbeit des Begriffs zu bestimmen, vermischt es beides unterschiedslos. (...) 'Ich glaube an Astrologie, weil ich nicht an Gott glaube', antwortete ein Befragter in einer amerikanischen sozialpsychologischen Untersuchung. Die rechtsprechende Vernunft, die zum Begriff des einen Gottes sich erhoben hatte, scheint in dessen Sturz hineingerissen. Geist dissoziiert sich in Geister und büßt darüber die Fähigkeit ein zu erkennen, dass es jene nicht gibt. Die verschleierte Unheilstendenz der Gesellschaft narrt ihre Opfer in falscher Offenbarung, im halluzinierten Phänomen. (...) Die Regression auf magisches Denken unterm Spätkapitalismus assimiliert es an spätkapitalistische Formen. (...) [106]

Die großen Religionen haben entweder, wie die jüdische, die Rettung der Toten nach dem Bilderverbot mit Schweigen bedacht, oder die Auferstehung des Fleisches gelehrt. Sie haben ihren Ernst an der Untrennbarkeit des Geistigen und Leiblichen. (...) Den Okkulten, die sich für den Gedanken der Auferstehung zu gut sind und die eigentlich Rettung gar nicht wollen, ist das zu grob. (...) Reinlich soll die Seele aus dem Staub sich machen, um in lichterem Regionen ihre eifrige Tätigkeit stracks an der Stelle fortzusetzen, an der sie unterbrochen ward. (...)

Das zetert über Materialismus. Aber den Astralleib wollen sie wiegen. Die Objekte



ihres Interesses sollen zugleich die Möglichkeit von Erfahrung übersteigen und erfahren werden. Es soll streng wissenschaftlich zugehen; je größer der Humbug, desto sorgfältiger die Versuchsanordnung. Die Wichtigtuerei wissenschaftlicher Kontrolle wird ad absurdum geführt, wo es nichts zu kontrollieren gibt. Die gleiche rationalistische und empiristische Apparatur, die den Geistern den Garaus gemacht hat, wird angedreht, um sie denen wieder aufzudrängen, die der eigenen ratio nicht mehr trauen (...) (Th.W. Adorno, 1964, S. 323ff.).

Diesen kritischen Bemerkungen würde vermutlich auch Fromm nicht widersprechen. Auch er wendet sich gegen Aberglauben, ganz gleich in welcher Form, und kritisiert, dass die meisten von den „neuen“ spirituellen Bewegungen (z.B. die Transzendente Meditation) geschickt getarnte Geschäftemacherei und damit Teil jenes kapitalistischen Verwertungsprozesses bleiben, dem sie gerade zu entfliehen trachten. Indem der New-Age-Jünger der Spannung zwischen seinem Bedürfnis nach persönlichem Sinn und der sozialen Wirklichkeit, die dieses Bedürfnis frustriert, durch Flucht zu den Sternen oder in ein scheinbar greifbar werdendes Jenseits zu entgehen sucht, bleibt er umso fester an die diesseitige Wirklichkeit gekettet, ohne es zu durchschauen.

Was zwischen Erich Fromm und der Frankfurter Schule als Differenz bestehen bleibt, ist ein relativer Optimismus hinsichtlich der Erreichbarkeit von Glück, Sinn und Mit-sich-im-Reinsein (so möchte ich „well-being“ übersetzen) *in* der sozialen Wirklichkeit. Dies äußert sich darin, dass er glaubt, auch in einer Gesellschaft, die unter dem kapitalistischen Tauschprinzip steht und von Entfremdung und nekrophilen Tendenzen durchzogen ist, seien Liebe, produktives Leben, persönliches Wachstum und „Befreiung des Menschen zu sich selbst“ möglich (vgl. E. Fromm 1956a, *GA IX*, S. 517f.; 1989a, S. 85ff.). Dieses Ziel, das mit dem der humanistischen Religion zusammenfällt, zu erreichen, erfordert jedoch Anstrengung, Verzicht und Selbstdisziplin; in diesem Sinne sucht Fromm auch die östliche Meditationspraxis in die humanistische Psychoanalyse zu integrieren. Es ist dagegen aus der Perspektive Fromms und der humanistischen Auffassung von Religion ein Irrweg, wenn man begierig nur nach dem jeweils Neuesten greift, was der Psycho- und Weltanschauungsmarkt anzubieten hat.

Ich möchte auch hier abschließend einige Thesen formulieren, um das Verhältnis von Kritischer Theorie und Religion zu charakterisieren:

1. Die Kritische Theorie geht von einem Spannungsverhältnis zwischen positiver, institutionalisierter Religion mit Dogmen, Riten und kirchlicher Organisation einerseits, Religiosität als kritischem Ferment im philosophischen, [107] psychologischen oder sozialwissenschaftlichen Denken andererseits aus. Während die historisch-gesellschaftlichen Erscheinungsformen der Religion ideologiekritisch unter die Lupe genommen werden und so, oberflächlich betrachtet, die Religionskritik in der Kritischen Theorie dominiert, tritt ihr eigenes religiöses Motiv meist nur indirekt in Erscheinung: Es steht „hinter“ den konkreten Einzelanalysen als dialektisches Spannungsverhältnis von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, Glaube und Skepsis, Sehnsucht nach Erlösung und Leiden an der Entfremdung, Entlarvung von Verfallserscheinungen und Utopie eines besseren Lebens.



2. Als Erbe des Judentums übernimmt die Kritische Theorie einen teils offenen, teils uneingestandenem Messianismus, der sich auf die konkrete menschliche Existenz und deren historisch-gesellschaftliche Verwirklichungsbedingungen richtet. Religion bezieht sich auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft und Geschichte, nicht auf einen transzendenten Gott und nicht auf die Beziehung zwischen isolierten Individuen und dem Kosmos; letzteres unterscheidet die Religiosität der Kritischen Theorie von der Spiritualität der New-Age-Bewegung, die aus der Perspektive der Kritischen Theorie als ein nicht gelingender Versuch des Eskapismus zu bewerten ist.
3. Neben dem Messianismus ist das Bilderverbot (Ex. 20,4) als ein Kernstück jüdischer religiöser Tradition in der Kritischen Theorie zu nennen; es verbietet, die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (Horkheimer) in konkreten Utopien auszumalen. In der Stringenz, mit der das Bilderverbot eingehalten wird, zeigen sich allerdings gravierende Unterschiede: von der negativen Haltung Adornos, der jeden inhaltlichen Ansatz, den Zustand des Andersseins in Psychologie oder Gesellschaftstheorie positiv zu beschreiben, konsequent denunziert, reicht der Bogen bis hin zu Fromm, der sich nicht scheut, „Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft“ zu definieren und konkrete Ziele für die gewünschte Veränderung von Mensch und Gesellschaft anzugeben (vgl. E. Fromm, 1986a, S. 398ff.).
4. Folgt man dem Religionsverständnis der Kritischen Theorie, so sind alle Versuche zu kritisieren, die das Spannungsverhältnis zwischen Erlösungshoffnung und Skepsis bis hin zum radikalen Zweifel in Heilsgewissheit aufzulösen bestrebt sind oder – wie es im New-Age-Denken und in der Esoterik der Fall ist – die gesellschaftlichen Verwirklichungsbedingungen des Menschseins durch Rekurs auf magische und okkultistische Praktiken zu überspringen suchen. Nicht betroffen von dieser Kritik ist die Möglichkeit von Selbstbesinnung und Meditation, wie sie allen großen Weltreligionen eigen ist; jedoch sollte man sich hüten, die „Einsicht in die eigene Natur, Verwirklichung von Freiheit, Glück und Liebe, Freisetzung von Energie und Erlösung von geistigem und körperlichem Siechtum“, nach Fromm (1960a, GA VI, S. 341) gleichermaßen Ziele von Zen und humanistischer Psychoanalyse, im Sinne einer quietistischen Haltung zu interpretieren, so als wäre es möglich, im Erreichen dieser Ziele zur Ruhe zu kommen. Entscheidend bleibt vielmehr Religion als Suchbewegung; das Erreichen des Ziels ist Utopie. [108]

Literatur

- Adorno, Th.VV., 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 8*, Frankfurt/M. 1972, S. 42-85.
- 1964: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1964. Baumann, K., 1933: Autarkie und Planwirtschaft. In: *Ztschr. f. Sozialforschung*, 2.Jg. (1933), S. 79-103.
- Benjamin, W., 1977: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt/M. 1977.
- Bloch, E. 1918: *Geist der Utopie*. Erste Fassung. Faksimilierter Nachdruck Frankfurt/M. 1985.
- Bonß, W., Honneth, A. (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik*. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt/M. 1982.
- Capra, F. 1986: *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. Erw. Ausg. Bern-München-Wien 1986.
- Fromm, E.: *Gesamtausgabe*, hrsg. v. R. Funk, Stuttgart 1980/81 bzw. München 1989 (GA).
- 1930a: *Die Entwicklung des Christusdogmas*. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- Religion. *GA VI*, S. 11-68.
- 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom)*. *GA I*; S. 215-392.
 - 1951a: *Märchen, Mythen. Träume*. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen (*The Forgotten Language*). *GA IX*, S. 169-309.
 - 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society)*. *GA IV*, S. 1-254.
 - 1956a: *Die Kunst des Liebendens (The Art of Loving)*. *GA IX*, S. 437-518.
 - 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen-Buddhism)*. *GA VI*, S. 301-358.
 - 1960b: *Den Vorrang hat der Mensch*. Ein sozialistisches Manifest und Programm (*Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program*). *GA V*, S. 19-41.
 - 1961a: *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik (May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy)*. *GA V*, S. 43-197.
 - Wölb: *Das Menschenbild bei Marx (Marx's Concept of Man)*. *GA V*, S. 335-393.
 - 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott*. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (*You Shall Be as Gods*). *GA VI*, S. 83-226.
 - 1966c: *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (The Psychological Aspects of the Guaranteed Income)*. *GA V*, S. 309-316.
 - 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructive-ness)*. *GA VII*.
 - 1976a: *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (*To Have or to Be?*). *GA II*, S. 269-414.
 - 1989: *Vom Haben zum Sein*. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1*. Weinheim-Basel 1989.
 - 1990a: *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten*. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. 3*, Weinheim-Basel 1990.
- Funk, R., 1980: Zu Leben und Werk Erich Fromms. In: *Erich Fromm Gesamtausgabe*, hrsg. v. R. Funk, *Bd. I*, S. IX-XXXIV.
- 1983: *Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1983.
- Grossmann, H., 1932: Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem. In: *Ztschr. f. Sozialforschung*, Bd. 1 (1932), S. 55-84.
- Habermas, J., 1961: Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/M. 1971, S. 37-66.
- 1968b: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt/M. 1968.
 - , Luhmann, N., 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die [109] Systemforschung?* Frankfurt/M. 1971.
 - 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde.* Frankfurt/M. 1981.
- Horkheimer, M. [Heinrich Regius], 1934: *Dämmerung*. Notizen in Deutschland. In: Ders.: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*. Hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M. 1974, S. 224-354.
- , Adorno, Th.W., 1947: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 5*, Frankfurt/M. 1987, S. 11-290.
 - 1970: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt/M. 1985, S. 385-404.
 - 1970a: *Verwaltete Welt* [Gespräch mit Otmar Hersche]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 7*. Frankfurt/M. 1985, S. 363-384.
 - 1985: *Gesammelte Schriften. Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1985.
- Jay, M. 1973: *Dialektische Phantasie*. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950 (*The Dialectical Imagination*). Frankfurt/M. 1976.
- Jonas, H., 1984: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984.
- Löwenthal, L., 1980: *Mitmachen wollte ich nie*. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt/M. 1980.
- 1984: *Judentum und deutscher Geist*. In: Ders.: *Schriften Bd. 4*. Hrsg. v. H. Dubiel, Frankfurt/M. 1984, S. 9-56.
- Mandelbaum, K., Meyer, G. 1934: Zur Theorie der Planwirtschaft, in: *Ztschr. f. Sozialforschung*, Bd. 3 (1934), S.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

228-262.

- Marcuse, H., 1958: *Die Gesellschaftslehre des Sowjetischen Marxismus (Soviet Marxism: A Critical Analysis)*. Neuwied-Berlin 1964.
- 1964: *Der eindimensionale Mensch*. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (*The One-Dimensional Man*). Darmstadt 1988.
- 1969: *Versuch über die Befreiung (An Essay on Liberation)*. Frankfurt/M. 1969.
- 1977: Gespräch mit J. Habermas u.a., in: Habermas, J.: *Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausg.*, Frankfurt/M. 1987, S. 265-318.
- Matthes, J., 1967: *Religion und Gesellschaft*. Einführung in die Religionssoziologie I. Reinbek 1967.
- Marx, K., 1965: *Das Kapital*. Kritik der Politischen Ökonomie. Ausgewählt u. eingeleitet v. B. Kautsky. Stuttgart 1965.
- Meadows, D. u. D., Zahn, E., Milling, P., 1973: *Die Grenzen des Wachstums (The Limits to Growth)*. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Reinbek 1973.
- Mesarovic, M., Pestel, E., 1974: *Menschheit am Wendepunkt. 2*. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage. Reinbek 1974.
- Pollock, F., 1929: *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*. Leipzig 1929.
- 1932: Die Gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung. In: *Ztschr. f. Sozialforschung, Bd. 1 (1932)*, S. 8-27.
- v. Reijen, W., Schmid Noerr, G. (Hrsg.), 1988: *Grand Hotel Abgrund*. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule. Hamburg 1988.
- Rohrmoser, G. 1970: *Das Elend der Kritischen Theorie*. Freiburg/Br. 1970.
- Schaeffer, M., Bachmann, A. (Hrsg.): *Neues Bewusstsein – neues Leben*. Bausteine für eine menschliche Welt. München 1988.
- Schelsky, H., 1975: *Die Arbeit tun die andern*. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Köln-Opladen 1975.
- Schumacher, E.F., 1973: *Die Rückkehr zum menschlichen Maß*. Alternativen für Wirtschaft und Technik (*Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*). Reinbek 1977.
- Wiggershaus, R., 1986: *Die Frankfurter Schule*. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München-Wien 1986.



Erich Fromm, Feminism, and the Frankfurt School

Douglas Kellner

Erich Fromm is one of the few members of the Frankfurt School who seriously engaged himself with theorizing the problems of gender and the differences between men and women. In certain ways, Fromm anticipated later attempts to produce a feminist Marxism and poststructuralist analyses of the socially constructed nature of gender. Yet Fromm's gender analysis was highly uneven and even contradictory, pointing to the difficulties in the subject matter and perhaps the difficulty in overcoming dominant male perspectives in analyzing the highly charged and conflicted issues of gender and sexuality. In this paper¹, I shall accordingly sort out the various analyses of gender in Fromm's work and shall point to both his anticipations of contemporary feminist perspectives and the moments of sexism and essentialism in his texts.²

Bringing up the question of Fromm and Critical Theory raises a whole array of questions concerning the relation of Fromm to the Institute for Social Research, his break with the Institute, their later polemics, and the ensuing discussions of the relations between Fromm and Critical Theory which have been largely critical and dismissive of Fromm.³ Against the

¹ This paper was first delivered at International interdisciplinary Symposium on Erich Fromm and the Frankfurt School in Stuttgart-Hohenheim on May 31-June 2, 1991 and I am grateful to a number of people for critical comments that helped with its reformulation. In particular, I am grateful to Rainer Funk for providing suggestions concerning Fromm's theory of gender as well as material on the topic from the Erich Fromm archives. I am also thankful to Daniel Burston for comments on my paper and for providing me with an unpublished paper „Fromm's Sexual Politics“ and his book *The Legacy of Erich Fromm* (1991). Finally, I would like to thank Renate Hoffman-Korth and Barbara Brick for stimulating discussions concerning the politics of gender, and Steve Bronner and Bernard Görlich for penetrating discussions of Fromm and the Frankfurt School.

² My reflections in this article were first developed as a paper on Patricia Mills' book *Women, Nature and Psyche* (1987) delivered at the annual meeting of the Society for Existential and Phenomenological Philosophy at Northwestern University in 1988. Mills develops a sharp feminist critique of Hegel, Marx, Freud, and the Critical Theory of the Frankfurt School while carrying out discussions of the ways that Critical Theory does and does not provide adequate perspectives for contemporary feminism. The thrust of Mills' critique is that the Frankfurt School theorists represent and analyze women's situation from a male point-of-view and exclude the specificity of women's experience from their theoretical positions, while privileging male self-development, male relations (to father, mother, siblings, and others), and male experience and subjectivity over women's self-development, relations, experience, and subjectivity. This leads Mills to present (counter) analyses of motherhood, sisterhood, women's self-development and sexuality, and relations to supplement the exclusion of women from male theory. In this paper, I shall suggest that perhaps Fromm, despite his limitations, is the critical theorist who went furthest in developing Marxist-feminist perspectives for Critical Theory. For my interpretation of Critical Theory, see Kellner 1989a.

³ The Left's position toward Fromm has been largely polemical. See Marcuse 1955; Jacoby 1974; and the discussion in Burston 1991 who defends Fromm against Marcusean attacks. For an earlier defense of Fromm, see Rickert 1986 who attempts to revise prevailing Left dismissals of Fromm as an idealist, revisionist, and worse by



tendency to reject Fromm out of hand, I would argue that a re-evaluation of his work is overdue and that, in particular, re-reading of some of his 1930s essays—when he was closely involved in the projects of the Institute for Social Research—combined with reading of his later analyses of gender and aggression could contribute to a possible synthesis of Critical Theory and feminism. More specifically, his essays on matriarchy contain some provocative perspectives on the question of patriarchy and male domination that project positive views of women and matricentric qualities, thus overcoming the more patricentric perspectives of some of his Frankfurt School colleagues. Moreover, Fromm was the first critical theorist to raise the question of gender and sexual difference and made many important contributions to theorizing the family, patriarchy, and the oppression of women in contemporary societies. [111]

Marxism – Psychoanalysis – Feminism: Fromm’s Early Synthesis

One of the distinctive features of Critical Theory is their synthesis of Marx and Freud aimed at producing a theory of the psychological mediations between psyche and society ignored by traditional Marxism.⁴ The key theoretical essays outlining the Institute’s materialist social psychology were published in the *Zeitschrift für Sozialforschung* by Erich Fromm. Fromm was a practicing psychoanalyst who also received a University position as lecturer in the Institute for Psychoanalysis at the University of Frankfurt; he was interested as well in Marxism and sociology, and joined the Institute as their psychology expert in 1929.⁵ Fromm was one of the first to synthesize Marx and Freud in order to develop a Marxian social psychology, and many of the other members of the Institute were to attempt similar syntheses, though the precise mixture and interpretations of Freud and Marx were often quite different.

Fromm sketches the basic outline of his project in his article „The Method and Function of an Analytic Social Psychology“ subtitled „Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism“ (Fromm [1932a] 1970). He begins by discussing the basic principles of psychoanalysis, and then indicates why he thinks Freud’s theory, properly interpreted and reconstructed, is compatible with historical materialism. For Fromm, psychoanalysis is a materialist psychology which analyzes instinctual drives and needs as the motive forces for human behavior. It carries out an inventory of the basic instincts and dissects the unconscious forces and mechanisms that sometimes control human behavior. Psychoanalysis also analyzes the influence of specific life experiences on the inherited instinctual constitution. Thus, in Fromm’s view, Freud’s theory is

valorizing his positive contributions to radical social theory and by defending Fromm against critiques by Marcuse, Adorno, Jacoby, and others. Unfortunately, Rickert’s project of revalorizing Fromm was cut short by his untimely death.

⁴ On the project of developing a synthesis of Marx and Freud, see Jay 1973; Jacoby 1974; and the two-volume anthology *Marxismus, Psychoanalyse, Sex-Pol* (Frankfurt: Fisher, 1970) which highlights the role of Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich, and the Critical Theorists as early adherents of the attempt to develop a Freud-Marxism. This project was later taken up by French theorists such as Lyotard, Deleuze, Guattari, and the early Baudrillard. On this project, see Kellner 1989b and Best and Kellner 1991.

⁵ On Fromm’s life and work, see Funk 1982 and 1983 and Burston 1991.



„exquisitely historical: it seeks to understand the drive structure through the understanding of life history“ (Fromm [1932a] 1970, p. 139).

The key conception of psychoanalysis for Fromm is the „active and passive adaptation of the biological apparatus, the instincts, to social reality“ (Fromm [1932a] 1970, p. 141). Psychoanalysis is especially valuable for social psychology in that it seeks „to discover the hidden sources of the obviously irrational behavior patterns in societal life—in religion, custom, politics, and education“ (Fromm [1932a] 1970, p. 141). Fromm therefore believes that an „analytical social psychology“ is thoroughly compatible with historical materialism since both are materialist sciences which „do not start from ‘ideas’ but from earthly life and needs. They are particularly close in their appraisal of consciousness, which is seen by both as less the driving force behind human behavior than the reflection of other hidden forces“ (Fromm [1932a] 1970, p. 142). Although historical materialism tends to assume the primacy of economic forces and interests in individual and social life, while the psychoanalytic focus is on instinctual and psychological forces, Fromm believes that they can be fruitfully synthesized. In particular, he believes that an analytical social psychology can study the ways that socio-economic structure influences and shapes the instinctual apparatus of both individuals and groups.

The psychoanalytic emphasis on the primacy of the family in human development can also be given a historical materialist twist, Fromm believes. Since „the family is the medium through which the society or the social class stamps [112] its specific structure on the child,“ analysis of the family and socialization processes can indicate how society reproduces its class structure and imposes its ideologies and practices on individuals. Psychoanalytic theories, Fromm suggested, which abstract from study of the ways that a given society socialized its members into accepting and reproducing a specific social structure, tend to take bourgeois society as a norm and to illicitly universalize its findings. Historical materialism provides a corrective to these errors by stressing the intrinsically historical nature of all social formations, institutions, practices, and human life.

Fromm’s essay is primarily programmatic and does not specify in great detail *how* capitalist-bourgeois society reproduces its structures within its members. Rather he is concerned to outline a research program and to argue for the compatibility of psychoanalysis and Marxism proposing that psychoanalysis „can enrich the overall conception of historical materialism on one specific point. It can provide a more comprehensive knowledge of one of the factors that is operative in the social process: the nature of man himself“ (Fromm [1932a] 1970, p. 154). For Fromm, natural instincts are part of the base (*Unterbau*) of society, and he believes that our understanding of human behavior and social processes will be enriched by reciprocal knowledge of how society molds and adapts instincts to its structures, and how human beings shape and change their environments to meet their needs. „In certain fundamental respects, the instinctual apparatus itself is a biological given; but it is highly modifiable. The role of primary formative factors goes to the economic conditions. The family is the essential medium through which the economic situation exerts its formative influence on the individual’s psyche. The task of social psychology is to explain the shared, socially relevant, psychic attitudes and ideologies—and their unconscious roots in particular—in terms



of the influence of economic conditions on libido strivings“ (Fromm [1932a] 1970, p. 149).

Fromm also suggests that psychoanalysis can help explain how the socio-economic interests and structures are transformed into ideologies, as well as how ideologies shape and influence human thought and behavior. Such a merger of Marx and Freud will immeasurably enrich materialist social theory, in Fromm's view, by providing analysis of the mediations through which psyche and society interact and reciprocally shape each other. Every society, he claims, has its own libidinal structure and its processes whereby authority is reproduced in human thought and behavior. An analytical social psychology must thus be deeply empirical to explain how domination and submission take place in specific societies in order to provide understanding of how social and psychological change is possible.

In an essay from the same period, „Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology,“ Fromm applies his analytic social psychology to an investigation of how bourgeois society forms dominant character types which reproduce social structure and submit to social authority. A theory of social character would be central to Fromm's work, though in this essay he assumes in rather orthodox Freudian fashion that the „general basis of psychoanalytic characterology is to view certain character traits as sublimations or reaction formations of certain instinctual drives that are sexual in nature“ [114] (Fromm [1932b] 1970, pp. 164-165). Fromm then discusses Freud's theory of oral, anal, and genital characters, and how specific social structures produce and reward certain types of character traits while eliminating others. In particular, drawing on Werner Sombart's study of the „bourgeois“ and on Benjamin Franklin's diaries, Fromm discusses how bourgeois society produced a character structure in which duty, parsimoniousness, discipline, thrift, and so on became dominant traits of the bourgeois character structure while love, sensual pleasure, charity, and kindness were devalued.

Anticipating later Institute studies of the changes within personality in contemporary capitalism, Fromm writes of developments of character structure under monopoly capitalism and suggests: „It is clear that the typical character traits of the bourgeois of the nineteenth century gradually disappeared, as the classic type of the self-made, independent entrepreneur, who is both the owner and the manager of his own business, was disappearing. The character traits of the earlier business man became more of a handicap than a help to the new type of capitalist. A description and analysis of the latter's psyche in present-day capitalism is another task that should be undertaken by psychoanalytic social psychology“ (Fromm [1932b] 1970, p. 185).

Fromm would later (1947; 1955) describe in detail the dominant character types within contemporary capitalist societies. One of the most interesting of his attempts in the early 1930s, however, to develop a materialist social psychology is found in his study of Johann Jacob Bachofen's theory of matriarchy in an article „The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology“ (Fromm [1934] 1970).⁶ Fromm indicates how Bachofen's

⁶ In presenting Fromm's interpretation of Bachofen, I am aware of the fierce debates within contemporary feminism and anthropology concerning the nature, history, and normative consequences of the theory of matriarchy and would merely propose taking Fromm's analysis as a conceptual myth which illuminates certain aspects of the history of gender and which proposes certain normative ideals for the present; I shall also make



study had been appropriated both by socialist thinkers such as Engels and Bebel as well as by conservative thinkers. After criticizing the conservative version of the theory of matriarchy, Fromm suggests how it can be appropriated by progressive thought. To begin, Bachofen provides insights, Fromm believes, into how woman's nature develops from social practices; specifically, how the activity of mothering produces certain nurturing, maternal character traits associated with women, thus anticipating recent feminist theories of mothering (see Chodorow 1978).

In Fromm's analysis of matriarchy, he emphasizes the positive qualities of women and the negative qualities of patriarchy, thus providing a link between feminist theory and Critical Theory. Moreover, Fromm suggests that Bachofen's theory of the matriarchal society reveals „a close kinship with the ideals of socialism. For example, concern for man's material welfare and earthly happiness is presented as one of the central ideas of matriarchal society. On other points, too, the reality of matriarchal society as described by Bachofen is closely akin to socialist ideals and goals and directly opposed to romantic and reactionary aims. According to Bachofen, matriarchal society was a primeval democracy where sexuality is free of christian depreciation, where maternal love and compassion are the dominant moral principles, where injury to one's fellowman is the gravest sin, and where private property does not yet exist“ (Fromm [1934] 1970, pp. 118-119). For Fromm, the crucial question concerning the theory of matriarchy is not whether or not a matriarchal society as described by Bachofen actually existed or not. Rather, the theory of matriarchy represents [115] a certain set of institutions, attitudes, and values opposed to capitalist patriarchal society, and for this reason won wide approval „from those socialists who sought, not reform, but a thoroughgoing change of society's social and psychic structure“ (Fromm [1934] 1970, p. 120).

One could thus read Fromm's essay on Bachofen as an anticipation of a synthesis between Marxism and feminism and thus the first attempt to develop a feminist dimension within Critical Theory. For instance, in discussion of the transition from matriarchy to patriarchy, Fromm suggests some of the ways that the patriarchal social structure „is closely bound up with the class character of present-day society.... The patriarchal family is one of the most important loci for producing the psychic attitudes that operate to maintain the stability of class society.“ (Fromm [1934] 1970, p. 124). In his view, a „patricentric complex“ develops in bourgeois society which includes „affective dependence on fatherly authority, involving a mixture of anxiety, love and hate; identification with paternal authority vis-à-vis weaker ones; a strong and strict superego whose principle is that duty is more important than happiness; guilt feelings, reproduced over and over again by the discrepancy between the demands of the superego and those of reality, whose effect is to keep people docile to authority. It is this psycho-social condition that explains why the family is almost universally regarded as the foundation (or at least one of the important supports) of society“ (Fromm [1934] 1970, p. 124).

some critical comments concerning Fromm's appropriation of Bachofen below. For some contemporary interpretations and debates on Bachofen, see the essays collected in Heinrich 198X. Walter Benjamin also wrote a highly complementary essay on Bachofen; see Benjamin 1980, pp. 219ff. where he notes Fromm's contribution to explicating Bachofen's legacy (p. 231).



In a patricentric society, one's relation to the father is central. Going beyond Freud's theory of the Oedipus complex which also ascribes the father-son relationship primary importance in psychological development, Fromm inventories various ways in which paternal authority is introjected in socialization processes, and the ways that such processes reproduce the values of capitalism and bourgeois society. Fromm then contrasts children's relations with their mother and the matricentric values involved in this relation. While relation to one's father is often conditional on one's behavior, success, and ability to fulfill his expectations, there is an unconditional element to mother love and less rigid introjection of values, guilt, and needs to succeed to win love:

Summing up, we can say that the patricentric individual—and society—is characterized by a complex of traits in which the following are predominant: a strict superego, guilt feelings, docile love for paternal authority, desire and pleasure at dominating weaker people, acceptance of suffering as a punishment for one's own guilt, and a damaged capacity for happiness. The matricentric complex, by contrast, is characterized by a feeling of optimistic trust in mother's unconditional love, far fewer guilt feelings, a far weaker superego, and a greater capacity for pleasure and happiness. Along with these traits there also develops the ideal of motherly compassion and love for the weak and others in need of help (Fromm [1934] 1970, p. 131).

Anticipating current feminist theories of mothering, Fromm positively valorizes female / matricentric qualities and values, while criticizing male / patricentric values and qualities. After a historical sketch of the association of matricentric culture with the Middle Ages and Catholicism, and patricentric culture with the bourgeoisie, capitalism, and Protestantism, Fromm concludes that: „the real, full-fledged representative of the new matricentric tendencies proved to be the class whose motive for total dedication to work was prompted basically by economic considerations rather than by an internalized compunction: the working class. This same emotional structure provided one of the conditions for the effective influence of Marxist socialism on the working class—in so far as its influence depended on the specific nature of their drive structure“ (Fromm [1934] 1970, p. 134).

In Fromm's reading, Bachofen points out the relativity of existing societal relationships and institutions such as marriage, monogamy, private property, and other bourgeois social forms. Fromm suggests that such views on the social constructedness of social arrangements should „be welcomed by a theory and political activity that advocated a fundamental change of the existing social structure“ (Fromm [1932] 1970, p. 123). There were other political reasons as well why such a theory could appeal to progressives: „Aside from the fact that the theory of matriarchy underlined the relativity of the bourgeois social structure, its very special content could not but win the sympathy of Marxists. First of all, it had discovered a period when woman had been the authority and focal point of society, rather than the slave of man and an object for barter; this lent important support to the struggle for woman's political and social emancipation. The great battle of the eighteenth century had to be picked up afresh by those who were fighting for a classless society“ (Fromm [1932] 1970, p. 123).



Fromm concludes the study by pointing to compatibilities between the matricentric tendencies and Marxism—and thus between Marxism and feminism:

„The psychic basis of the Marxist social program was predominantly the matricentric complex. Marxism is the idea that if the productive capabilities of the economy were organized rationally, every person would be provided with a sufficient supply of the goods he needed—no matter what his role in the production process was; furthermore, all this could be done with far less work on the part of each individual than had been necessary up to now, and finally, every human being has an unconditional right to happiness in life, and this happiness basically resides in the ‘harmonious unfolding of one’s personality’—all these ideas were the rational, scientific expression of ideas that could only be expressed in fantasy under earlier economic conditions: Mother Earth gives all her children what they need, without regard for their merits“ (Fromm [1934] 1970, p. 134-135).

While one might contest Fromm’s equation of matricentric culture with Marxian socialism, it is interesting to note his concern for the emancipation of women and his attacks on patriarchy. One also notes in the article his concern, shared by other key members of the Frankfurt School, for sensual gratification and happiness. He believes that Bachofen’s emphasis on „material happiness on earth“ and „social hedonism“ in his theory of matriarchy helps explain its appeal to socialist thinkers (Fromm [1934] 1970, p. 125), and underlines Fromm’s own commitment to material happiness and sensual gratification in a discussion of how sexuality „offers one of the most elementary and powerful opportunities for satisfaction and happiness“ (Fromm [1934] 1970, p. 126).

While Fromm provides a positive analysis of the matricentric principles valorized by Bachofen and a critique of patriarchal values, it is not certain that his use of the myth of matriarchy is the best conceptual device to valorize the [117] qualities of women. There is widespread skepticism today whether matriarchical societies actually existed and Bachofen’s romanticization of mothering and matricentric values creates a prescribed normative role for women to fulfill, thus restricting their freedom to choose modes of existence at variance with social norms. Many women today are trying to escape from their definition as mothers which the matriarchy myth uses to define women’s essential functions. There are also questions concerning the anthropological and ideological value of Bachofen’s work that need to be thought through.

Perhaps, however, it is Fromm’s 1930s work on authority and the family that is more valuable for contemporary feminism than his reflections on Bachofen and matriarchy. Fromm played a key role in carrying through a multi-disciplinary inquiry into the connections between family and authority which is the most substantial research project undertaken by the Institute for Social Research in the 1930s. The results of a five-year study were published in a two-volume „research report“ *Studien über Autorität und Familie* (Fromm, Horkheimer, et. al. 1936). The first section consisted of three theoretical studies by Horkheimer, Fromm, and Marcuse and was edited by Horkheimer; the second part was edited by Fromm and consisted



of studies of socialization in different classes with special studies of sexual education, socialization of youth, and socialization in unemployed families; the third part edited by Löwenthal consisted of individual studies of a variety of topics in the area of family and authority in different countries.

In his theoretical essay, Erich Fromm attempted to provide conceptual tools to analyze the relations between authority and the family. He and his colleagues sought to specify „the psychological impulses which cause people to submit to authority, and which make this submission pleasurable without regard to the nature of the commands“ (Fromm 1936, p. 908). Fromm claims that the Freudian theory provides „by far the best approach for the understanding of the psychic dynamics of authority,“ and uses the Freudian categories of the ego, super-ego, and sado-masochism to elucidate the mechanisms of authority and submission.

Following Freud, Fromm presents the super-ego as the internalization of social authority,

„and specifically of the father in the patriarchal family of modern times. Since the outer authority is internalized, the individual obeys its commands and prohibitions, not only because of real fear of external punishment, but also because of fear of that inner censor which he has created within himself. While the super-ego owes its existence to an internalization of authority, this existence is constantly reenforced by a projection of the super-ego upon the representatives of authority. The latter are endowed with the qualities of the super-ego, its morality, its wisdom and strength, in a manner largely independent of the realities of the case. In this way, these authorities become better and better adapted to further internalization and better suited to their role of bearers of the super-ego. In this manner a continuous circuit is established. The super-ego-authority relationship is hence dialectical“ (Fromm 1936, p. 908).

Fromm then describes how the family is the key institution in the production of the super-ego and how development of a strong super-ego facilitates repression [118] of rebellious impulses. Weak egos submit to super-ego authority, thus Fromm calls for the production of a stronger ego that will make possible more independent thought and action. This is particularly urgent since he believed that people’s egos were becoming so weak that „the masochistic character“ appears almost „normal.“ „Character“ for Fromm refers to specific personality structures which result from repression and sublimation of instinctual drives, reaction formations, and socialization processes. Social character refers to dominant character structures in different societies. The masochistic character, Fromm believes, is closely bound up with sadism. Fromm’s main emphasis in his essay is on the sado-masochistic character which he believes is becoming a major part of the psychic apparatus of authoritarian societies. A sado-masochistic character submits to dominant authorities and higher powers, but in turn lords it over those below him or her in the social hierarchy. The masochistic character derives pleasure both from submission to higher authorities and from imposing authority on lower strata. This character type thus helps reproduce social authority and contributes to an increase in social domination and aggression.

Fromm claimed that authoritarian societies produce those needs and satisfactions which in



turn result in sado-masochistic character structures. Likewise, Fromm believed that as economic conditions worsened, social anxiety grew, and while the authority of the father in the family might decline, the power of social authorities often grew, submitting individuals to more direct domination by society. In a concluding discussion of insubordination against authority, Fromm calls for rebellion against irrational authority and development of a strong ego which does not derive pleasure from either subordination or domination, and which is independent of hegemonic social authority yet able to recognize rational authority.

Other Institute members would eventually be more skeptical than Fromm concerning the possibilities of developing independent egos in contemporary capitalist societies, and eventually much more emphasis would be put on the institutions of mass culture and politics in directly socializing individuals (Kellner 1989b). Yet concern with family, authority, and socialization would continue to characterize Fromm's work in the following years. *Escape From Freedom* (Fromm 1941) analyzes the ways that individuals internalized irrational authority during the fascist era and *Man For Himself* and *The Sane Society* (Fromm 1955) analyze how individuals conform to contemporary capitalist and patriarchal societies. The intersection of Marxism, feminism, and psychoanalysis in Fromm's work anticipates certain trends of later feminist theory and provide anticipations of possible syntheses between Critical Theory and feminism. Since analysis of gender is a key aspect of contemporary feminist theory, let us now inquire into what contributions Fromm makes to gender theory and what limitations prevent him from developing a more adequate analysis of the differences between men and women. [119]

Fromm on Gender: Conflicting Models

In essays beginning in the late 1940s until his death, Fromm was the first Critical Theorist to develop perspectives on gender, focusing on theorizing the differences between men and women. His perspectives were constantly changing however, and were strikingly contradictory, testifying to the difficulties of theorizing gender and overcoming dominant ideological prejudices. In a 1943 essay „Sex and Character,“ Fromm takes on the delicate task of characterizing the dominant models of gender and sketching out his own perspectives. He opens by acknowledging the longevity of the project of delineating differences between the sexes, citing Biblical explanations of the essential differences between the sexes, and then points to the highly charged political nature of the endeavor by contrasting liberal Enlightenment positions that there were no innate differences between the sexes with conservative and Romantic claims of essential differences that were used to support male domination and to justify inequality between the sexes (Fromm 1943, p. 21).

Fromm also points to Freud's continuation of conservative perspectives on gender and cites the development of a „culturally oriented“ psychoanalysis which „disputed Freud's findings“ (1943, p. 22). Fromm himself, in this essay, will try to mediate between the positions of biological essentialism and cultural relativism in his analysis of gender difference. Fromm wants to analyze really existing differences between the sexes without valorizing alleged



deficiencies that would justify the domination of one gender by the other. He argues that:

It is the thesis of this paper that certain biological differences result in characterological differences; that such differences are blended with those which are directly produced by social factors; that the latter are much stronger in their effect and can either increase, eliminate or reverse biologically rooted differences; and that eventually characterological differences between the sexes inasmuch as they are not directly determined by culture, never constitute differences in value (Fromm 1943, pp. 22-23).

Fromm begins his analysis of biological sexual difference by pointing to what he considers salient differences between men and women in the sexual act. The male, he argues, must have an erection and retain it during the act until he has an orgasm; to satisfy the woman, he must maintain it until the woman has an orgasm (1943, p. 23). These biological facts, Fromm believes, point to different male and female sexual anxieties. The male has performance anxiety and the fear of failing. „The woman’s vulnerability on the other hand lies in her dependency on the man; the element of insecurity connected with her sexual function lies not in failing but in being ‘left alone,’ in being frustrated, in not having complete control over the process which leads to sexual satisfaction“ (ibid).

This analysis obviously presupposes heterosexual genital intercourse as the model of sexuality and fails to indicate the ways that oral or manual stimulation could produce orgasm, pointing to the rootedness of Fromm’s analysis in the sexual practices of his own milieu. Independent of this rather serious conceptual flaw, however, one sees Fromm attempting to critique patriarchy and to break down the stereotypes of the dominant sexual mythologies of the period. [120] He criticizes Freud’s extreme patriarchal model of sexuality and analysis of sexual difference and argues that both Freud and traditional ideological interpretations of women as essentially vain are contradicted by what Fromm considers attempts of men to prove themselves, „to demonstrate what a good ‘performer’ he is,“ both in the sexual act and other social spheres where men seek reassurance against the fears of sexual failing through competing for prestige in other areas of life (1943, pp. 25f.). Women, on the other hand, are forced to attract men and thus women’s „vanity is essentially a need to attract, and the need to prove to herself that she can attract, is attractive“ (Fromm 1943, p. 27).

Fromm also argues that the social system as a whole encourages male competition and vanity, as well as power and domination over women to assuage fear of ridicule and to gain prestige to combat insecurity. Fromm suggests that in the battle of the sexes the penis is a weapon with which men can sadistically dominate women, though women can ridicule men and even make them impotent: „Man specific hostility is to *overpower*; woman’s is to *undermine*“ (Fromm 1943, p. 28). Thus Fromm tends to privilege culturalist features in eliciting sexual difference, though he argues that biological and cultural differences tend to reinforce each other in contemporary societies. After reversing Freud’s theory of penis envy by pointing to the possibility that men are envious of bearing children, Fromm replays his Bachofen matriarchy analysis (pp. 28-30) and then argues:



These ‘natural’ differences are blended with differences brought about by the specific culture in which people live. In present day culture, for instance, in fact and in ideology, women are dependent on men; the craving for prestige and competitive success is found in men. But the presence of these trends has much less to do with sexual roles than with social roles.... What happens is that cultural patterns and social forms can create characterological trends which run parallel to identical tendencies rooted in entirely difference sources such as sexual differences. If that is the case, the two parallel trends are blended into one, and it seems as if these sources were also one (Fromm 1943, p. 30).

Finally, in „Sex and Character,“ Fromm stressed that individual differences between different people were more fundamental than gender differences, writing: „whatever differences exist between the sexes, they are relatively insignificant in comparison with the characterological differences that are found between persons of the same sex“ (1943, p. 30). The emphasis on the primacy of individual differences and the need for individuals to constitute their own identities would also shape his next major essay on gender.

While Fromm’s 1943 analysis of gender differences came close to biological essentialism, despite his culturalist qualifications, he turned to a more cultural model in the early 1950s, though he continued to try to mediate between naturalist and culturalist notions of gender difference. In „Man-Woman“, an article published in 1951, Fromm opens by stating that: „The relationship between men and women is a relationship between a victorious and a defeated group“ (1951, p. 4). Taking a proto-feminist perspective on sexual domination, Fromm then recapitulates once again his analysis of matriarchy and patriarchy which he uses again to valorize women’s qualities and to critique patriarchy and male [121] domination. This time he does not refer to differences in the sex act as essential, as in „Sex and Character“, but rather points to woman’s function of child-bearing and nurturing as producing tenderness as a social quality characteristic of women. Yet he argues against an extreme culturalist position here arguing that there are crucial differences between men and women, but that these are as much due to biology as to cultural conditions. The focus of his analysis, however, is on those socio-cultural conditions that pattern men and women to use sex to overcome boredom or to prove themselves on the sexual market.

Interestingly, he closes on an agnostic note on the issue of gender in „Man-Woman“, suggesting that we don’t really know the „real differences between men and women“ (Fromm 1943, p. 16). He urges individuals not to seek to live up to any pre-conceived notions of what it is to be a man or a woman, but to cultivate their own individuality and not to be guided in one’s behavior by cultural stereotypes. Such a perspective is significantly different than his biological analysis in „Sex and Character“ and points to genuine openness on the question of gender in Fromm—openness that would often, however, be replaced by a return to essentialism in the following years.

In some ways, Fromm’s major post-War texts—*Man For Himself*, *The Art of Loving*, *The Sane Society*, and *The Anatomy of Human Destructiveness*—constitute a sometimes profound regression behind the gender analysis of some of his earlier texts. His major books either lack discussion of gender or sometimes reproduce cultural commonplaces on the differences



between men and women without any sustained reflection on sexual difference, gender, and relations between men and women. *Man For Himself* (1947), for instance, totally lacks gender analysis. Although Fromm utilizes categories such as temperament and character which lend themselves to gender analysis, he does not undertake any gender differentiation of these categories. And although he discusses a variety of ethical problems, he ignores problems of gender and sexuality in this book. Instead, he focuses throughout on a universal human situation that does not differentiate between the situation of men and women and his humanism does not deal specifically with the oppression of women and the need for their liberation.

In the *The Art of Loving* (1955), Fromm takes up the question of gender neglected in *Man For Himself*, but his analysis degenerates to an appalling extent. The analysis is marked by sexual conservatism and traces of sexism, essentialism, and idealism and mysticism. Although Fromm notes differences between men and women, his analysis is rather superficial. Analyzing the differences between men and women in the sexual act, he turns from his earlier focus on male performance anxiety and female fear of dependence on the male for satisfaction that marked his gender analysis in „Sex and Character“—and that stressed negative and disturbing features of sexual experience—for rather idealist comments on the elements of giving in the sexual act. Thus Fromm erases the antagonism between the sexes that characterized his earlier analysis of sexuality for a more idealist model of giving and union. For Fromm, the man gives the woman his organ and semen and the woman gives too, opening „the gates to her feminine center“ (1956, p. 19). [122]

In this book, Fromm interprets love as the most satisfactory way of resolving the tensions of the human situation and in achieving a fusion and oneness with the other and the world. Fromm would continually argue that Freud did not overemphasize sex, as many revisionists would claim, but that he restricted it to a mechanical, physiological activity of tension and release. This model, Fromm believes, underestimates the importance of sexuality which he sees as an overcoming of separation and the joining of the masculine and feminine poles (Fromm [1956] 1989). For Fromm, sexuality, on this model, is a metaphysical event that grounds human existence in one's opposite pole and is not merely a pleasurable release of tension à la Freud.

For Fromm, the phenomenon of love essentially manifests a desire for union with one's opposite gender and, taking up an essentialist position on love and gender, he claims that love best fulfills the need for union between the masculine and feminine poles (Fromm 1956, pp. 27ff.). Continuing in the essentialist mold, Fromm describes the masculine character „as having the qualities of penetration, guidance, activity, discipline, and adventurousness; the feminine character [is defined] by the qualities of productive receptiveness, protection, realism, endurance, motherliness“ (p. 31). Fromm does qualify this by indicating that: „It must always be kept in mind that in each individual both characteristics are blended but with the preponderance of those appertaining to 'his' or 'her' sex“ (ibid). Yet there is something of a naturalistic essentialism in his views of men and women, for he indicates that homosexuals can never attain the profound union of masculine and feminine in love because they are bonded to the same sex (Fromm 1956, p. 28). Such views indicate that Fromm's perspectives on men



and women are deeply shaped by the prejudices of his cultural milieu and that like other male Critical Theorists he tends to take a heterosexual male point of view in analyzing gender and sexuality (see Mills 1987)..

Fromm does, it is true, criticize Freud's „extreme patriarchalism, which led him to the assumption that sexuality per se is masculine, and thus made him ignore the specific female sexuality“ (1956, p. 30). Yet it is not clear that Fromm himself analyzes „the specific female sexuality,“ though he does analyze „motherly love“ which he contrasts to „brotherly love.“ Curiously, while in his analysis of Bachofen's theory of matriarchy, the matricentric principle represented equality, now it is brotherly love that represents the principle of humanism, the love of all other human beings, and the principles of care, compassion, and responsibility for all human beings in an egalitarian ethic. Motherly love, by contrast, represents instilling the love of life in the child and is essentially altruistic and unselfish, albeit narcissistic (Fromm 1956, pp. 41ff).⁷

It might be interesting to speculate why Fromm provided anticipations of the current feminist stress (in some currents) on mothering and yet failed to explore female sexuality or sexual difference. It might be also interesting to speculate on why Fromm shifted so radically from a feminist and culturalist position on gender in the 1940s and early 1950s to the essentialist and heterosexualist position in the *The Art of Loving*.⁸ His analysis is full of normative prescriptions that legitimate a sexual conservatism, as when he writes: „Love should be essentially an act of will, of a decision to commit my life completely to that of one [123] other person“ (1956, p. 47). His analysis also takes an idealist turn in a long analysis of „love of God“ (pp. 53ff), though there are some occasionally acute socially critical remarks in his analysis of „Love and Its Disintegration in Contemporary Western Society“ (pp. 70ff).

Fromm would occasionally return to the feminist and culturalist emphases of some of his early writings in his later works, though here too one notes some essentialism and sexual conservatism. In *The Anatomy of Human Destructiveness*, one of his last major books (1973), Fromm repeats the high evaluation of matriarchy found in the 1930s essays and utilizes anthropological commonplaces to delineate the differences between men and women. In his discussion of anthropology (especially pp. 155ff.) Fromm examines the „central role of the mother“ in Neolithic villages and cites „the older division of labor, where men hunted and women gathered roots and fruits, agriculture was most likely the discovery of women, while animal husbandry was that of men“ (p. 155). In a parenthetical aside, he notes: „Considering

⁷ Fromm's equation of brotherly love with equality and democracy here is odd since he earlier equated democracy and equality with matricentric qualities, an equation which he would also return to in later writings; see, for instance, Fromm 1970, p. 103 (cited below) and Fromm 1986, pp. 21-22.

⁸ Rainer Funk suggested in conversation that perhaps Fromm's varying analyses of gender were related to his different relationships with women. In the 1930s and early 1940s, he was involved with two strong women in the psychoanalytic movement, Frieda Fromm-Reichmann and Karen Horney, both of whom were ten years older than him and extremely independent and creative women; Fromm's second wife, Henny Gurland was also a strong leftist, who escaped from France on the fateful trip in which Walter Benjamin committed suicide; she died in 1952 and his third wife, Annis Freeman, with whom he lived until his death, was more traditional and „feminine“ than his previous wives who might have inspired him to take more feminist positions. We shall see, however, that even in the late Fromm there are some feminist impulses.



the fundamental role of agriculture in the development of civilization, it is perhaps no exaggeration to state that modern civilization was founded by women“ (ibid). Fromm suggests that the earth’s and mother’s capacity to give birth probably gave women a primary role in Neolithic society and then cites the evidence for „the central role of women“ (pp. 155ff.) and Bachofen’s theory of matriarchy (pp. 58ff.).

Following Mumford, Childe, and others, Fromm next discusses the „urban revolution“ and the transition to male-dominated society, writing: „These social and political changes were accompanied by a profound change in the role of women in society and of the mother figure in religion. No longer was the fertility of the soil the source of all life and creativity, but the intellect which produced new inventions, techniques, abstract thinking, and the state with its laws. No longer the womb, but the mind became the creative power, and with this, not women, but men dominated society“ (pp. 163-164). Fromm thus identifies women here in a rather essentialist and patriarchal fashion with the womb, while men are identified with the mind, replicating a trope of male philosophy that runs through Plato, Aristotle, Aquinas, and others. Symptomatically, when describing the powers of the mind, Fromm invests it with male sexual traits as when he writes of „the potency and subtlety of penetrating, theoretical thinking“ (p. 159); indeed, „penetration“ is one of his favorite terms for intellectual achievement thus exhibiting a phallogocentric view of thought.

Yet his analysis in *The Anatomy of Human Destructiveness* continues with a critical presentation of patriarchal rule „in which the principle of control is inherent: control of nature, control of slaves, women and children“ (p. 164). But, like other critical theorists, whereas he provides an excellent critique of domination, including patriarchal domination, Fromm fails to develop adequate perspectives on gender. And yet probably his most important connection with contemporary feminist theory is evident in this book and many other texts of the 1960s and 1970s: critique of aggression and advocacy of the values of peace and disarmament. [124]

Fromm, the Peace Movement and Feminism

Fromm was a member of SANE and other groups struggling for disarmament and strongly supported the anti-war movement of the 1960s directed against U.S. aggression in Vietnam. His book *May Man Prevail* (1961) critiqued the myths of the Cold War and analyzed „Sane versus Pathological Thinking in Politics,“ carrying out a critique of paranoid thinking, projection, fanaticism, and automaton thinking which are still useful in analyzing contemporary political discourse and reality. These concepts, as well as his analyses of necrophilia and biophilia (1973), link Fromm with important tendencies within feminism which focus on peace research, the analysis of aggression, and the possibilities of limiting human destructiveness.

Indeed, in the late Fromm one discovers a return to progressive perspectives on gender and positive references to the women’s liberation movement. In an essay on „The Significance of Mother Right for Today“ in *The Crisis of Psychoanalysis* (1970), Fromm argues that the



matricentric principles outlined in Bachofen are „the basis of the principle of universal freedom and equality, of peace and tender humaneness. It is also the basis for principled concern for material welfare and worldly happiness“ (1970, p. 103). He then argues that these principles are relevant in analyzing the „failure of the patriarchal-authoritarian system“ to fulfill its function“; the democratic revolution; the women’s revolution; the children’s and adolescent’s revolution; the revolution of radical youth; and the sexual revolution. Valorizing matricentric principles in these contemporary revolutions, Fromm also critiques the continuation of patriarchal domination: „The purely patriarchal society cares nothing for love and equality; it is only concerned with man-made laws, the state, abstract principles, obedience. It is beautifully described in Sophocles’ *Antigone* in the person and system of Creon, the prototype of a fascist leader“ (Fromm 1970, p. 106).

Fromm concludes the essay, however, with a call for a synthesis of matricentric and patricentric principles combining matricentric values with justice and rationality, tempered by matricentric mercy and equality (ibid). This Hegelian vision of a higher synthesis of the opposing principles thus deconstructs an absolute sexual difference and provides guidelines for the production of personalities that combine so-called masculine and feminine features and the construction of a society that combines matricentric and patricentric principles. Fromm continues to sketch out this vision in his late book *For the Love of Life* where he diagnoses once more „the crisis of the patriarchal order“ and positively valorizes the „feminist revolution“ and its „remarkable advances“:

Women, like children, used to be regarded as objects, as the property of their husband. That has changed. They may still be at a disadvantage in a man’s world, receiving less pay, for example, than a man does for the same work; but their overall position, their consciousness, is considerably stronger than it was. And all the signs would seem to indicate that the women’s revolution will go forward, just as the revolution of children and young people will. They will continue to define, articulate, and stand up for their own rights (Fromm 1986, p. 25). [125]

In a 1975 interview published in Italy, Fromm directly comments on the feminist movement. When asked to comment on perceptions of the feminist movement as „an open, violent fight against men,“ Fromm answers:

One cannot understand the psychology of women, and for that matter the psychology of men, and one cannot understand the element of sadism, of hostility and destructiveness in men and women if one does not consider that there has been a war between the sexes going on in the last six thousand years. This war is a guerrilla war. Women have been defeated by patriarchalism six thousand years ago and society has been built upon the domination of men. Women were possessions and had to be grateful for every new concession that men made to them. But there is no domination of one part of mankind over another, of a social class, of a nation or of a sex over another, unless there is underneath rebellion, fury, hate and wish for revenge in those who are oppressed and



exploited and fear and insecurity in those who do the exploiting and repressing (Fromm 1975, p. 59).⁹

As to the allegedly naive and coquettish traits traditionally ascribed to women by some, Fromm answers:

Women have been so thoroughly oppressed that they have accepted unconsciously the role that the ruling sex, man, gave to them. They have even believed in male propaganda, which is very much the same as the propaganda in other wars, wars against colonial people, etc. Women have been considered to be naive: Freud said that they were narcissistic, unrealistic, cowardly, inferior to man anatomically, intellectually, morally. The fact is that women are less narcissistic than men, for the simple reason that there is almost nothing that man does which has not some purpose of making an impression. Women do many, many things without this motive and in fact what you might call women's vanity is only the necessity to please the victors. As far as the lack of realism in women is concerned, what should we say about male realism in an epoch in which all western governments, consisting of men, are spending their money building atomic bombs, instead of taking care of threatening famine, instead of avoiding the catastrophes which threaten the whole world? (Fromm 1975, pp. 59 and 94)

The war between the sexes, Fromm believes, has created a great deal of hate and sadism on both sides: „The exploited and the exploiters are both in the same boat as are the prisoner and his guard: they both threaten each other and hate each other, they both have to be afraid of the other's attacks. So men are afraid of women and they only pretend they are not“ (Fromm 1975, p. 94). Fromm concludes the interview, however, by criticizing the current feminist movement as a mildly reformist one, in which men will share power, and patriarchal values will not be overturned, rather than having a „truly revolutionary aim, in which women become humanly emancipated“ (ibid). Identifying the women's liberation movement with its reformist wing is probably unfair, though Fromm's comment probably appropriately characterizes much of what has become known as „liberal feminism.“

Until his death in 1980, Fromm continued to project hopeful perspectives on human Liberation and to advocate love of life, while attacking patriarchy, aggression, and destruction. Fromm's most profound connection with feminism thus resides in his perspectives on life and peace and his critiques of [126] patriarchy and aggression. While he never adequately developed perspectives on gender, he at least attempted to confront the issue and continually struggled, with some regressions, to present perspectives on gender that would combine feminist perspectives with critical social theory. Thus Fromm provides some anticipations of the synthesis of Critical Theory and feminism which remains one of the crucial tasks of Critical Theory today.

⁹ I am using the English text from which the interview was translated into Italian; thanks to Rainer Funk for providing this material to be from the Erich Fromm Archive.



A Possible Synthesis?

I conclude with a set of remarks concerning why I think that a synthesis of Critical Theory and feminism is possible and desirable. To begin, Critical Theory's dialectic of domination and liberation provides a conceptual framework for feminist social theory, although the critiques of domination developed by classical Critical Theory demands supplementation by feminist critiques of patriarchy and perspectives on women's liberation. In this paper, I have argued that the conceptual space for such a project is already provided by the (inadequate) analysis of the relation between patriarchy and social domination within Critical Theory and will conclude with discussion of some contemporary attempts by women to merge Critical Theory and feminism in the United States.¹⁰

Seyla Benhabib and Drusilla Cornell have edited a book *Feminism as Critique* (1987) which brings together the perspectives of feminism and Critical Theory. Contributions to the anthology develop feminist issues within the context of critical social theory. In *Critique, Norm, and Utopia*, Benhabib (1987) ends a critique of „the aporias of Critical Theory“ with a call to develop an „emancipatory politics in the present that would combine the perspective of radical democratic legitimacy in the organization of institutional life with that of a cultural-moral critique of patriarchy and the industrial exploitation of the nature within and without us.“ Benhabib is concerned to develop an ethics and social theory within the framework of a Critical Theory of society that takes into account feminist concerns.

In her book *Unruly Discourses* (1990), Nancy Fraser carries out a feminist ideology critique of Foucault, Lyotard, Habermas, Rorty, and Derrida from the standpoint of developing a feminist social theory. She practices the Frankfurt School tradition of ideology critique though defines critique in the sense of the early Marx as „the self-clarification of the struggles and wishes of the age“ (Fraser 1989, p. 2). In her studies, Fraser valorizes concrete struggles as the agenda setters for Critical Theory; posits social movements as the subjects of critique; and argues that it is in the crucible of political practice that theories meet their ultimate test of validity. In these ways, she politicizes Critical Theory and provides a feminist dimension which connects theory to practice more powerfully than some of the more abstract and apolitical versions of Critical Theory.

In addition, Critical Theory intersects with a tradition of feminist thought in its critique of the ways that science and technology serve the interests of human domination, and with its positing of alternative values of reconciliation, gratification, and peace. In fact, a major theme of *Dialectic of Enlightenment* is its [127] radical critique of science, technology, and instrumental rationality that continues to be of value during an epoch when tendencies described by Horkheimer and Adorno are increasing in scope and intensity. This critique was later taken up by Marcuse and Habermas as well and provides an important area of intersection between Critical Theory and feminism.

There are also contemporary attempts to combine Critical Theory with feminism and

¹⁰ I am aware that there have been syntheses of Critical Theory and Feminism in Germany and elsewhere in Europe, but I am only discussing here these efforts in the United States with which I am familiar.



psychoanalysis. Jessica Benjamin in some early essays (1977 and 1978) and *The Bonds of Love* (1988) carries out a systematic development of a psychoanalytic feminism with roots in Critical Theory. Benjamin produces a critique of domination based on psychoanalytically and feminist inspired theories of love, family, and everyday life. She thus provides systematic perspectives of the sort first anticipated within Critical Theory by Fromm, though she is more influenced by Marcuse and Adorno.¹¹

Finally, as I argue in my book on *Critical Theory, Marxism and Modernity*, the emancipatory perspectives of Critical Theory offer positions on cultural and sexual politics which are akin to some of the more progressive tendencies in various new social movements - including feminism—which also provide correctives to frequent deficiencies in at least some of the new movements. Critical Theory has always been concerned with the aesthetic-erotic dimension of experience, and has defended pleasure, happiness, play, and sensual gratification. Its emphasis on the body and materialist focus on needs and potentialities thus lends itself to dialogue with the sort of sexual politics advanced by progressive feminism. Indeed, Critical Theory has always emphasized the importance of human sexuality for individual life, and has stressed the need for better human relations between and within the sexes. Critical Theorists have also pointed to the importance of the family as an instrument of socialization, and have criticized the ways that the patriarchal family produced authoritarian personalities while oppressing women and children (see Kellner 1989b, Chapters 3 and 4). While some (male) Critical Theorists often projected male attitudes and perceptions in their works, others, like Marcuse, had relatively progressive perspectives on sexual politics, and responded positively to feminism from the time of its first appearance (see Kellner 1984).

In any case, Critical Theory is consistent with development of the sort of critique of patriarchy and demand for women's liberation advanced by feminism. Mills (1987), Fraser (1989), and others have discussed the limitations of classical Critical Theory from a feminist perspective, while a variety of individuals have attempted to synthesize Critical Theory and feminism in recent years. This is a promising development for after the celebration of otherness and fragmentation of radical thought and politics during the 1980s—fragmentation and internecine warring which primarily benefits the intellectual and political establishments -- it may be time to begin overcoming differences, to begin engaging in more productive dialogue, to building new syntheses. Which raises a final question: has otherness been fetishized and can we develop intellectual and political projects which respect and valorize individuality, difference, and otherness which at the same time aim at commonality, solidarity, and community? The future of Critical Theory will depend, I submit, on the answers that we provide to such questions. [129]

References

¹¹ Benjamin briefly discusses Fromm in a note on the Frankfurt School analyses of authority and fascism, writing: „Rejecting instinct theory, but using Freud's notion of the mass leader... Erich Fromm developed the idea of the search for the 'magic helper' in *Escape from Freedom*.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

-
- Benhabib, Seyla (1987) *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla and Drusilla Cornell (1987) *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Benjamin, Jessica (1977) „The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology,“ *Telos* 32 (Summer), pp. 42-64.
- (1978) „Authority and the Family Revisited: Or, a World Without Fathers?,“ *New German Critique* 13 (Winter), pp. 35-58.
- (1988) *The Bonds of Love*. New York: Pantheon.
- Benjamin, Walter (1980) „Johann Jakob Bachofen,“ in *Gesammelte Schriften*, individual, 1 (Werkausgabe Band 4), edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, pp. 219-233. Frankfurt: Suhrkamp.
- Best, Steven and Douglas Kellner (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (London and New York: Macmillan Press and Guilford Press.
- Burston, Daniel (1991) *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press.
- Fräser, Nancy (1989) *Unruly Discourses*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Fromm, Erich (1941) *Escape From Freedom*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- (1943) „Sex and Character“ in *Psychiatry*, Vol. VI, pp. 21-31.
- (1947) *Man For Himself*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- (1951) „Man-Woman“ in Margaret Mary Hughes, editor *The People in Your Life. Psychiatry and Personal Relations*. New York: Alfred Knopf.
- (1955) *The Sane Society*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- (1956) *The Art of Loving*. New York: Harper and Row.
- (1961) *May Man Prevail*. Garden City, NY: Doubleday.
- (1970) *The Crisis of Psychoanalysis*. Greenwich, Conn.: Fawcett.
- (1973) *The Anatomy of Human Aggressiveness*. New York: Holt, Rinehart, and Winston. [130]
- (1975) „In fondo, l’uomo e un buon uomo,“ *L’Espresso*, 16 Febbraio, pp. 56-59, 94.
- (1986) *For the Love of Life*. New York: Macmillan.
- Funk, Rainer (1982) *Erich Fromm: The Courage to Be Human*. New York: Continuum.
- (1983) *Erich Fromm*. Hamburg: Rowohlt.
- Heinrich, Hans-Jürgen (1975) *Bachofens Mutterrecht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max and T.W. Adorno ([1947] 1972) *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury.
- Jacoby, Russell (1974) *Social Amnesia*. Boston: Beacon Press.
- Jay, Martin (1973) *The Dialectical Imagination*. Boston: Little, Brown, and Company.
- Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. London and Berkeley: Macmillan and University of California Press.
- (1989a) *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge and Baltimore: Polity Press and Johns Hopkins University Press.
- (1989b) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge and Palo Alto: Polity Press and Stanford University Press.
- Marcuse, Herbert (1955) *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Mills, Patricia (1987) *Women, Nature and Psyche*. New Haven: Yale University Press.
- Rickert, John (1986) „The Fromm-Marcuse Debate Revisited,“ *Theory and Society*, Vol. XV, pp. 351-400.



Das Versprechen der Schlange. Religion und Religionskritik bei Erich Fromm und den Frankfurtern

Michael Kessler

Im Vorwort zu seiner – wenn man so sagen darf -1968 erschienenen ‘Religionsphilosophie’ mit dem Titel *Atheismus im Christentum* findet sich eine für unsere Thematik einschlägige Bemerkung des Philosophen Ernst Bloch, eines Lehrers, den man nicht vergisst:

Die Schrift dagegen – so heißt es da – ist voll von ‘Rütteln an den Stäben dieser Todes weit’; mythologisch gewiss, doch voll später unterdrückter oder verfälschter Aufstände, Namenszüge zur Menschwerdung ... Und ist da nicht, vergebens verleumdet und offiziell umgewertet, gerade am Anfang die Sache mit der Schlange, mit dem rebellisch-unabgeholten Ruf ‘Eritis sicut deus, scientes bonum et malum’, dem geschichtsbildenden, heraus aus dem Garten bloßer Tiere? Und steht nicht für den späteren Gott des Dornbuschs kein Präsens, sondern ein durchaus rettendes Futurum, ein ‘ich werde sein, der ich sein werde’ als Sprengung in der angeblichen Gottesvorstellung selber? Subversive, eschato-logische Finalwelle genug, mit unternommenem Exodus, utopischem Reich am vollen Novum des Ufers. Noch bis in den Satz Augustinus: ‘Dies septimus nos ipsi erimus’, der noch nicht geschehene siebte Tag werden wir selber sein, in unserer Gemeinschaft wie in der Natur.¹

Soweit Ernst Blochs Schlangenbeschwörung. Sie darf betrachtet werden als ernsthaftester Versuch einer a-theistischen, anti-theistischen Einlösung dessen, „was die Schatzanweisung Gott einmal versprochen hat“, wie es an derselben Stelle heißt.

Auch Erich Fromm beherrscht und praktiziert die Kunst der Schlangenbeschwörung in Sachen Religion. Nicht umsonst trägt seine diesbezüglich wohl wichtigste Publikation mit dem Titel *Ihr werdet sein wie Gott*, diese nicht minder radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, das Versprechen der Schlange gleichsam an der Stirn.² Auch hier, wengleich in anderer argumentativer Figur, eine a-theistische Interpretation der biblischen Überlieferung und Religion, die in einer radikalen, also an die Wurzel gehenden Anthropologie kulminiert.

Es ist dabei zweifellos eine Frage für sich, ob die von beiden Autoren vehement betriebene Auflösung des Theismus-Syndroms in allen einzelnen Punkten stichhaltig ist und ob die von

¹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1968 (= Gesamtausgabe Bd. 14), 24f.

² E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, in: E. Fromm, *Gesamtausgabe Bd. VI. Religion*, Stuttgart 1980, 83-226; zuerst engl. *You Shall Be as Gods*. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition, New York 1966; dt. auch unter dem Titel *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Zürich 1970.



ihnen im Gegenzug dazu entwickelte Anthropologie zureichend erscheint. Auffällig ist jedenfalls zunächst einmal der Zusammenhang. Der Zusammenhang von Theologie und Anthropologie, von Religion und Humanismus. Auffällig ist insbesondere, dass der A-Theismus Blochs ebenso wie der Fromms in seiner grundlegenden Intentionalität offenbar nicht-reduktionistisch [132] ist. Beide halten, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung und mit jeweils anderen Folgerungen, an der Lebendigkeit und bleibenden Relevanz der, wie Fromm formuliert, „dem Gottesbegriff zugrunde liegende(n) Realität der Erfahrung“³ fest. Einer Erfahrung freilich, von der zu sagen ist, es sei für sie die (theistische) Gottesvorstellung lediglich „der Finger, der auf den Mond weist“.⁴ Sie erschöpft sich also offenbar nicht in dieser, noch wird sie durch diese ausgeschöpft oder adäquat auf den Begriff gebracht. Eben dies ist der Grund, weshalb, nunmehr in den Worten Ernst Blochs, von einer „Religion der humanen Utopie“ bzw. von der „Utopie eines nicht Illusionären an der Religion“⁵ gesprochen nicht nur werden kann, sondern geradezu muss. Es handelt sich gleichsam um eine heuristische Notwendigkeit zum Verstehen des Problems solch „ungeheurer Flügelbildungen der Menschheit“ wie es die Religionen nach der Auffassung Ernst Blochs sind.

Das Plateau, von dem aus solche Tiefenbohrung möglich und angesetzt wird, ist das der biblischen Religion, also der Erfahrungs-, Denk- und Lebensraum biblischer, jüdisch-christlicher Überlieferung. In ihm gleichsam konstruiert Ernst Bloch mit kritischer Distinktion eine, wie es im Untertitel seines Buches heißt, ‚Religion des Exodus und des Reichs‘. Aus ihm tritt, und auch hier durch kritische Rekonstruktion, nach Fromm jene Vision hervor, „die noch immer gültig ist und immer noch auf ihre Verwirklichung wartet“.⁶ Freilich, die eben verwendeten Ausdrücke ‚kritische Distinktion‘, ‚Konstruktion‘, ‚Rekonstruktion‘ deuten dies an: es ist ein zu erhebender, zu entschleiender und zu bewahrender, ja womöglich vor den Religionen zu rettender Sinn von Religion. Ein Sinn übrigens, der ohne die ernsthafteste Anstrengung des Begriffs nicht zu erlangen, gar zu haben ist.

Daher ist die in der Titelformulierung angezeigte Zusammenstellung von Religion und Religionskritik unumgänglich. Sie bringt zudem, bei aller bleibenden Deckungsungleichheit des Denkens einiger wichtiger Repräsentanten der sogenannten Frankfurter Schule, nicht zwar die Lösung des Problems, das die Bestimmung von Religion und ihrer Sache im Durchgang durch die neuzeitliche Religionskritik bereitet, wohl aber dessen deutliche Anzeige. Die in diesem Kontext hier erörterten Autoren – Erich Fromm, Walter Benjamin, Max Horkheimer und Jürgen Habermas – bieten dafür jeweils signifikante Aspekte. Diese erscheinen geeignet, die Bedeutung der anthropologischen Wende für die Theorie der Religion sowie für das Gottesproblem im Horizont des Denkens der Gegenwart zu verdeutlichen.

1. Erich Fromm (1900-1980)

³ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 222.

⁴ Fromm, a.a.O., 220.

⁵ Bloch, *Atheismus im Christentum*, 110.

⁶ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 87.



Erich Fromm hat sich zeitlebens intensiv mit dem Thema 'Religion' beschäftigt, einem Thema, das für ihn, wie sich zeigen wird, ein *Problem* darstellt. Diese Beschäftigung, die, beginnend mit der Dissertation über das Diaspora-Judentum zu Beginn der zwanziger Jahre bis hinein in seine letzten Schriften sich über einen Zeitraum von annähernd sechzig Jahren erstreckt, beinhaltet natürlich auch eine nicht unerhebliche Differenzierung und Modifizierung der Ideen und Betrachtungsweisen in Bezug auf religiöse Phänomene. Dies genetisch zu [133] rekonstruieren, ist hier nicht Raum genug. Der Spannungsbogen reicht von einer nach dem Bekanntwerden mit der Psychoanalyse sich verschärfenden funktionalen Betrachtungsweise der Religion und ihrer tragenden Institutionen (von der Doktrin bis zum System) als Weisen kollektiver Phantasiebefriedigung, als Mittel sozialer Integration und Kontrolle sowie als Herrschaftsinstrument bis hin zur Konturierung einer spezifischen, nicht-theistischen Religiosität im Horizont humanistischer Ethik. Allem zugrunde liegt meines Erachtens die ebenso unscheinbare wie signifikante und in der Anwendung produktiv sich erweisende Beobachtung, dass *Religion ein genuin menschliches Phänomen* darstellt. Deshalb ist ihre humanwissenschaftliche Untersuchung nicht nur möglich und zulässig, sondern, mit welchen Resultaten auch immer, für die Frage nach dem Menschsein des Menschen, seinen Horizonten, Chancen und Gefährdungen von größter Bedeutung. Mag dabei zu Beginn, als die Bindungen an die eigene religiöse Herkunft noch ausgeprägt waren, in Fromms Verhältnis zur Religion ein im ganzen positiver und gelegentlich fast affirmativer Grundzug dominant gewesen sein, der dann rasch in eine eher pejorative Perspektive mit vehement reduktiver Betrachtungsweise umschlug, um schließlich einer beiden Aspekten Rechnung tragenden differenzierten und kritischen Entdeckung einer gültigen Erfahrung zu weichen: in alledem ist erkennbar das ernsthafte Ringen um die Frage nach der gültigen Erfassung dessen, was als Religion im Durchgang durch die neuere Religionskritik der Feuerbach, Marx und Freud Bestand und Bedeutung behält bzw. neu gewinnt. Dass die Einreden der Religionskritik und die durch sie ermöglichten Desillusionierungen sachhaltig sind, mithin die Frage nach der Religion und ihrer möglichen Wahrheit im Fadenkreuz dieser und im Spannungsfeld der von ihr markierten Positionen zu stellen ist und nicht daran vorbei, das ist die unhintergehbare Voraussetzung des Denkens aller hier zu verhandelnden Autoren unter Einschluss Erich Fromms.

In dessen Betrachtungsweise religiöser Phänomene dominiert deutlich ein *sozialpsychologischer Ansatz*. Im Sinne eines *heuristischen Prinzips* steht dieser dafür, dass alle menschlichen Phänomene, also auch Religion und religiöses Verhalten, durchgängig, das heißt ohne dass dies ihnen nur äußerlich bliebe, von sozialen und psychischen Kräften und Faktoren bestimmt und geprägt sind. Eine Prägung oder, wenn man so will, eine Determination, von der abzusehen weder phänomenologisch noch gar philosophisch möglich ist. Gerade diese sozialpsychologische Betrachtungsweise ermöglicht nämlich einen kritischen Blick für die Analogizität der Fälle, ja für deren mögliche Identität da, wo es sich terminologisch vermeintlich um Unvergleichliches handelt. So wird etwa erkenn- und belegbar, dass es Formen menschlichen Verhaltens gibt, und zwar sowohl auf ideologischer als auch auf pragmatischer Ebene, die strukturlogisch betrachtet Verabsolutierungscharakter haben und von daher zu bestimmen sind, und zwar ganz gleich, ob es sich dabei dem Phänotyp und der diesem eigentümlichen Selbstinterpretation nach um religiöse oder um nicht-religiöse



Verhaltensweisen handelt. Offenbar ist Religion nicht gleich Religion. Wovon überhaupt die Rede ist, wenn von Religion gesprochen wird, ist also keineswegs etwa selbstevident, sondern bedarf genauerer Bestimmung. Denn nicht nur könnte es sein, dass zwischen dem selbst erst interpretationsbedürftigen Intention Gehalt des religiösen Bewusstseins, also der Sache der Religion und dem, was von den [134] sogenannten Religionen als diese verkündet und verfolgt wird, eine Differenz und Diskrepanz besteht, die es erforderlich macht, Religion und Religionen zu unterscheiden. Sondern es könnte darüber hinaus als 'Religion' ein Vorgang zu bezeichnen sein, der darin besteht – was übrigens keineswegs bloß in den sogenannten Religionen der Fall zu sein braucht – dass Kontingentes absolut gesetzt wird und im Vollzug solcher Verabsolutierung eine quasi unhintergehbare Gegenständlichkeit, Selbständigkeit und Anerkennung findet in einer Weise, die ihm gerade nicht zukommt, so dass es, weit davon entfernt, die Wirkungen zu gewährleisten und die Erwartungen zu erfüllen, die an sein vermeintliches oder reales Vorhandensein geknüpft werden, sich als Illusion erweist. Und zwar, so ist hinzuzufügen, als eine gefährliche Illusion. Freilich aber zugleich, um eine Wendung Freuds zu paraphrasieren, als Illusion mit Zukunft, also als eine fortdauernde Gefahr. Denn das die Illusion gleichsam produzierende Verfahren erscheint dann, anthropologisch gesprochen, wohl als *Konstante*. Religion wäre dann – darin bleibt der Verdacht der Religionskritik virulent und ihr Resultat relevant – nicht etwa nur identifizierbar mit dem, was man neuerdings systemtheoretisch als ihre spezifische Leistung betrachtet, nämlich mit Kontingenzbewältigung. Sie wäre vielmehr, darüber hinaus, zugleich aber auch darin, und zwar in besonders fataler Weise, die womöglich der Menschheits-, zumindest aber der Religionsgeschichte koextensive Form unzulässiger, aber unvermeidlicher Universalisierung des Reiches der Notwendigkeit. Und zwar einer beliebigen Universalisierung. Träfe dies zu, – und Religionskritik nicht minder als ihre jüngere Schwester, die Ideologiekritik entlarvt zahlreiche Fälle, in denen dies wirklich zutrifft –, dann wäre Religion nichts anderes als der wahre Grund der Menschenunmöglichkeit all dessen, was in ihren Verheißungen lockt und durch ihr Vorhandensein untergeht. Und zwar restlos. Die beiden Haupteinlassungen neuzeitlicher Religionskritik, der *Projektionsverdacht* und der *Entfremdungsvorwurf* wären, so gesehen, uneingeschränkt stichhaltig. Davor schützt, dies wäre gegen die Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis aufrecht zu erhalten, auch keine funktionale Betrachtung von Religion. Im Gegenteil.

Nicht umsonst bemerkt Erich Fromm, der selbst einen *funktionalen Religionsbegriff* gebraucht, um der terminologischen Schwierigkeit auszuweichen, die sich aus den uferlosen Äquivokationen des Ausdrucks 'Religion' ergibt, dass selbst das Bekenntnis zu einer Religion noch keineswegs bedeute, dass jemand „religiös“ sei.⁷ Und umgekehrt ist zu sagen, dass „weltliche Systeme wie die gegenwärtigen autoritären Gebilde (sc. Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie, Ruhm, Nation, Konsum, Produktion etc.) keinesfalls Religion genannt“ werden, „obwohl sie, psychologisch gesprochen, diese Bezeichnung verdienten“.⁸ Die vorhin angesprochene Analogizität der Fälle springt hier besonders in die Augen. Tatsächlich ist der von Fromm gebrauchte funktionale Religionsbegriff gerade geeignet, dieser Rechnung zu

⁷ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 284.

⁸ Fromm, a.a.O., 241.



tragen. Er gestattet nicht nur sondern intendiert geradezu eine Ausweitung des durch ihn zu Bezeichnenden auch auf gemeinhin nicht als religiös bezeichnete Phänomenbereiche. Um 'Religion' handelt es sich demzufolge bei erklärtermaßen jedem „System des Denkens und Tuns ..., das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet“.⁹ Aus anthropologischer, [135] genauerhin aus sozialpsychologischer Sicht ist zu sagen, dass das Verlangen danach „in den Bedingungen des menschlichen Daseins tief verwurzelt ist“.¹⁰ Daher könnte, wie bereits angedeutet, mit einer gewissen Verallgemeinerung gesagt werden, 'Religion' in diesem Sinne sei so etwas wie ein *Konstitutionsmerkmal des Menschen*, sozusagen ein *metagenetischer Code*, der freilich bei genauerem Hinsehen den Charakter eines fatalen Webfehlers hätte. Tatsächlich ist 'Religion' in diesem umfassenden und verblüffend unspezifischen Sinne für Fromm, der sich dazu auf einen Konsens von Theologen, Psychologen und Anthropologen beruft, „eine universale geschichtliche Erscheinung“.¹¹ Als solche ist sie genauerhin Ausdruck und Reflex einer konstitutionellen „Dichotomie menschlicher Existenz“.¹² Darin gründet gerade ihre eigentümliche und tiefgreifende Ambivalenz. Hier liegt der Grund dafür, dass Fromm mit Nachdruck die „relativistische Auffassung, das bloße Vorhandensein eines Ideals oder religiösen Gefühls sei an sich schon wertvoll“ als „gefährlich und irreführend“ bezeichnet. Zwar sind alle Ideale, ganz gleich ob es sich dabei um religiöse Ideen oder um Bestandteile nicht-religiöser Ideologien handelt, Ausdruck eben dieses menschlichen Grundbedürfnisses. Insofern ist mit Fromm festzuhalten: es „gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte“, ja, womöglich gibt es überhaupt nichts Menschliches, das nicht von diesem konstitutionellen Moment her eine Prägung erfahren hat. Doch bringt eben dies die Notwendigkeit mit sich, den solchermaßen geprägten und konditionierten Ausdrucksgestaltungen des Menschen, zu denen auch die Religionen gehören, aber keineswegs nur sie, die Wahrheitsfrage zu stellen und sie danach zu beurteilen, „wieviel Wahrheit sie enthalten, in welchem Maße sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grade sie dem menschlichen Bedürfnis nach Ausgeglichenheit und Harmonie in seiner Welt tatsächlich entgegenkommen“.¹³ Die Formulierung ist, das darf hier angemerkt werden, nicht ohne Schwäche. Möglicherweise bewirkt, was bei Fromm bisweilen der Fall ist, das Verlangen nach Verständlichkeit ein Defizit an Präzision. Nichtsdestoweniger scheint die Intention klar. Zu ergänzen ist an dieser Stelle übrigens, dass die skizzierte konstitutionelle Verankerung des religiösen Grundbedürfnisses – vielleicht müsste man sagen: dieser Grundbedürftigkeit? – die ungeheure „Intensität“¹⁴, mit der diese auftritt und erlebt wird, sich Gegenstände schafft und an diese klammert, deutlich macht. Nicht umsonst wird solche Intensität in manchen Religionsbegriffen, exemplarisch etwa in Schleiermachers 'schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl', zum Parameter von Religion selbst. Zu einem, dies zeigt der in beängstigendem Wachstum begriffene religiöse Fundamentalismus

⁹ Fromm, ebda.

¹⁰ Fromm, ebda.

¹¹ Fromm, a.a.O., 244.

¹² Vgl. Fromm, a.a.O., 242.

¹³ E. Fromm, *Gesamtausgabe. Analytische Charaktertheorie. Bd. II*, Stuttgart 1980, (*Psychoanalyse und Ethik*), 36.

¹⁴ Fromm, Bd. II (*Psychoanalyse und Ethik*), 30.



heute, innerhalb und außerhalb der Kirchen übrigens, höchst riskanten Parameter, für den Religion und Fanatismus, unbeschadet der durch sie besetzten Objekte, also dessen, was in ihnen 'vergottet' wird, identisch werden. Identisch, und ununterscheidbar.

Aus alledem ergibt sich, und dies gehört zu den wichtigen Einsichten der Religionstheorie und Religionskritik Erich Fromms, die *Unumgänglichkeit der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion*. Diese Unterscheidung tangiert sowohl den religiösen Akt als auch dessen Gegenstand, das Objekt, auf das er sich richtet und, sofern dieses als das Göttliche oder als Gott bestimmt wird, die Gottesfrage und damit den Gottesbegriff selbst. Denn, wie schon gesehen, die Intensität der Hingabe als solche verrät nichts über Wahrheit, Wirklichkeit oder [136] Falschheit ihres Gegenstandes, und auch die Feststellung der Universalität des religiösen Grundbedürfnisses erweist sich als unzureichend, denn der Wunsch allein nach Besserung garantiert noch nicht einmal deren Möglichkeit, geschweige denn mehr. Daher, so Fromm, lautet die entscheidende Frage nicht „ob Religion oder ob nicht?, sondern: welche Art von Religion?“¹⁵

Der vorhin zitierte funktionale Religionsbegriff Fromms erschöpft also die Sache nicht völlig. Gleichwohl deckt er zwei wesentliche Momente ab, die außer acht zu lassen gefährlich wäre. Zum einen bewahrt er den decouvrierenden Zug der Religionskritik Freuds, derzufolge Religion nichts anderes ist als in der Phantasie sich vollziehende Ersatzbefriedigung individueller oder kollektiver Art und, rein psychologisch gesprochen, Illusion. *Die Frage nach der Wahrheit, der Wirklichkeit und dem Wert von Religion*, so ist zu folgern, *kann nicht abstrakt gestellt und erst recht nicht abstrakt beantwortet werden*. Sie bedarf der vorgängigen Prüfung der Gehalte und Vollzüge. Im Übergang von der personal- zur sozialpsychologischen Untersuchung der Religion erweitert sich die Kalamität: kollektive Phantasiebefriedigung wird aus dieser Perspektive durchsichtig auf das, was sie leistet. Durch ihre Entlastungsfunktion wirkt Religion sozial integrierend und lähmend zugleich, und dieser Wirkungen kann man sich bedienen und bedient man sich auch. Religion wird gebraucht als Kontrollmittel, als Herrschaftsinstrument, als Stabilisierungsmoment. Ihre narkotisierende Wirkung, sei es als existenz erleichterndes Rauschmittel (*Opium des Volkes*), sei es als sozialtherapeutisch gezielt verabreichtes Sedativum (*Opium für das Volk*) ist kaum zu bestreiten. Selbst wenn man die Regel 'abusus non tollit usum' berücksichtigungswert findet, es bleibt unübersehbar, dass die Sozialdienlichkeit und Sozialtauglichkeit von Religion – und sind nicht auch dies kontingenzbewältigende Leistungen? – ambivalent ist, und zwar zutiefst. Nicht nur waltet zwischen psychischer Konstitution und sozialer Realität (Klassenrealität) ein reziprokes Verhältnis mit akzelerativer Wirkung, und zwar in beide Richtungen. Damit verbunden ist zudem eine in fataler Weise wirklichkeitsstiftende Kraft: „Eine Illusion, die von allen phantasiert wird, wird zur Realität“.¹⁶ Religion stellt hier gleichsam die kulturgeschichtlich älteste und, wie sich in ihren Säkularisationsderivaten zeigt, die stabilste Variante dieses Mechanismus dar. Das Wahrheitsmoment in dieser an sich gleichfalls reduktiven Betrachtung – und das ist der zweite hier zu unterstreichende Gesichtspunkt – kommt in der Einsicht zum tragen, dass die Menschen nicht aus ihren Ideen und Ideologien verstanden werden können,

¹⁵ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 243.

¹⁶ Fromm, Bd. VI (*Die Entwicklung des Christusdogmas*), 24.



sondern dass umgekehrt diese Ideen und Ideologien nur zu verstehen sind, wenn wir die Menschen verstehen, die sie geschaffen haben und an sie glauben.¹⁷ Hier bahnt sich, so scheint mir, eine Sichtweise an, der zwar die Aspekte der Ersatzbefriedigung und der sozialen Kontrolle, die für die Betrachtung des geschichtlichen Wesens und Unwesens der Religion in der Tat bedeutsam sind, nicht aus den Augen geraten, für die aber die Frage nach dem Wert und der Bedeutung von Religion im anthropologischen Horizont damit noch nicht einfach erledigt ist. Akt- und Gegenstandsproblematik der Religion werden hier, gleichsam im Schatten ihrer gravierenden und nicht wegzudiskutierenden Fehlleistungen in beiden Bereichen aufs Neue relevant. Dies gilt sowohl in entwicklungsgeschichtlicher als auch in strukturlogischer Hinsicht. [137]

Entwicklungsgeschichtlich ist mit Fromm festzuhalten, dass die Geschichte der Religion die Geschichte der geistigen Entwicklung des Menschen widerspiegelt. Doch muss diese Entwicklung, auch wenn sie phylogenetisch nachvollziehbar ist, nicht unbedingt organistisch interpretiert werdend. Zwar rechnet Fromm mit der Möglichkeit der Erreichung eines individuellen und sozialen Zustands, der gleichsam einen vollen Reifegrad darstellt und mit der 'Aufhebung von Religion' zusammenfällt, so dass es in ihm „keine eigene Religion mehr braucht“. Doch interessanterweise gilt ihm dieser Zustand dann als erreicht, wenn die religiösen Ideen Wirklichkeit geworden sein werden oder, genauer: wenn „das gesellschaftliche Leben selbst... Ausdruck des 'religiösen' Geistes sein wird“.¹⁸ Damit ist nun zugleich die Übergangsstelle von der genetischen zur *strukturlogischen Betrachtung* bezeichnet. Offensichtlich beobachtet Fromm eine Differenz zwischen religiösen Ideen oder vielmehr dem Geist der Religion und seiner Verwirklichung. Eine Differenz, zu deren Überwindung es offenbar nicht noch einmal der Religion als Mittel bedarf. Religiöse Realität bzw. die Realität der Religion und ihr „letzthinniger Intensionsgehalt“¹⁹, um eine Wendung Ernst Blochs aufzugreifen, sind demgemäß unterscheidbar und müssen unterschieden werden.

Dann verdeutlicht sich, dass die Aktuierung dieses Intensionsgehalts nicht an die Form der Religion gebunden ist, ja möglicherweise durch diese gerade vereitelt oder zumindest verfälscht wird. Dabei steht aber etwas Wichtiges auf dem Spiel, etwas, das Fromm weder durch die Religionen ruiniert sehen möchte noch mit ihnen über Bord geworfen. Die Sorge darum artikuliert sich in vielerlei Variationen in seinem Werk. Eine ihrer Fassungen lautet: „Können wir den Religionen zutrauen, für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse zu sorgen, oder müssen wir nicht diese Bedürfnisse von den organisierten, traditionellen Religionen abtrennen, um den Zusammenbruch unseres Moralsystems zu verhindern?“²⁰

Die Religionen einerseits, die religiösen Bedürfnisse auf der anderen Seite: damit sind wir bei einer *produktiven Disjunktion*. Ihre Produktivität kommt etwa in der „Unterscheidung zwischen *autoritären* und *humanistischen Religionen*“²¹ zum tragen. Diese Unterscheidung ist übrigens relevant sowohl für theistische als auch für nicht-theistische Religionen oder, genauer

¹⁷ Vgl. Fromm, a.a.O., 25 und 65f.

¹⁸ E. Fromm *Gesamtausgabe. Analytische Charaktertheorie. Bd. II (Haben oder Sein) ...*

¹⁹ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (= *Gesamtausgabe Bd. 5*), 1416.

²⁰ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 248.

²¹ ebda.



wohl, Systeme. Wesentliches Element des *autoritären System-* bzw. *Religionstyps* ist „die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen“, die ihm korrespondierende zentrale Tugend ist „Gehorsam“ bzw. Unterwerfung. Sie ist zugleich der effektvolle Weg der Überwindung von Isolation und Kontingenz, allerdings um den Preis von Autonomie und Identität.²² Die Berührungspunkte zu nationalistischen, rassistischen und anderen ‘säkularen’ Ideologien sind kaum zu übersehen; sie gehören zur Signatur autoritärer Regime, gleich welcher Provenienz. *Humanistische Religion*, demgegenüber „bewegt sich um den Menschen und um seine Stärke“.²³ Ihr geht es, mit anderen Worten, um die Unabhängigkeit des Menschen, um sein Frei-Werden und Zu-sich-selber-Kommen, um das Einswerden von Mensch und Mensch, von Mensch und Natur. Das bedeutet: hier geht es um Selbstfindung, Selbstbestimmung, ja Selbsterschaffung des Menschen, darum, dass dieser „seine größte Stärke, nicht seine äußerste Ohnmacht“ erreicht.²⁴ Insofern dieser humanistische Typus von Religion sich eines theistischen [138] Artikulations- und Selbstinterpretationssystems bedient – was nicht notwendig der Fall sein muss – erscheint hier Gott als das „Symbol für des *Menschen eigene Kräfte*“.²⁵ Oder, wie Fromm auch formuliert, Gott erscheint hier als „Symbol für alles..., was im Menschen ist und was dennoch der Mensch nicht ist; ein Symbol einer geistig-seelischen Realität, die in uns zu verwirklichen wir streben können und die wir dennoch niemals beschreiben oder definieren können. Gott gleicht dem Horizont, der unseren Blicken Grenzen setzt.“²⁶

Theismus und Atheismus stellen im Übrigen, das ist hier zu betonen, eine *Scheinalternative* dar. Beide kranken nach Fromm an der nämlichen Fehlleistung, wenn auch mit je unterschiedlichen Vorzeichen. Die Fehlleistung besteht darin, dass für beide das Hauptproblem die Gottesvorstellung oder die Gottesidee ist, nicht hingegen die Werte, die diese symbolisiert und die kritisch zu befragenden Weisen dieser Symbolisierung.²⁷ Gerade auf dieser zweiten Ebene liegt aber nach Fromm der entscheidende Punkt. Ihm ist das Wort ‘Gott’ „eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich“.²⁸ Die Realitätsfrage im Zusammenhang mit dem Gottesproblem ist demzufolge auf der Ebene positiver oder negativer Existenzaussagen oder, rein binnentheologisch, im Blick auf ein vermeintliches Ansichsein Gottes gar nicht zu beantworten, ja vielleicht nicht einmal adäquat zu stellen. Die Frage nach Gott ist, so gesehen, kein Existenzproblem, sondern ein Wertproblem. Das bedeutet nicht notwendigerweise, dass religiöse Erfahrung auf ein ‘Nichts’ gerichtet wäre. Sondern es impliziert die Frage, auf welche Realität menschlicher Erfahrung,

²² Vgl. ebda.

²³ Fromm, a.a.O. 249. – Der imperativische Charakter dieser Hinweise soll, auch wenn daran seine Emphase befremden mag, hier nicht zum Vorwand genommen werden, die Frage nach dem ‘Wie?’ gleichsam enttarnend stellen zu können. Erich Fromm hat in zahlreichen Werken – exemplarisch zu nennen wären *Die Furcht vor der Freiheit* (1945), *Die Kunst des Lebens* (zuerst engl. 1956, dt. 1971), *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1974) und *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (1976) – solide und diskussionswürdige Antworten auf diese Frage gegeben.

²⁴ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 249.

²⁵ ebda.

²⁶ Fromm, a.a.O., 290.

²⁷ Vgl. Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 221 Anm.

²⁸ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 94.



auf welche Erfahrungsqualität sich die Gottesvorstellung bezieht, wenn ihre Lozierung im Rahmen eines metaphysischen Denkens sich als unmöglich erweist.

In gewisser Weise erscheint so das *Gottesproblem* als ein *Sprachproblem*. Psychoanalytisch bzw. sozialpsychologisch ist die Sprache der Religion, zumal ihrer Mythen, vergleichbar der Sprache der Träume. Unter dieser Perspektive erscheint sie als eminent sinnvoller Ausdruck höchst bedeutsamer Erfahrungen. Das heißt, dass die symbolische Sprache der Religionen signifikanten Charakter hat. In ihr lagern zentrale und wichtige, freilich in ihrer anthropologischen Bedeutung erst zu entziffernde Wahrheitsbestände. Demgemäß ist für Fromm das fundamentale und eigentliche religiöse Problem gerade „nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen“, und die Sprache der Religion, ihre Formulierungen und Symbole, sind zu verstehen als „Versuche, gewissen Arten menschlicher Erfahrungen Ausdruck zu verleihen.“ Ausschlaggebend ist also die Natur, die Eigenart, das Wesen dieser Erfahrungen, für deren Erschließung das religiöse Symbolsystem „nur den Schlüssel“, nicht schon die Antwort gibt.²⁹

Schließt man sich dieser Betrachtungsweise an, dann wird in der Tat der gängige *Gebrauch des Wortes 'Gott'*, vielleicht sogar jeder Gebrauch dieses Wortes, problematisch. Aufgrund seiner 'radikalen' Interpretation des Alten Testaments und bestimmter, von ihm für dominant erachteter Züge jüdisch-christlicher Überlieferung, die freilich zumindest von letzterer dann wieder falsch kanalisiert worden sind, stellt Fromm heraus, dass, wenn die Bibel von Gott rede, der Mensch gemeint sei. Freilich, um eine Kantische Wendung zu gebrauchen, der Mensch nicht als Phänomenon, sondern als Noumenon. Also nicht der Mensch [139] in seiner Vorfindlichkeit und Erdenklichkeit, sondern gleichsam in dem, was Menschsein in seiner ganzen, noch gar nicht erschienenen Fülle und Tiefe bedeutet und beinhaltet. Deswegen formuliert Fromm nicht ohne Schärfe: „Die Verlagerung des religiösen Gesprächs (sc. z.B. im Dialog zwischen Christen und Marxisten) auf die Annahme oder Leugnung des Symbols Gott verhindert das Verständnis dafür, dass das religiöse Problem ein menschliches Problem ist und verhindert die Entwicklung einer solchen menschlichen Einstellung, die im humanistischen Sinne religiös genannt werden darf.“³⁰ Der Konfliktpunkt, davon war schon die Rede, liegt also keineswegs auf der Ebene der Alternative Theismus-Atheismus. Er erscheint vielmehr „zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienst gleichkommt, unabhängig davon, wie diese Haltung sich im bewussten Denken ausdrückt – oder verkleidet.“³¹

Mit dem Stichwort vom *Götzendienst* kommt ein grundlegendes Moment dieses humanistischen Religionsverständnisses zum Tragen. Es macht radikal ernst mit der dem biblischen Bilder- und Namenverbot zugrunde liegenden Haltung. Dabei ist Götzendienst nicht einfach bloß Herstellung und Anbetung von Götzenbildern an Stelle des wie immer zu bestimmenden wahren Gottes. Götzendienst bezeichnet vielmehr eine ganz bestimmte „menschliche Haltung“, die umschreibbar ist als „Vergöttlichung von Dingen, von bestimmten

²⁹ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 289.

³⁰ Fromm, a.a.O., 290.

³¹ ebda.



Aspekten der Welt, und als Unterwerfung des Menschen unter solche Dinge“.³² Es handelt sich um einen Akt der Selbstverneinung des Menschen im Sinne des bereits Gesagten, ein Akt, der übrigens auch den Charakter einer subtilen Selbstvergottung haben kann. Dieser Akt der Selbstverneinung steht in diametralem Gegensatz zum ethischen Humanismus, aber auch – was nichts anderes ist – zu *echter* Religiosität. Deren Ausdruck, nach Fromm, und zwar deren legitimer und unverzichtbarer Ausdruck, ist die *Option für das Humanum*. Das Fremdwort für Götzendienst heißt Idolatrie, das Fremdwort für Götzen lautet Idole. In Anlehnung an die Idolenlehre des Renaissancephilosophen Francis Bacon, die im übrigen durchaus so etwas wie eine Vorform sozialpsychologischer Argumentation beinhaltet, sieht Fromm die fundamentale Notwendigkeit einer *Kritik der Idolatrie*, zu der es nach seiner Auffassung einer „Idologie“, einer Lehre, einer „Wissenschaft von den Idolen“³³ bedarf, also einer Lehre von den Götzenbildern und vom Götzendienst. Gleichsam im Schatten des Obsoletwerdens von Theologie und deren grundsätzlicher Problematizität bzw. Unmöglichkeit erscheint hier eine Gestalt und Denkfigur kritischer Theorie, die den Charakter einer negativen Theologie erhält. Diese ist genuin, legitim und notwendig. Ihre Untersuchungsgegenstände wären die einflussreichen, als solche freilich zumeist undurchschauten Idole jeder Epoche. Die Sonde ihres Verdachts richtet sich gegen alles, was unbegründet plausibel erscheint. Denn häufig ist Plausibilität im Sinne behaupteter Unhinterfragbarkeit zugleich Ausdruck geheimer Verehrung und Immunisierung gegenüber der Frage nach den gebrachten oder zu bringenden Opfern. Die mit ihr einhergehende Postulierung von Werten erscheint von der Rückseite her als die Suspendierung der Wertfrage und als ihr Verbot. Dass dieser Vorgang, im Sinne herkömmlicher Konnotationen, sowohl religionsfrei als auch religionsbesetzt sich vollziehen kann, dass also Amalgamierungen und Synkretisierungen mit der Gottesverehrung begegnen, ja [140] wahrscheinlich sind, bezeugt nicht zuletzt das geschichtliche Erscheinungsbild der Religionen selbst, in denen die Verwandlung Gottes in einen Götzen ebenso stattfindet wie in Bereichen, in denen das Artikulationssystem der Religionen als solches keine Rolle spielt oder überhaupt nicht vorkommt, ja womöglich explizit abgelehnt wird.³⁴

Nicht zuletzt dieser Aspekt Frommschen Denkens eröffnet weitere Perspektiven für die Betrachtung von *Religion und religiösem Bewusstsein*. Dieses – und gleichbedeutend mit ihm – die religiöse Erfahrung, so wurde bereits deutlich, sind *nicht nichts*. Auch ist religiöses Bewusstsein *nicht einfach falsches Bewusstsein*. Und das Substrat religiöser Erfahrung ist nicht etwa eine Chimäre; es ist die Wirklichkeit des Menschen, ‘Gott’ genannt. Aber weder ist Gott gleich Gott, noch Religion gleich Religion. Das ‘Gott’ Genannte in der Geschichte und in den Lehren der Religionen der Menschheit und in der Menschheitsgeschichte und das, womöglich ignoto und incognito als Gott Verehrte und das vom religiösen Bewusstsein mit der Zielformel ‘Gott’, die häufig auch anders lautet, Gemeinte und Intendierte, sind *nicht deckungsgleich*. Jedenfalls nicht von vornherein und nicht notwendigerweise, und oft auch wirklich nicht. Mitunter verdecken der vermeintliche Gott-Bezug des Glaubens und der Religion und ihre

³² Fromm, a.a.O., 292.

³³ Fromm, Bd. VI (*Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität*), 293-299; zit. 298.

³⁴ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 112.



Inbrunst den Fetischcharakter und die Götzenhaftigkeit ihrer Objekte. So etwa springt die Synergie von Mission und Kolonialismus aus der decouvrierenden Wendung: 'sie sagen Gott und meinen Kattun' unmittelbar ins Auge. Gottesdienst und Götzendienst sind nicht so leicht separierbar, wie es scheint. Beide gehören gleichermaßen zur Wirklichkeit der Religion, sind, als Chance und Risiko, zwei Seiten einer Medaille. Beide können sich in den Religionen, aber auch außerhalb von Religionen behaupten. Und in der Tat begegnet in ihnen beides: die Angst erzeugende Gewalt mit ihren verheerenden Wirkungen bis hin zur Selbstvergottung der Religion oder der in ihr agierenden Mandatare Gottes und zur völligen Entmündigung, Entfremdung, Versklavung, ja Entmenschlichung des Menschen. Aber auch das Gegenteil: das volle Gewahrwerden der Wahrheit – bei Fromm steht dafür zumeist und fundiert der Ausdruck *X-Erfahrung*³⁵ – und der Wirklichkeit des Menschen, wie es der Zielvision des radikal ethischen Humanismus entspricht und als *echte Religiosität* apostrophiert wird.

Insofern kann Fromms Idee und Vision des radikalen Humanismus als ein Versuch angesehen werden, ein *Kriterium* zu entwickeln. Ein Kriterium, das es ermöglicht, *Wesen und Unwesen der Religion* voneinander zu unterscheiden und den Wahrheitswert und Wirklichkeitsgehalt der Inhalte, der Bewusstseinsformen, der Praxis und der Ausdrucksgestalt des religiösen Bewusstseins zu bestimmen, ohne dessen religiös gearteter Selbstbestimmung und Selbsterfassung blindlings ausgeliefert zu sein. Seine Frage zielt, wenn ich recht sehe, auf die *Religion in den Religionen* und erzwingt die Unterscheidung zwischen Religion und Religionssystem. Gerade weil es in den Religionen der Menschheit – genauer müsste man wohl sagen: auch in den Religionen, denn dies ist heute das weniger Selbstverständliche – letztlich nicht um Humbug, Illusion und Phantasterei geht, sondern um die tiefste Wahrheit und Wirklichkeit des Menschenwesens, ist Kritik der Religion und der Religionen unerlässlich und wird eine Kritik der Idolatrie und eine Lehre von den Idolen zum legitimen, ja *gültigen Ersatz von Theologie*. Jedenfalls einer Theologie, die sich selber missversteht, weil ihr das [141] Problem des Redens von Gott gleichsam in ihrer Beredtheit zu verschwinden droht. Wo dies der Fall ist, wird Theologie zum Geschwätz. *Kritik also der Religion*, so sagten wir, sei unerlässlich. Sie wird aber zugleich möglich, indem erkannt wird, dass und wie es zur Struktur religiöser Erfahrung gehört, dass in ihr der Mensch sich selbst als Mensch zum Thema wird. In dieser Hinsicht beschreibt und analysiert Erich Fromm Menschsein als Aufgabe der Freiheit, als aktive Überwindung der Dichtomien menschlicher Existenz mit dem Ziel gelingender Ganzheit. Der Weg zu diesem Ziel ist der Weg der Geschichte.

So gesehen ist die *Botschaft der Religion nicht der Theismus oder irgendeine Metaphysik, und ihre Wahrheit nicht der Atheismus*. Die Botschaft der Religion ist das Versprechen der Schlange als Zusage und Verheißung: *Eritis sicut Deus scientes bonum et malum*. Die Rede ist von einem Sein, für das das Wissen um seine Wahrheit und um die Bedingungen dieser Wahrheit nicht gleichgültig ist, sondern konstitutiv. Die Wahrheit der Gottesverehrung und ihr Ziel ist nicht die Gottesidee und das Gottesbild, sondern die *Negation des Götzendienstes* in allen seinen Formen, religiösen und säkularen, um willen der *Selbstbefreiung des Menschen*. Dass Fromm dabei um die Gefahr auch der Selbstvergottung des Menschen weiß und um die Selbstideologisierung von Autonomie, und dass er das Risiko kennt, das durch das Stichwort

³⁵ Fromm, a.a.O., 118-121.



von der 'Dialektik der Aufklärung' bezeichnet ist, ist unbestreitbar: „Der Mensch“ so sagt er, „ist nicht Gott, aber er erwirbt die Eigenschaften Gottes, er steht nicht unter Gott, sondern er geht mit ihm den gleichen Weg“.³⁶ In gewisser Weise lässt sich Fromms Religionsverständnis auf den vielleicht paradoxen Nenner bringen: Wenn diejenige Erfahrung, auf die die Gottesvorstellung hinweist, ohne sie auszuschöpfen oder auch nur adäquat buchstabieren zu können, tot ist, dann ist der Mensch selber tot. Das heißt: dann ist die Menschheit, die Menschheit im qualitativen, nicht im quantitativen Sinn verloren. Um aber diese Erfahrung in adäquater Weise zu erforschen und zu deuten, bedarf es nicht eines metaphysischen und metaempirischen Theoriensystems, sondern einer empirischen psychologischen Anthropologie. In gewisser Hinsicht, aber darüber werden andere Berufenere zu urteilen vermögen, ist Erich Fromms Gesamtwerk dadurch zu charakterisieren, dass man sagt, es sei der Versuch, Bausteine und Konstruktionselemente einer so verstandenen *empirischen Psychologie der Religion und der religiösen Erfahrung* herauszuarbeiten. Am Schluss seiner Untersuchung *Psychoanalyse und Religion* aus dem Jahre 1950 steht ein denkwürdiger Satz. Mit ihm soll dieser Blick auf Erich Fromm schließen:

Ob wir Religionsanhänger sind oder nicht, ob wir an die Notwendigkeit einer neuen Religion glauben oder an eine Religion des Verzichts auf Religion oder an den Fortbestand der jüdisch-christlichen Tradition – solange wir uns um das Wesen und nicht um die Schale kümmern, um die Erfahrung und nicht um das Wort, um den Menschen und nicht um die Kirche, können wir uns zusammentun in fester Ablehnung allen Götzendienstes und in dieser Negation vielleicht einen stärkeren gemeinsamen Glauben finden als in irgendeiner bejahenden Aussage über Gott. Und gewiss werden wir mehr Demut und mehr Nächstenliebe finden.³⁷ [142]

2. Max Horkheimer (1895-1973)

Einige der späten, aufgrund ihrer Verbreitung durch den Rundfunk zuerst bekannt gewordenen Äußerungen Max Horkheimers in Sachen Religion haben im Lager der Kritischen Theorie und darüber hinaus bekanntlich Aufregung verursacht. Gelegentlich sind sie als Verrat an den Anfängen dieser Theorie kritisiert und verspottet worden. Bei anderen galten sie als spätes Dokument für deren Scheitern. Dem mag so sein oder auch nicht.

Inzwischen ist durch die zügig erfolgende Veröffentlichung der *Gesammelten Schriften* noch einiges hinzugekommen bzw. leichter zugänglich geworden. Dabei fällt auf, dass die Artikulation und Reflexion der *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* – so der Titel jenes aufsehenerregenden Interviews – breiteren Raum einnimmt und in zahlreichen, fast ist man versucht zu sagen, zahllosen Varianten begegnet. Es handelt sich also um eine Thematik oder um ein Problem, das für Horkheimer große Bedeutung gehabt oder mit der Zeit gewonnen haben muss. Es samt und sonders aufs Konto von Resignation, womöglich von Seneszenz zu verbuchen, scheint nicht angängig. Vor allem deshalb nicht, weil die Thematik eben nicht, wie

³⁶ Fromm, a.a.O., 123.

³⁷ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 292.



bislang vermutet, nur im Spätwerk intoniert wird. Sie begegnet, wenn auch anfangs weniger explizit und gleichsam in Incognito-Gestalten, weshalb sie wohl leichter zu übersehen war, im ganzen Werk. Also von Anfang an. Womöglich stellt sie so etwas dar wie dessen *geheime Triebkraft*. So zeigt sich also im Denken Horkheimers über Religion, auch da, wo er in terminologisch anderen Zusammenhängen agiert, eine überraschende *Kontinuität*. Eine Kontinuität, die – und dies verbindet ihn mit der Mehrzahl der hier zu behandelnden Autoren – mit seiner Herkunft zu tun hat.

Die philosophische Betrachtung mit dem Titel *Psalm 91* aus dem Jahre 1968³⁸ macht deutlich, was Herkunft meint. Bekanntlich handelt es sich bei dem Psalm um Worte der Zuversicht: im Schirm und Schatten des Höchsten, so hebt er an, weiß der Beter, der Fromme sich geborgen; hier ist seine Zuflucht. Der Grund seiner Überlegungen zu diesem Text wird von Horkheimer mitgeteilt: die Anfangsworte eben dieses Psalms stehen auf dem Grab seiner Eltern. Was ihm das bedeutet, wird in wenigen, bewegten und bewegenden Worten signalisiert: „die Mutter hat den Psalm geliebt; ihn von der Erinnerung an den Glanz ihrer Augen zu lösen, wenn sie ihn sprach, vermag ich auch heute nicht. Er war der Ausdruck ihrer Gewissheit einer göttlichen Heimat, angesichts der Not und des Schreckens in der Wirklichkeit.“³⁹

In einer der sog. *Notizen* aus der zweiten Hälfte der 50er Jahre begegnet eine mit dieser sehr persönlichen Aussage korrelierbare, signifikante Bemerkung unter der Überschrift ‘Kritische Theorie’:

Sie (sc. Philosophie = Kritische Theorie) hat die Theologie abgelöst, aber keinen neuen Himmel gefunden, auf den sie weisen kann, nicht einmal einen irdischen Himmel. Aus dem Sinn schlagen kann sie ihn freilich nicht, und darum wird sie immer nach dem Weg gefragt, der hinführt. Als ob es nicht gerade ihre Entdeckung wäre, dass der Himmel, zu dem man den Weg weisen kann, keiner ist.⁴⁰

Was solchermaßen nicht aus dem Sinn zu schlagen, aus der Erinnerung zu verbannen oder zu verdrängen ist für den Philosophen und für eine von ihm [143] repräsentierte und praktizierte Kritische Theorie, ist, wie es bereits in der frühen *Haecker-Rezension* von 1936⁴¹ pointiert heißt, eine „Sehnsucht, die auch Atheisten verstanden haben“. Eine Sehnsucht nach gelungenem Leben, nach dem Erscheinen der Menschheit des Menschen im qualitativen Sinn als einem Bleibenden, dessen Benennung ‘Liebe’ heißt, einer Sehnsucht nach dem Nichtzuscheiden werden, nach Gerechtigkeit im umfassenden Sinne, nach dem Reich der Freiheit oder wie deren Bestimmungen anders noch alle lauten mochten; eine Sehnsucht also,

³⁸ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt 1985, 208-212 (*Psalm 91*).

³⁹ Horkheimer, Bd. 7 (*Psalm 91*), 208.

⁴⁰ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 6. ‘Zur Kritik der instrumentellen Vernunft’ und ‘Notizen 1949-1969’*, Frankfurt 1991, 253 (*Kritische Theorie*).

⁴¹ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 4. Schriften 1936-1941*, Frankfurt 1988, 89-101 (*Zu Theodor Haeckers ‘Der Christ und die Geschichte’*) zit. 100.



von der es heißt, sie sei „dem Gedanken an Gott immanent“.⁴² Immanent oder, womöglich, mit ihm identisch; darauf wird zurückzukommen sein.

Tatsächlich war, wie der 1935 entstandene Aufsatz *Gedanke zur Religion* einsetzt, im „Gottesbegriff“ lange Zeit „die Vorstellung aufbewahrt, dass es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen“. Die *Religion* erscheint daher interessant und bedeutsam nicht nur, weil in ihr „die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen niedergelegt“ sind, sondern weil sie als die früheren Zeiten eigentümliche *produktive Gestalt der Kritik am Bestehenden*⁴³ anzusehen ist. Die neuerdings beobachtete und herausgestellte Identität von Religion und kritischem Bewusstsein⁴⁴ ist also aus der Sicht Horkheimers keineswegs unzutreffend. Freilich kann, was einmal war, nicht für immer gelten. So tritt an die Stelle der Religion gegenwärtig „das Ringen um vernünftigeren Formen des gesellschaftlichen Lebens“. Wobei, dies scheint wichtig anzumerken, der Komparativ nicht etwa der diskreditierenden Überwindung von Religion, sondern der Absicht dient, Fehlanzeige gegenüber der Gesellschaft, wie sie ist, zu erstatten. Merkwürdig genug wiederholt sich aber in diesem Zusammenhang im sprachlichen Gestus das jetzt schon mehrfach angeklungene Motiv erneut:

Aber ähnlich wie die Vernunft sich nach Kant trotz ihres eigenen besseren Wissens des Wiederauftauchens bestimmter erledigter Illusionen nicht erwehren kann, bleibt auch seit dem Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewusste gesellschaftliche Praxis ein Schein bestehen, der sich zwar widerlegen, jedoch nicht ganz verscheuchen lässt. Es ist das Bild vollendeter Gerechtigkeit.⁴⁵

Mit diesem Bild, insofern es mit ihm zu identifizieren ist oder zumindest zusammenhängt, kommt erneut der Gottesbegriff, die *Gottesidee* ins Spiel. Sie wird nicht rehabilitiert. Auch nicht romantisierend verklärt. Sie wird charakterisiert als „Illusion“, und mit ihr, sofern sie für diese konstitutiv ist, auch die Religion; letztere erscheint als „ein Sich-Auf spreizen von Vorstellungen“.⁴⁶ Aber das ist nicht alles. Zwar stellen die im Gottesbegriff kulminierenden Gedankenoperationen des religiösen Bewusstseins nichts anderes dar als Verallgemeinerungen und Übertreibungen. Daher erscheinen sie in ihrer Objektivität als undurchschaute Projektionen und sind Ausdruck ‘falschen’ Bewusstseins.

Aber – so heißt es dann wieder – der Antrieb zu diesem gedanklichen Hinausgehen über das Mögliche, zu dieser ohnmächtigen Rebellion gegen die Wirklichkeit gehört zum Menschen, wie er geschichtlich geworden ist. Nicht etwa die Ablehnung dieses Bildes unterscheidet den fortschrittlichen Typus Mensch vom zurückgebliebenen, sondern die *Erkenntnis der Grenzen seiner Erfüllbarkeit*.⁴⁷ [144]

Diese Erkenntnis ist – und hiermit erfolgt die früh schon auftretende und in seinem ganzen Denken sich durchhaltende Benennung dieses Horkheimerschen Motivs – die *Quelle für die*

⁴² Horkheimer, Bd. 7 (*Psalm 91*), 208.

⁴³ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt 1988, 326-328 (*Gedanke zur Religion*), zit. 326.

⁴⁴ Vgl. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München 1973.

⁴⁵ Horkheimer, Bd. 3 (*Gedanke zur Religion*), 326.

⁴⁶ Horkheimer, a.a.O., 327.

⁴⁷ ebda.



„*metaphysische Trauer*“⁴⁸, die gerade im „Bewusstsein der Vergänglichkeit“ und der „Bitterkeit des Endes“ sich behauptet. Das ist – wenig genug – das Tröstliche, das dem unumgänglichen Pessimismus bleibt. Gerade die Erfahrung und das Eingeständnis der „Unwiederbringlichkeit des Glücks“, nicht die seiner transzendenten Verbürgtheit oder jenseitigen Deponierung ist die *Quelle der „Empörung* über das sinnlos geschmälerete Leben der Mehrzahl aller Menschen“⁴⁹, über sinnloses, nicht wiedergutzumachendes Leiden, über die Vergeblichkeit des Lebens schlechthin und seine Vergänglichkeit.

Im Sinne einer historischen Konstellation erscheint der Verlust der Religion endgültig und unwiderruflich: „der gute Wille, die Solidarität mit dem Elend und das Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen“. Allenfalls kann man heute noch diagnostizieren, was alles mit diesem Verlust unwiederbringlich vergangen ist. Und man muss es auch, weil sonst ‘Sinn’ verlorengelht. Aber der Verlust der Religion geht nicht spurlos vorüber an der Menschheit. Ein Teil der Wünsche, Antriebe, Imaginationen der Religion wird produktive Kraft gesellschaftlicher Praxis. Aber nicht genug: „selbst die Maßlosigkeit der zerstörten Illusion gewinnt in diesem Prozess eine positive Form und wandelt sich in Wahrheit um“, insofern in wirklicher, emphatischfreiheitlicher Gesinnung der „Begriff des Unendlichen als Bewusstsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens und der unabänderlichen Verlassenheit des Menschen“ erhalten bleibt und diesen – und mit ihm die Gesellschaft und die Menschheit – „vor dem blöden Optimismus, vor dem Auf spreizen ihres eigenen Wissens als einer neuen Religion“ bewahrt.⁵⁰

Offensichtlich unterscheidet Horkheimer dabei als sowohl zwischen *wahrem* und *falschem* oder echtem und bloß imaginiertem *Unbedingten* wie auch zwischen *Religion* und Religionen. Vielleicht sind letztere nur begrenzt geeignet, der Sache ersterer zu dienen. Vielleicht waren sie dies immer, vielleicht aber auch erst in der jetzigen historischen und gesellschaftlichen Konstellation. Will man das Substrat des vorhin genannten Prozesses weiterhin oder wiederum als ‘Religion’ bezeichnen – und es sieht so aus, als ob Horkheimer selbst dies für möglich, ja für geboten hielte – so vollzieht sich mit dem Begriff eine grundlegende Veränderung. Es zeigt sich nämlich dann, „dass die gesamten theologischen Systeme und Begriffe im rein positiven Sinn nicht mehr haltbar sind“.⁵¹

Das gilt natürlich auch in Bezug auf die *Gottesidee*. Zwar enthält die zumal in der jüdisch-christlichen Überlieferung lebendig gebliebene Rede von Gott oder jedenfalls bestimmte, keineswegs alle ihrer Züge, eine praktisch und philosophisch relevante Bedeutung. Doch liegt diese nicht auf der Ebene der Objektivierungen und schon gar nicht auf der der Dogmatik. Dass „wir über Gott eben nichts aussagen können“ ist, wie Horkheimer vielfach und besonders prägnant in dem schon erwähnten, berühmt-berüchtigten Südfunk-Gespräch mit Helmut Gumnior 1971 – *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*⁵² – hervorhebt, eine These, die nicht etwa

⁴⁸ Horkheimer, Bd. 4 (*Zu Theodor Haeckers ‘Der Christ und die Geschichte’*), 100.

⁴⁹ ebda.

⁵⁰ Horkheimer, Bd. 3 (*Gedanke zur Religion*), 327f.

⁵¹ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt 1985, 213-223 (*Über den Zweifel*), zit. 222.

⁵² Horkheimer, Bd. 7, 385-404 (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gumnior*), zit. 387.



nur mit seiner spezifischen religiösen Prägung und Herkunft zusammenhängt, sondern als ein „entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie“ zu gelten hat. Sie mit dem Bilderverbot zusammenzubringen, ist natürlich naheliegend und sinnvoll. Doch reicht sie in gewisser Hinsicht auch darüber [145] noch hinaus. Denn nicht nur ist das Wesen Gottes *unbestimmbar* und ein Beweis für seine Existenz nicht möglich, sondern es ist auch das An-sich-Sein des Menschen oder sein wahres Wesen und die Wahrheit seines Wesens nicht positiv auszusagen, sondern allenfalls per negationem mit zu meinen. In gewisser Hinsicht kommen beide darin überein, quasi ignoto gesucht und gefunden werden zu müssen. Ja, vielleicht werden sie nicht gefunden, sondern lediglich geahnt und intendiert; und beides geschieht nicht positiv, auch nicht abstrakt oder gar an sich, sondern einzig durch Negation, ganz im Sinne übrigens des ‘si comprehendis, non est Deus’. Aus diesem Grunde ist wahre Philosophie – und Kritische Theorie versteht sich emphatisch als solche – kritisch und pessimistisch. Zwar ließe sich, im Sinne der berühmten Blochschen Wendung sagen: „Nur am Deus absconditus ist das Problem gehalten, was es mit dem legitimen Mysterium Homo absconditus auf sich habe“.⁵³ Allein, es wäre auch dies im Kontext des Horkheimerschen Denkens, eine historische, keinesfalls eine prospektive Aussage. Insofern ist Horkheimers Ansatz skeptischer, verzweifelter auch, als der von Ernst Bloch oder Erich Fromm.

Kritische Theorie als wahre Philosophie ist Kritik. Kritik des Bestehenden. Diese aber reicht weiter als die Frage nach der Möglichkeit der Verbesserung von Zuständen und Lebensbedingungen unter humanitärer Perspektive. Gewiss: die humanitäre Perspektive ist ein ihr inhärentes und zentrales Movens. Denn erweislich ist, „dass Philosophie mit dem Ungenügen leidender Menschen beginnt: seit jeher und bei allen Völkern“.⁵⁴ Aber es ist diese humanitäre Perspektive, nicht zuletzt um willen der Vermeidung der Selbstvergottung des Menschen, womöglich selber gültig nur negativ zu formulieren. Freilich in einer Negation, also Kritik am Bestehenden, die optimistische Praxis nicht vereitelt, sondern impliziert. In den unter dem Titel *Späne* gesammelten Notizen Friedrich Pollocks, dem einst die *Dialektik der Aufklärung* gewidmet wurde, Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, findet sich unter dem Titel ‘Condition humaine’ folgender Eintrag: „Leben heißt, mitschuldig sein an all dem Grauenhaften, das geschehen ist und geschieht. Aber was soll einer tun? Er kann die Welt und die Menschen nicht ändern. Aber er kann in einem infinitesimalen Maß das Bewusstsein erhalten, dass es auch das Andere gibt.“⁵⁵

Die Erhaltung dieses Bewusstseins, das die Quelle wahrer Philosophie darstellt und, soweit es sich sagen lässt, die „tiefinnere Überzeugung, dass am Bestehenden etwas unrichtig ist“, beinhaltet⁵⁶, ist das, was unter heutigen Bedingungen *an Religion, als Religion* noch *akzeptabel* ist. Akzeptabel und notwendig. Denn es ist, nach Horkheimer, dieses Bewusstsein ein Glaube, der unabdingbar zu dem gehört, „was wir menschliche Kultur nennen“. *Ein Glaube gleichsam*

⁵³ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (= *Gesamtausgabe Bd. 5*), 1406.

⁵⁴ Vgl. H. Mayer, *Ernst Bloch oder die Selbstbegegnung*, in: ders., *Augenblicke. Ein Lesebuch*, Frankfurt 1987, 61-77, zit. 77.

⁵⁵ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 14. Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt 1988, 172-546 (*Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock*), zit. 333.

⁵⁶ Horkheimer, Bd. 7, 233-239 (*Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*), zit. 239.



malgré lui. Er trägt der unhintergehbaren Gegebenheiten Rechnung, dass alle unsere Begriffe subjektiv sind und dass folglich unsere subjektive Organisation der Grund dafür ist, dass uns die Welt als objektive Realität gegenübersteht. Darin aber liegt zugleich und unüberspringbar der Grund, dass die letzte Wahrheit in menschliche Sprache nicht zu übersetzen ist, der Grund also für deren unsägliche Unsagbarkeit. Es enthält aber, um ein Bild zu gebrauchen, dieser eiserne Käfig unserer Vernunftausstattung, aus dem wir nicht herauskommen, selber ein Moment des Trostes, ja etwas Transitorisches. Denn „wenn dem ... so ist, dann ist die Erkenntnis der Zusammenhänge der Erscheinungen dieser Welt nicht der [146] letzte Aufschluss über die Wirklichkeit, kein Absolutum“.⁵⁷ *Eben diese Feststellung aber ist 'Religion'*; genauer, in ihr hat sich die „Frage nach der verbleibenden Substanz von Religion“⁵⁸ gleichsam konzentriert. Und jede „echte“, das heißt deren genuinen und unaufgebbaren Kern nicht nach Belieben zur Disposition stellende „Liberalisierung der Religion hat sich auf diese Einsicht zu konzentrieren“.⁵⁹ Ernsthaftige Dauer religiöser Überlieferung in ihrem Kernbestand impliziert, dass in diesem Sinne das Negative an die Stelle des Positiven tritt und anstatt der Gewissheit der Schmerz der Ungewissheit eingestanden wird.

Den im eigentlichen Sinn Denkenden ist all dies bewusst, und ihr Leben, selbst in glücklichen Momenten, schließt die Trauer ein. Wenn die Tradition, die religiösen Kategorien, insbesondere die Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht als Dogmen, nicht als absolute Wahrheit vermittelt werden, sondern als die Sehnsucht derer, die zu wahrer Trauer fähig sind, eben weil diese Lehren nicht bewiesen werden können und der Zweifel ihnen zugehört, lässt theologische Gesinnung, zumindest ihre Basis, in adäquater Form sich erhalten ... Den Zweifel in die Religion einzubeziehen, ist ein Moment ihrer Rettung.⁶⁰

Die *Einbeziehung des Zweifels in die Religion*: das führt unweigerlich zu der produktiven Einsicht, dass das von ihr Gemeinte in dem von ihr Gesagten seine Deckung nicht hat. Dies gilt auch im Hinblick auf den Gottesgedanken. „Der Gegensatz von Atheismus und Theismus“, so heißt es in einem Aufsatz aus dem Jahre 1963, „ist nicht mehr aktuell“. Und weiter: „Die Bedeutung der Begriffe bleibt von der Geschichte nicht unberührt, und ihre Wandlung ist unendlich differenziert“.⁶¹ Die Wahrnehmung dieser Wandlung führt zu erstaunlichen Einsichten. Erstaunlich, überraschend, bestürzend:

Einmal war Atheismus Zeugnis innerer Unabhängigkeit und unbeschreiblichen Muts. In den autoritären und halbautoritären Staaten, wo er als Symptom des verhassten liberalen Geistes gilt, ist er es noch. Unter totalitärer Herrschaft, welchen Vorzeichens auch immer, die heute die universale Bedrohung bildet, pflegt *ehrlicher* Theismus seine Stelle einzunehmen. Atheismus umfasst höchst Verschiedenes, der Begriff Theismus dagegen ist

⁵⁷ a.a.O., 238.

⁵⁸ a.a.O., 233.

⁵⁹ a.a.O., 238.

⁶⁰ Horkheimer, Bd. 7, 213-223 (*Über den Zweifel*), zit. 222f.

⁶¹ Horkheimer, Bd. 7, 173-186 (*Theismus-Atheismus*), zit. 185f.



bestimmt genug, um alle, die in seinem Namen hassen, zu Heuchlern zu stempeln. Wenn dieser ewige Gerechtigkeit zum Vorwand für das zeitliche Unrecht nimmt, ist er so schlecht wie jener, sofern er dem Gedanken an ein Anderes keinen Raum gewährt ... Atheismus heute ist tatsächlich die Gesinnung, die mit der je stärkeren Macht es hält, gleichviel, ob sie mit den Lippen noch zu einer Religion sich bekennt oder es sich leisten kann, sie offen preiszugeben. Dagegen suchen jene, die der herrschenden Tendenz widerstehen, heute festzuhalten, was einmal der Zivilisation, der sie noch angehören, geistig zugrunde lag, nicht so sehr, wie jener philosophische Theismus meinte, die Vorstellung des göttlichen Garanten der Naturgesetze, sondern im Gegenteil den Gedanken eines Anderen als die Welt, in dem die Natur mit ihren festen Regeln, die seit je das Verhängnis produzierten, keine Gewalt mehr hat.⁶²

In diesem Sinne kulminieren Horkheimers Gedanken über Gott und Religion in der nun in ihrer Differenziertheit deutlich werdenden These: „Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, lässt vom Theismus sich nicht schlechthin trennen ... Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“⁶³ [147]

Nicht die Intensität der Frage nach der Existenz Gottes freilich, sondern das unnachgiebige Beharren auf der Beantwortung der Frage, was wir meinen, wenn wir ‘Gott’ sagen, erscheint hierbei als die Hauptsache. Es geht in der Tat um die *Neufassung des menschlichen Verständnisses von Gott*⁶⁴ Horkheimer hat, soweit ich sehe, sie nicht gegeben. Vielleicht kann sie, nicht nur von seinem philosophischen Standpunkt aus nicht, sondern womöglich ‘prinzipiell’ nicht gegeben werden. Andeutungen jedoch sind möglich. Horkheimer spricht davon:

Gott als positives Dogma wirkt als trennendes Moment. Die Sehnsucht hingegen, dass die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können. Gott wird so zum Gegenstand der menschlichen Sehnsucht und Ehrung; er hört auf, Objekt des Wissens und Besitzes zu sein ... Wir müssen anstreben, dass alle die Menschen sich vereinigen, die den Schrecken der Vergangenheit nicht als endgültig betrachten wollen; dass sie sich zusammenfinden in der gleichen, bewussten Sehnsucht, dass ein der bloß erscheinenden Welt entgegengesetztes Absolutes sei. Die religiösen Gebräuche können dabei fortbestehen; denn dass Menschen, welche dieselbe Sehnsucht haben, dieselbe tiefere Überzeugung, dass am Bestehenden etwas unrichtig ist – und diese Überzeugung teilen die Religionen mit Marx –, gemeinsame Bräuche haben, um diese ihre Sehnsucht wachzuhalten, ist verständlich. Das, so meine ich, ist die Aufgabe derer, die das Gute an der Vergangenheit so weit bewahren wollen, wie es möglich ist.⁶⁵

⁶² ebda.

⁶³ a.a.O., 184.

⁶⁴ Horkheimer, Bd. 7, 233-239 (*Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*), zit. 238.

⁶⁵ a.a.O., 238f.



3. Jürgen Habermas (*1929)

Dass es eitel sei, einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott: mit dieser im Kontext sowohl seiner kritischen Beschäftigung mit dem Denken Paul Tillichs als insbesondere der seinerzeit modisch gewordenen Gott-ist-tot-Theologie zu verstehenden – also nicht absolut zu setzenden – Bemerkung Max Horkheimers schloss unsere Betrachtung seines Beitrags zum Thema Religion und Religionskritik. Mit seinen Reflexionen über diese These schließt, nicht in der Logik der Chronologie, aber im Fortgang der Sache die Betrachtung der Position von Jürgen Habermas sich nahtlos an.⁶⁶ Dabei ist zu bemerken, dass eine systematische Auseinandersetzung Habermas' mit Fragen und Problemen von Religion und Theologie bislang nicht vorliegt. Seine Position wäre, was hier aus verschiedenen Gründen nicht zu leisten ist, aus dem Ganzen seines Werkes kritisch zu rekonstruieren. So können hier nur einige, aber vielleicht signifikante Momente versammelt werden.

Bekanntlich hat Theodor Wiesengrund Adorno in seinem Aufsatz über *Vernunft und Offenbarung* aus dem Jahre 1957 auf einen neuen „Hang zum Obskurantismus“ hingewiesen, der aus „Verzweiflung an der Vernunft“ deren Abdankung verlange und dazu tendiere, „aus prekärer Autonomie das Heteronome“ zu wählen.⁶⁷ Jürgen Habermas, der Adorno für „ganz unbeirrt atheistisch“ hält⁶⁸, hat in einer Reihe von Aufsätzen, die 1988 unter dem Titel *Nachmetaphysisches Denken* publiziert wurden⁶⁹, eine diesem Adornoschen Signalement nicht unähnliche Position vertreten. Gegenüber neueren Versuchen der „Rückkehr zu metaphysischen Denkformen“ verteidigt Habermas hier einen „skeptischen, aber nicht-defaitistischen Vernunftbegriff“.⁷⁰ Defaitismus der Vernunft: das ist [148] gleichsam das an die eben zitierten Wendungen Adornos erinnernde Ressentiment, das erneut und nicht minder gefährlich sich anschickt, aus der verkennenden Wahrnehmung einer „nur noch Unheil brütenden Moderne“ Zuflucht zu suchen in einer „Rückkehr zur Metaphysik“ oder in der „Überwindung der Metaphysik“.⁷¹ Habermas geht demgegenüber davon aus, dass sich, spätestens im Anschluss an Hegel, d.h. mit der wachsenden Einsicht in die Nicht-Haltbarkeit seines Systems, zu deren distinkten Formen der Siegeszug des Historismus gehörte, der „Aggregatzustand des Philosophierens verändert“ hat; „seitdem haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative.“⁷² Zur unüberspringbaren *Signatur der postmetaphysischen Konstellation* gehören eine Reihe von Agentien: herausgebildet hat sich in

⁶⁶ Vgl. J. Habermas, *Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Reflexionen über einen Satz von Max Horkheimer*, in: M. Lutz-Bachmann/G. Schmid Noerr (Hg.), *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis. Für Alfred Schmidt zum 60. Geburtstag*, München-Wien 1991, 125-142.

⁶⁷ Vgl. Th.W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt 1977, 608-616 (= *Gesammelte Schriften* 10.2).

⁶⁸ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, 197.

⁶⁹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988.

⁷⁰ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 7.

⁷¹ a.a.O., 19.

⁷² a.a.O., 36 – Vgl. die ausführliche Begründung der These in ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.



diesen Entwicklungen ein neuer „Typus von Verfahrensrationalität“, der eine grundlegende Erschütterung für „das philosophische Erkenntnisprivileg“ impliziert. Hinzu kommt eine Aufwertung des Kontingenten, eine wachsende „Überzeugungskraft“ der „Dimensionen der Endlichkeit“, die eine grundsätzliche „Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe“ impliziert. Durch die wachsende Plausibilität der Kritik an der „Verdinglichung und Funktionalisierung von Verkehrs- und Lebensformen“ bahnt sich eine Metaposition gegenüber Subjektivismus und Objektivismus an, in der ein „Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie“ greifbar wird. Schließlich löst der „klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis“ sich angesichts ihrer unauflösbaren Interdependenzen auf; das Bewusstsein für die „Relevanz der alltäglichen Kontexte des Handelns und der Kommunikation“ gewinnt im Gegenzug an Bedeutung.⁷³

Aus all dem folgt, wie bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dargelegt worden sei, dass *Metaphysik und Religion* heute als überwundene und überholte Entwicklungsstufen der Rationalität anzusehen sind, so dass der Rekurs auf sie regressiv Züge annimmt.⁷⁴ Das betrifft sowohl die Systematik des Denkens als auch seine Gehalte. Das metaphysische Reden, und mit ihm Religion im Sinne der ihr inhärenten Weltbildfunktionen, wird „durch die Umstellung des Wissens von materialer auf prozedurale Rationalität in Verlegenheit gebracht“⁷⁵; Philosophie verfügt „nur noch über fallibles Wissen“⁷⁶ und das „Geltungssyndrom, auf das die religiösen und metaphysischen Grundbegriffe angewiesen waren“, hat sich längst aufgelöst.⁷⁷ Religion und Metaphysik haben, – dies erscheint als nicht hintergehabtes Resultat eines historischen Prozesses – ihr *Rationalitätspotential aufgebraucht*. Unbestreitbar ist, dass sie ein solches hatten. Doch ist, auch wo dies zugestanden wird, mit einer grundlegenden „Transformation des Sinnes“ dieser Traditionen zu rechnen.⁷⁸ Rekurs auf sie, ohne Ernstnehmen dieses Tatbestands, trägt unaustilgbar „den Makel des bloß Reaktionären“.⁷⁹ Darunter leidet selbst eine funktionalistische Deutung von Religion und Metaphysik, etwa im Sinne von Lübkes ‘Kontingenzbewältigungspraxis’, denn diese erschöpft sich im neokonservativen Wunsch und Blick auf „die sozialintegrative Funktion einer Glaubensüberlieferung, die sie sich als substantielle, von Begründungsforderungen freigesetzte Tradition vorstellen“, eine Interpretation, die es sich als einen Vorzug anrechnet, „den Aspekt der Gültigkeit des religiösen Glaubens“ auszublenden.⁸⁰

Die Frage aber nach der *Gültigkeit des religiösen Glaubens* ausblenden, das impliziert den Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Ein solcher Verzicht riskiert aber [149] mit der Preisgabe der Frage nach der Vernünftigkeit der Vernunft und ihrer Einheit auch die Frage nach dem „moderne(n) Sinn eines Humanismus, der längst in den Ideen des selbstbewussten Lebens, der authentischen Selbstverwirklichung und der Autonomie seinen Ausdruck gefunden hat – eines

⁷³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Alt.

⁷⁴ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt 1981.

⁷⁵ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 44.

⁷⁶ a.a.O., 26.

⁷⁷ a.a.O., 25.

⁷⁸ a.a.O., 23.

⁷⁹ a.a.O., 44.

⁸⁰ J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt 1985, 52f.



Humanismus, der sich nicht auf Selbstbehauptung versteift“.⁸¹ Demgegenüber gilt es, „die verschütteten Dimensionen der Vernunft wieder zugänglich zu machen – und zwar durch die explorative Kraft der Vernunft selber“.⁸² In ihr, das heißt in dem mit Aufklärung identischen „unnachgiebigen Beharren auf der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen“, hat, wenn überhaupt unter den Bedingungen einer entzauberten und entmythologisierten Welt, der Versuch noch eine Chance, sich gegen die Gefahr zu stemmen „des Lichts der einmal im Mythos aufbewahrten semantischen Potentiale überhaupt verlustig zu gehen“.⁸³ Nicht nur Neokonservative, Poststrukturalisten und Postmoderne einschließlich der Kritiker der zynischen Vernunft, auch die Protagonisten der älteren Kritischen Theorie haben, gewiss in nicht aufeinander reduzierbarer Weise, diesen Gesichtspunkt unter- oder überschlagen. Demgegenüber erscheint in der Unterscheidung von instrumenteller und formaler Vernunft und im Übergang zu einem prozeduralen Verständnis von Vernunft, wie es der von Habermas entwickelte Begriff der kommunikativen Vernunft wenn nicht schon präzise darstellt, so jedenfalls intendiert, es möglich, *den Sinn des Unbedingten ohne Metaphysik zu retten*.⁸⁴ Auch ohne ‘negative’ Metaphysik, wohlgerne. Denn eine solche, darin kulminiert Habermas’ kritische Überlegung zu dem eingangs zitierten Horkheimerschen Axiom, liege dem Denkansatz zumal der Spätphilosophie Max Horkheimers zugrunde :

Horkheimers Behauptung, dass die Differenz zwischen Vernunft und Verstand im Laufe des weltgeschichtlichen Prozesses *eingezogen* worden ist, setzte ja ... noch voraus, dass wir uns an den emphatischen Begriff der Vernunft *erinnern* können. Der kritische Sinn von ‘instrumenteller’ Vernunft hebt sich erst vor der Folie dieser Erinnerung ab. Und allein durch den anamnetischen Rückgriff auf die substantielle Vernunft religiöser und metaphysischer Weltbilder versichern wir uns des Sinnes von Unbedingtheit, den Begriffe wie Wahrheit und Moralität einst mit sich führten, solange sie noch nicht positivistisch oder funktionalistisch zerfallen waren. Ein Absolutes oder Unbedingtes erschließt sich der Philosophie nur in eins mit der Rechtfertigung der Welt im ganzen, also als Metaphysik.⁸⁵

Nach Habermas ist Horkheimers Vernunftverständnis eine Engführung. In ihm walten zwei dominierende Züge: eine extrem pessimistische, situativ freilich augenfällige Zeitdiagnose und eine abgründtiefe Vernunftskepsis auf der einen, ein aus einer moralischen Grundintuition auf der anderen Seite resultierendes moralisches Bedürfnis nach Religion, das aufgrund ersterer mit profanen Antworten sich nicht zu beruhigen vermag. Daher erscheint Horkheimers Denken, ähnlich dem Adornos, als negative Metaphysik; aber deren Aussagen erscheinen zugleich paradox. Nach Habermas ist der „Sinn von Unbedingtheit, der als ein Moment auch in die Bedeutung von Wahrheit eingeht“, gerade nicht dasselbe „wie ein unbedingter Sinn, der Trost

⁸¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 186.

⁸² Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 137.

⁸³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 275.

⁸⁴ Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 134.

⁸⁵ a.a.O., 133f.



spendet“.⁸⁶ Genauer:

Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moraliät aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik [150] kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse. Die kommunikative Vernunft ist gewiss eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen ‘bewältigt’. Stabil genug ist diese Grundlage nicht einmal für eine negative Metaphysik.⁸⁷

Freilich, auch kommunikative Vernunft und ihr Begriff sind begleitet „vom Schatten eines transzendentalen Scheins“⁸⁸, enthalten idealisierende Voraussetzungen, deren Hypostasierung zum Ideal um willen der Vermeidung von Idolatrie zu verhindern ist. „Nachmetaphysisches Denken“, so heißt es bei Habermas, der sich als Repräsentanten solchen Denkens versteht, lapidar, „unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes“.⁸⁹ Und ohne Rekurs auf „die paradoxen Aussagen der negativen Metaphysik“. Auch inszeniert sie sich nicht, wie diese, als das „farblose Negativ trostspendender Religionen“.⁹⁰

Wie, so wird man fragen dürfen, sieht sie aber dann aus, diese *Rettung des Unbedingten*? Habermas benutzt eine Argumentationsfigur, die in ähnlicher Weise bereits bei Siegfried Kracauer begegnet.⁹¹ Er spricht von einem intuitiven Wissen darum, „dass wir niemanden, nicht einmal uns selbst von etwas überzeugen können, wenn wir nicht gemeinsam davon ausgehen, dass alle irgend relevanten Stimmen Gehör finden, die besten beim gegenwärtigen Wissensstand verfügbaren Argumente zur Sprache kommen und nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments die Ja/Nein-Stellungnahme der Teilnehmer bestimmt“.⁹² Es kommt hierbei zu einer Verlagerung, zu einem Weniger als Religion und Metaphysik, das zugleich ein Mehr bedeutet. Ein Mehr, das nicht durch theoretische Ausmalung oder durch verabsolutierende Objektsetzung zu erreichen ist, sondern auf, wenn man so sagen darf, höchst prosaische und sehr pragmatische Weise. Aber einleuchtend. Ich zitiere dazu einen längeren Passus:

Aus der Analyse notwendiger Bedingungen von Verständigung überhaupt lässt sich

⁸⁶ a.a.O., 140f.

⁸⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 184f.

⁸⁸ a.a.O., 184.

⁸⁹ Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 140.

⁹⁰ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 185.

⁹¹ Vgl. S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt 1971, 130 (= *Schriften* 4); zur Denkfigur im ganzen, in der die Motive des Entschleierns und Bewahrens deutlich werden, Motive die mit der Habermasschen Vorstellung von ‘kritischer Aneignung’ und ‘Sinntransformierung’ sich überaus eng berühren, vgl. M. Kessler, *Entschleiern und Bewahren. Siegfried Kracauers Ansätze für eine Philosophie und Theologie der Geschichte*, in: M. Kessler/Th.Y. Levin (Hg.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Tübingen 1990, 105-128, bes. 117f. und 122ff.

⁹² Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 139f.



wenigstens die Idee einer unversehrten Intersubjektivität entwickeln, die eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander ebenso ermöglichen würde wie die Identität eines zwanglos sich mit sich selbst verständigenden Individuums. Unversehrte Intersubjektivität ist der Vorschein von symmetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung. Diese Idee darf aber nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt und als Utopie in die Zukunft geworfen werden; sie enthält nicht mehr, aber auch nicht weniger, als die formale Charakterisierung notwendiger Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht-verfehlten Lebens. Solche Lebensformen sind uns, diesseits der prophetischen Lehren, nicht einmal in Aussicht gestellt, auch nicht in abstracto. Von ihnen wissen wir nur, dass sie, wenn sie überhaupt realisiert werden können, durch unser eigenes, nicht etwa konfliktfreies, aber solidarisches Zusammenwirken produziert werden müssen. 'Produzieren' heißt allerdings nicht Herstellen nach dem Modell der Verwirklichung intendierter Zwecke; es bedeutet vielmehr das nichtintendierbare Hervorgehen aus der fehlbaren und immer wieder misslingenden kooperativen Anstrengung, die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern. Diese Art des Produzierens oder Selberhervorbringens bürdet uns die Verantwortung auf, ohne uns von der 'Gunst der Stunde' unabhängig zu machen ... Dieses Projekt ist wie die [151] kommunikative Vernunft, durch die es inspiriert ist, geschichtlich situiert. Es ist nicht gemacht worden, es hat sich gebildet – und es kann weiterverfolgt oder entmutigt preisgegeben werden. Vor allem ist das Projekt kein Eigentum der Philosophie.“ Doch kann diese „die Situationen beleuchten, in denen wir uns vorfinden; sie kann dazu beitragen, dass wir die Ambivalenzen, die auf uns zukommen, als ebenso viele Appelle an wachsende Verantwortlichkeiten in schrumpfenden Handlungsspielräumen verstehen lernen“.⁹³

Unbedingtheit begegnet in diesem 'Produzieren' als etwas tief in faktische Verständigungsprozesse Eingelassenes. Sie haftet gleichsam nicht den Geltungsansprüchen an, sondern den humanen Formen ihrer Einlösung. Wer ihrer sich bedient, „ist einer *Transzendenz von innen* ausgesetzt“.⁹⁴ In der dieser denkwürdigen Formulierung sich anschließenden Erläuterung wird deutlich, dass Habermas gedanklich dem Rechnung trägt, was in theologischer Theoriebildung in der Trias der Begriffe 'Autonomie, Heteronomie, Theonomie' als unverlierbar denkwürdig erscheint. Denn bezüglich dieser Transzendenz von innen heißt es: „Darüber kann er sowenig verfügen, wie er sich durch die Intentionalität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache macht. Die sprachliche Intersubjektivität überschreitet die Subjekte, aber ohne sie *hörig* zu machen“.⁹⁵

Es ist im Übrigen nicht zu übersehen, dass Habermas der nämlichen Grundintuition folgt, der auch Horkheimer sich verpflichtet weiß, wengleich er dabei zu anderen Konsequenzen gelangt. In einem 1981, anlässlich des Erscheinens seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*, gegebenen Interview erläutert er sie wie folgt:

⁹³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 185f.

⁹⁴ Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 140.

⁹⁵ ebda.



Ich habe ein Gedankenmotiv und eine grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystik zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, die Vorstellung also, dass man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; dass man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat. Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten Intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikationsstrukturen hervorgetrieben hat... Vorstellungen von geglückerter Interaktion ... Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingende, nicht verfehlte Nähe, Verletzbarkeit und komplementäre Behutsamkeit – all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. *Diese* Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus; was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann.⁹⁶

Von einer Grundintuition war die Rede und von tragenden Motiven. Letztere fallen ohne Zweifel in den Umkreis des gelungenen Lebens. In ihnen pulst das Erlösungs- und Reichsmotiv, freilich in äußerst nüchterner, abgeschminkter Weise. Gleichwohl stellen sie eine elementare philosophische Aufgabe dar. [152] Auch heute noch. Denn nach wie vor stellt sich philosophischem Denken die Aufgabe, „sich die Antworten der Tradition, nämlich das in den Hochkulturen entwickelte Heilswissen der Religionen und das Weltwissen der Kosmologien im schmalen und schärfer gewordenen Lichtkegel dessen anzueignen, was davon den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann“.⁹⁷ Dabei waltet eine *enthaltssame Koexistenz zwischen kommunikativer Vernunft und Religion*, solange erstere in begründender Rede nicht besser zu sagen vermag, was letztere sagen kann.⁹⁸ Religion wird zwar nicht gestützt, aber auch nicht bekämpft. Andererseits maß Philosophie sich nicht die Kompetenz zu trösten an, noch auch macht sie sich zum Sprachrohr der „Trostlosigkeit der gottverlassenen Welt“. Insofern sie sich einem Wissen verdankt, das in dieser Grundintuition verwurzelt ist, reicht diese *enthaltssame Koexistenz* noch weiter: es geht nicht um Eliminierung des alten Wahrheitsbestandes an metaphysischen und religiösen Fragen, sondern um die Beantwortung der Frage sowohl nach der Möglichkeit seiner *kritischen Aneignung* als auch bezüglich der Art und Weise der *Transformation ihres Sinnes*. Kritische Aneignung und Sinntransformierung um willen eines *wach zuhaltenden und zu klärenden Sinnes von Humanität*. Denn es könnte sein, dass ohne Aneignung der „Substanz des heilsgeschichtlichen

⁹⁶ Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 202f.

⁹⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 22f.

⁹⁸ a.a.O., 185.



Denkens jüdisch-christlicher Tradition“⁹⁹ Begriffe wie Sittlichkeit, Moralität, Person, Individualität, Freiheit und Emanzipation nicht länger verstehbar blieben, so dass eines Tages „dieses *semantische Potential* unzugänglich werden“ könnte. Das wäre nicht nur nicht wünschenswert, sondern fatal, denn dann zerfiele „noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht“ und die Voraussetzung dafür bildet, dass jeder „in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen“ nicht nur kann, sondern muss.¹⁰⁰ Diese in ihrer Substanz, wie gleich noch deutlich werden wird, Benjamin sich verdankenden Überlegungen münden, so scheint mir, der Intention, nicht der sprachlichen und gedanklichen Gestikulation nach, in das, was sowohl von Kracauer als auch von Bloch im Gedanken der *Religion im Erbe* zu fassen gesucht wurde.

4. Walter Benjamin (1892-1940)

Galt Erich Fromm den einstigen Weggenossen in Sachen Kritischer Theorie als deren ‘frömmster’, so Benjamin ihren Verächtern, aber nicht nur diesen, als ihr eigentlich ‘theologischer’ Repräsentant, und vielleicht deshalb als ihr gleichsam profiliertester Wehrkraftersetzer. Freilich, mit solcher Art versimpelnder Vereinnahmung, die nicht selten dort anzutreffen ist, wo sein Denken gegen zuviel Materialismus und aus Angst vor möglichen praktischen Folgen theologisch in Dienst genommen wird, ist diesem Denker schwerlich beizukommen.

Der Abschnitt über Habermas schloss mit dessen skeptischer Vision vom möglichen *Unzugänglichwerden semantischer Potentiale* und der Bedeutung solchen Vorgangs für die Frage der Humanität. Dies genau schlägt die Brücke zu Benjamin. Denn eben der Analyse seines Denkens, unbeschadet möglicher Brüche, gewinnt Habermas diese Perspektive, eine Perspektive, die er als „semantischen Materialismus“ bezeichnet und worin er die bleibende Aktualität [153] Benjamins erblickt, ab.¹⁰¹ Überhaupt enthält Benjamins Projekt einer ‘Urgeschichte der Moderne’ nicht wenige Parallelen zum Einsatzpunkt von Habermas’ Untersuchungen zum Projekt Moderne: der Frage nämlich, „ob wir die Selbstkritik einer mit sich zerfallenen Moderne fortsetzen und ob wir innerhalb des Horizonts der Moderne selber von den Pathologien des verfügbaren Denkens Abstand gewinnen können – oder ob sich, wie manche behaupten, das Projekt einer Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit schon definitiv erledigt hat“.¹⁰² Nach Habermas hat Benjamin dem Historischen Materialismus ein *weiteres* Moment im Begriff der Ausbeutung und dem des Fortschritts hinzugefügt: neben Hunger und Unterdrückung *Versagung*, neben Wohlstand und Freiheit – *Glück*. Und, so fügt Habermas hinzu: „Benjamin sah die Glückserfahrung, die er profane Erleuchtung nannte,

⁹⁹ a.a.O., 23.

¹⁰⁰ ebda.

¹⁰¹ J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in: S. Unseld (Hg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, 173-223; zit. 219.

¹⁰² Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 134. Vgl. ders., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt 1981, 444-464 (*Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*) sowie ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.



gebunden an die Rettung der Tradition. Der Glücksanspruch kann nur eingelöst werden, wenn die Quelle jener semantischen Potentiale nicht versiegt, die wir zur Interpretation der Welt im Lichte unserer Bedürfnisse brauchen“.¹⁰³

Bekanntlich hat Theodor W. Adorno Benjamins Reflexionen zum Begriff der Geschichte als „Schlüssel“ zu dessen Werk empfohlen.¹⁰⁴ Habermas und Gershom Scholem sehen, wenngleich auf verschiedene Weise, darin einen materialistischen Text;¹⁰⁵ letzterer nennt ihn ‘marxistisch’ und sieht in ihm letztlich eine Entgleisung, wenn auch von heuristischem Wert und von methodischer Bedeutung. Das mag dahingestellt bleiben. Es sind aber die *Reflexionen zum Begriff der Geschichte* aufschlussreich im Hinblick auf die Frage nach dem, was in ihr zu gewinnen oder zu verlieren ist, und damit im Hinblick auf das, was man als ihre *Chance* bezeichnen könnte. Eine Chance zudem, deren distinkte Auslegung Aufschluss zu geben vermag über die Bedeutung des ‘Theologischen’ bei Benjamin. Bei ihm und für ihn.

Der kompositorische Aufbau dieser Reflexionen, die in den *Gesammelten Schriften* unter dem Titel *Über den Begriff der Geschichte* abgedruckt sind, ist, wie verschiedentlich bemerkt wurde, streng und stringent.¹⁰⁶ Dies muss auch der Interpretation zur Regel dienen, denn sonst verliert sie die Spur des Gedankens, und dieser selbst erscheint dann als befremdlich oder skurril. Insgesamt umfassen die Reflexionen 18 Thesen; jeweils zu Beginn und am Ende sowie genau in der Mitte, in der berühmten IX. These also, werden Bilder evoziert: am Anfang der Automat, am Ende die Wartenden, in der Mitte der Engel der Geschichte. Letzterem liegt selbst ein Bild zu Grunde: das 1920 entstandene Aquarell *Angelus Novus* von Paul Klee, das Benjamin um die Mitte des Jahres 1921 erworben hatte. Vielleicht darf man gesamthaft von Denkbildern sprechen. Die Texte werden auf das Jahr 1940 datiert. Am 26. September 1940 geht Benjamin, man sträubt sich zu sagen freiwillig, in den Tod. In den Texten vollzieht sich, um wenigstens eine Bemerkung zur Situierung zu machen, das – wie Scholem bemerkt – „Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes“.¹⁰⁷ Sie signalisieren etwas Neues, und auf neue Weise. Zugleich sind sie Benjamins letzter Text. Also, ob gewollt oder nicht, auch so etwas wie ein *Vermächtnis*.

Dokumente des Erwachens als Vermächtnis. Bekanntlich gehen einem im Erwachen die Augen auf. Schlagartig, unter Umständen. Die Umstände, unter denen dies Erwachen sich vollzieht, entbehren der Schläge nicht, in mehrfacher Bedeutung des Wortes. Wer so schlagartig ins Erwachen versetzt wird, der kommt [154] wohl ins Staunen. Aber es ist dies kein beschauliches Sich-Verwundern, sondern ein gleichsam *terrorisiertes Staunen*, eines, dem der

¹⁰³ Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik* (vgl. oben Anm. 102), 217.

¹⁰⁴ Vgl. W. Benjamin, *Schriften*, hg. v. Th. W. Adorno u. G. Adorno unter Mitwirkung von F. Podszus, 2 Bde., Frankfurt 1955; zit. Bd. I, S. XIX. – Benjamin wird im folgenden zitiert nach W. Benjamin, *Gesammelte Schriften Bd. I-VII*, Frankfurt 1972-1989.

¹⁰⁵ Vgl. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik*, 206 uö.; ferner: G. Scholem, *Walter Benjamin*, in: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt 1968, 132-164, zit. 162; neuerdings auch in G. Scholem, *Judaica II*, Frankfurt 1970, 193-227.

¹⁰⁶ Am einleuchtendsten wird dies gezeigt von Gerhard Kaiser, dem ich mich hier in nicht wenigem verpflichtet weiß. Vgl. G. Kaiser, *Antithesen. Zwischenbilanz eines Germanisten 1970-1972*, Frankfurt 1973, 197-273. Die Benjamin-Studie ist zusammen mit der aus dem gleichen Band über Adorno auch noch separat erschienen: G. Kaiser, *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt 1974.

¹⁰⁷ G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, in: Unseld, *Aktualität* (vgl. Anm. 101), 83-138, zit. 129.



Schrecken – terreur – in allen Poren sitzt und das vom Entsetzen begleitet ist. Plötzlich, schlagartig, chokhaft herrscht Klarheit: entsetzliche. So hier. In der VIII. These wird es, nach vorausgegangenem Beben, manifest, als Belehrung, wie es heißt. Als Belehrung darüber, „dass der ‘Ausnahmestand’, in dem wir leben die Regel ist“.¹⁰⁸ Die Regel, wohlgemerkt, keine zufällige Entgleisung, keine Panne, kein Betriebsunfall. Die Verwirrung, die der Pakt mit dem Teufel stiftet, ist Indiz der bis dato herrschenden Verblendung über die diabolische Qualität und Ubiquität allen Paktierens, das unter den Namen von Geschichte und Fortschritt sich vollzieht. Das Flanieren unter Schatten und das Gehen über Leichen gleichen sich einander an: zur Kenntlichkeit. Im Triumph der Mörder wird Kultur zur im Triumphzug der Sieger mitgeführten und zugleich zur Schau gestellten Beute. Das heißt, sie wird selbst zu einem Dokument der Barbarei, und noch der Prozess der Überlieferung, in der sie von einem an den anderen fällt, gewinnt deren Züge, das heißt, er wird zutiefst ambivalent. Daher ist „Geschichte gegen den Strich zu bürsten“, wie es am Schluss von These VII heißt.

Zugleich verdeutlicht sich, dass die *Kategorie der Einfühlung* zur Erfassung der Wahrheit der Geschichte *inadäquat* ist. In gewisser Weise stellt sie das proton pseudos dar; seine Kehrseite, das deuteron, ist die *Kategorie des Fortschritts*. Quelle der ersteren, so notiert die VII. These, „ist die *Trägheit des Herzens*, die *acedia*, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt“.¹⁰⁹ Quelle der letzteren, so wäre zu ergänzen, wäre die *Trägheit des Denkens*, das nicht bemerkt, dass die „Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte... von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen“ ist.¹¹⁰ Eben die schon genannte Erkenntnis, dass der ‘Ausnahmestand’ die Regel ist, wird diesen Trägheiten zum Stachel: „Wir müssen“, so heißt es, „zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht“. Denn dann erst erscheint „die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands“ als „unsere Aufgabe“.¹¹¹

Ist aber der *Regelzustand* der des Verhängnisses, dann wäre der wirkliche *Ausnahmestand* zwar wohl nicht der der Erlösung, aber der, in dem *Erlösendes* geschieht. Erlösendes geschehen kann, weil der Zustand des Verhängnisses, „die einzige Katastrophe“, als die in den Augen des Engels der Geschichte die Vergangenheit erscheint, nicht ein verfügbarer, sondern ein *bewirkter* Zusammenhang ist. Bewirkt durch Unrecht, Gewalt und Verblendung. Die Wahrheit der Geschichte und damit die wahre Geschichte tritt an den Tag, wo erkannt und anerkannt wird, „dass nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist“.¹¹² Die These, die dem Ideogramm des Historismus, so wie Benjamin ihn sieht, zum Verwechseln ähnlich scheint, ist zugleich ein Moment seiner *Sprengung*. Die Dinge nicht verloren zu geben, ist nämlich gerade nicht identisch mit der Auslieferung des Vergangenen an einen metaempirischen Sinn oder an eine Metaphysik der Geschichte, als deren am weitesten

¹⁰⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I. 2. Abhandlungen*, Frankfurt 1974, 691-704 (*Über den Begriff der Geschichte*), zit. 697.

¹⁰⁹ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, 696.

¹¹⁰ a.a.O., 701 (XIII. These).

¹¹¹ a.a.O., 697 (VIII. These).

¹¹² a.a.O., 694 (III. These).



säkularisierte Variante die Ideologie des Fortschritts erscheint. Auch ist Benjamins Reflexion auf Geschichte nicht theologisch in dem Sinn, dass sie dieser einen Über-, Hinter- oder Endsinn imponiert, der die in ihr agierenden Subjekte [155] von der Herbeiführung des Ausnahmezustands entbände. „Der Messias“, so heißt es in der VI. These, „kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist“. ¹¹³ Das heißt: die an sich notwendige, definitive Erlösung der Geschichte, die Überwindung gleichsam ihrer Diabolizität im ganzen und auf Dauer ist im Grunde nicht mehr als Geschichte zu denken; sie ist deren jüngster, in diesem Sinne letzter Tag. „Wer wissen wollte, in welcher Verfassung sich die ‘erlöste Menschheit’ befindet, welchen Bedingungen das Eintreten dieser Verfassung unterworfen ist und wann man mit ihm rechnen kann, der stellt Fragen, auf die es keine Antwort gibt“. ¹¹⁴

Insofern ist, wie Gerhard Kaiser bemerkt, „das Absolute positiv undenkbar und unaussprechbar“. ¹¹⁵ Das *Theologische* im Denken Benjamins kulminiert gleichsam darin, dass er *im gedenkenden Bewahren der Absolutheit des Absoluten die Würde der Profanität gewinnt* und mit ihr einen *Sinn* des Kontingenten als zu rettenden, der in den Verabsolutierungen der Geschichte und des Fortschritts gleichermaßen verlorengeht, und zwar unrettbar. Die Würde der Profanität ist die Rettung des Sinns des Kontingenten. Sie erscheint in der Gegenwart als qualifizierter Zeit, als deren Kairos, der verfehlt oder ergriffen werden kann. Die Überzeugung, dass es „in Wirklichkeit ... nicht einen Augenblick (gibt), der seine revolutionäre Chance nicht mit sich führte“ ¹¹⁶, drückt dies aus. In gewisser Weise korrespondiert sie dem in der letzten These skizzierten Bild mit dem Akzent des „Eingedenkens“, das der Entzauberung der Zukunft dient, ihr aber jene Qualität belässt, derzufolge sie dem Judentum in einer Weise erschien, in der „jede Sekunde die kleine Pforte (war), durch die der Messias treten konnte“. ¹¹⁷ Die *Wirklichkeit der Erlösung* zu denken, gar zu behaupten, und sei es per *delegationem*, ist demnach Sache des Menschen nicht. Was aber dann? Vielleicht darf man sagen, das *Einstehen für ihre Möglichkeit*. Diese aber kommt ihm nicht aus der Zukunft zu, sondern begegnet als *Anspruch des Vergangenen*. „Die Vergangenheit“, so heißt es in der II. These, darin identisch mit der Vorstellung des Glücks, „führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“ Und weiter: „Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“ ¹¹⁸

Die Wahrnehmung solchen *Anspruchs* ist aber nicht immer, nicht jederzeit möglich. Die Gelegenheit dazu kann verpasst werden. „Denn“, so heißt es in der V. These, „es ist ein

¹¹³ a.a.O., 695 (VI. These).

¹¹⁴ R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt 1973 zitiert diesen Text aus einem seinerzeit unveröffentlichten Manuskript. Ich übernehme das Zitat aus Kaiser (vgl. oben Anm. 106), *Antithesen*, 264 Anm. 108.

¹¹⁵ Vgl. Kaiser, *Antithesen*, 264.

¹¹⁶ Vgl. Tiedemann *Studien* (vgl. oben Anm. 114). Ich übernehme das Zitat von Kaiser, *Antithesen*, 270 Anm. 117. Die Parallelität zu der unten Anm. 122 zitierten Stelle aus der XII. These ist augenfällig.

¹¹⁷ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, 704 (XVIII. These Anhang).

¹¹⁸ a.a.O., 693. 694 (II. These).



unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeinte erkannte“.¹¹⁹ Daher muss, so schließt die VI. These an, in jeder Epoche versucht werden, „die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen“. Und die Gabe, „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“, gewährt sich nur einem Bewusstsein, das von der Überzeugung „durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“.¹²⁰ Es ist also ein Bewusstsein, das des Vergangenen sich bemächtigt im Augenblick der Gefahr, der zugleich der Moment der Chance ist. Der *Chance einer Erfahrung mit der Vergangenheit*, „die einzig dasteht“ und als solche zu „stellen“ ist.¹²¹ Sie [156] wird zum „Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehenen, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit“.¹²² Deren Wahrnehmung, die der geschärfsten, human geschärfsten Aufmerksamkeit bedarf, nennt Benjamin *religiös-pragmatisch*.¹²³ Die Nuance, die zwischen der den Menschen gegebenen schwachen messianischen Kraft und der Erlösung selbst zu denken und im Handeln einzuhalten ist, steht nicht für die Vergeblichkeit des Spiels, sondern erscheint als die Bedingung seiner Möglichkeit. Kairos und Messianische Zeit sind nicht identisch. Dieser erscheint als deren Modell, wie es in der letzten These heißt. Aber in ihm erschließt sich *Geschichte*, wenn man so sagen darf, *als Zeit des Menschen*: „die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.“¹²⁴

Benjamins Position, so ist abschließend festzuhalten, hat nichts mit „Umfunktionierung der Theologie“¹²⁵ zu tun. Auch ist er kein „Theologe der Revolution“.¹²⁶ Wohl aber macht sie in einer durch die Not der Zeit und des Lebens extrem geschärften Weise des Denkens deutlich, dass, um die *Durchbruchsstelle der Wahrheit im Profanen* zu erkennen, zu sichern und zu gewinnen, es zwar keiner Metaphysik bedarf und keiner Theologie im Sinne transzendent verbürgter, also uneinlösbarer Geltungsansprüche, wohl aber des *präzisesten theologischen Denkens*, das der Unterscheidung und Herausarbeitung dessen dient, was wahrhaft in die Obliegenheiten der Menschen fällt und deren wahre Geschichte ausmacht. Von ihm, von diesem Denken bewegt, kann, um auf das Bild der ersten These zurückzugreifen, der von Benjamin intendierte historische Materialismus, der freilich mit dem so genannten Popanz nicht identisch ist, tatsächlich, wie die vom buckligen Zwerg bewegte Puppe im Schachautomaten, jede Partie gewinnen. Theologie in Dienst nehmen, wie es da heißt, ist etwas anderes als das Produzieren von Theologien. Es ist gleichbedeutend mit dem Zurückgewinnen jener Schärfe und Präzision des Denkens, der alles Handeln als inneres

¹¹⁹ a.a.O., 695 (V. These).

¹²⁰ a.a.O., 695 (VI. These).

¹²¹ a.a.O., 702 (XVI. These).

¹²² a.a.O., 703 (XVII. These).

¹²³ Vgl. Tiedemann, *Studien* (vgl. oben Anm. 114). Kaiser, *Antithesen*, zitiert sie 265.

¹²⁴ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, 703 (XVIII. These).

¹²⁵ Die Wendung stammt von Tiedemann.

¹²⁶ Vgl. H. Salzinger, *W. Benjamin – Theologe der Revolution*, in: *Kürbiskern* 1969, 629-647.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Moment bedarf, um in der Ambivalenz des Kontingenten nicht die Orientierung zu verlieren. Die *Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem* ist *notwendig* nicht zur Rettung oder Konservierung von Doktrinen oder von imaginierten Gehalten, sondern um in jener schmalen und riskanten Spanne, die wir Geschichte nennen, den Anteil zu erkennen und zu behaupten, den wir an ihrer Rettung haben. Dieser ist gewiss eine *schwache messianische Kraft*. Aber immerhin. Sie steht zur Debatte, keine andere. *Wofern Religion darum weiß und dafür einsteht, bleibt ihr auch heute ein Recht.*



Max Horkheimer und Erich Fromm

Erich Klein-Landskron

Wer mit Einzelheiten aus der Geschichte des Instituts für Sozialforschung vertraut ist, der weiß, dass zwischen Max Horkheimer und Erich Fromm ein produktives Arbeitsbündnis und auch eine freundschaftliche Beziehung bestanden. Die Bindung hielt knapp ein Jahrzehnt, etwa von 1929 oder 1930 bis zu jenem im November 1939 besiegelten Zerwürfnis, über das hier einiges gesagt werden soll. Bevor das geschieht und noch bevor ich zum eigentlichen Thema komme, nämlich dem Versuch, dieses Arbeitsbündnis im Kontext der Reflexionen zu verstehen, die beide im Hinblick auf maßgebliche theoretische Innovationen im Rahmen der Institutsaktivitäten anstrebten, möchte ich anhand eines Beispiels aus ihrem Briefwechsel dieses Bündnis zunächst in seinem besten und zugleich in vieler Hinsicht typischen Zustand präsentieren.

Am 29. Juli 1934 schreibt Horkheimer aus New York an Fromm, der sich zu Kurzwecken in Santa Fe aufhält. Der umfangreiche Brief enthält neben Höflichkeiten, persönlichen Mitteilungen und Institutsinterna eine Einschätzung der politischen Lage in Europa und eine ausführliche Exposition der gerade bewegenden Theorieansätze – womit, rein quantitativ gesehen, einige der wichtigsten Rubriken des Briefwechsels genannt sind. Was die Theorieansätze betrifft, bekennt Horkheimer, der Schwerpunkt seines Interesses liege jetzt bei dem Projekt einer „dialektischen Logik“ (und nicht etwa bei der Auswertung der empirischen Untersuchungen des Instituts!). Er gedenke, vom Unterschied zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik auszugehen und macht ihn sogleich fest an der Kategorie des erkennenden Ich. Den Adressaten des Briefes nicht aus den Augen verlierend, treibt er den Gedanken voran und gibt ihm Inhalt in der Betrachtung von Psychologismus und Soziologismus. Beide Varianten, also sowohl die idealistische als auch die materialistische hoben „die psychologistische Theses ebenso wie die naturalistische und soziologistische Antithesis in ihrer Beschränktheit auf“, darin liegt nicht der Unterschied. Der liegt vielmehr in der Kategorie des Ich, welches nach idealistischer Lehre in einem absoluten Bewusstsein gipfele und worin der Gedanke zum abgeschlossenen System erstarrt, während der Materialismus ein solches absolutes Ich ablehne. Horkheimers Vermutung geht nun dahin, dass der einzelne, sich auf die Endstufe des absoluten Ich versetzend, zugleich sich der Endlichkeit seines Daseins in der Welt glaubt entziehen zu können. Er fährt fort, auch im Briefwechsel stets auf die gute Formulierung bedacht:

Dies bedeutet aber unendliche Beruhigung für das Individuum; die Kürze des Lebens scheint ihm nunmehr gleichsam äußerlich, dem Gehalt nach hat es das Ganze umschlossen. Der Tod wird in Gedanken überwunden, aber weil diese Überwindung nur scheinhaft ist,



bildet die idealistische Philosophie als Nachfolgerin der Religion, in welcher der Tod durch den Gedanken an ein ewiges Leben [162] überwunden schien, durch ihr eigenes Wesen eine Gegenkraft gegen die den Tod in der Wirklichkeit bekämpfenden freiheitlichen Kräfte der Gesellschaft.

Der falsche Trost, der im Glauben an das ewige Leben oder das absolute Bewusstsein liegt, entzieht dem Kampf um eine gerechte Welt die Kräfte. In der materialistischen Philosophie dagegen „entspringt aus der Einsicht in die Endgültigkeit des Todes der verzweifelte Wille, gegen ihn zu kämpfen. Deshalb zerstört er auch die idealistische Philosophie als eine Macht der falschen Beruhigung.“

Was Horkheimer hier vorbringt, ist das Argument gegen die Erbaulichkeit. Er verbindet es in seinem Brief mit der an Fromm gerichteten Bitte, hierzu den „psychologischen Mechanismus“ zu ergründen, der das bewerkstelligt. „Weil hierbei ein menschlicher Mechanismus eine Rolle spielt, dessen Ergründung vor allem zur Psychologie gehört, ist es mir sehr wertvoll, Ihre Meinung darüber zu hören.“ Die „Analyse“ – wie Horkheimer kurz für Psychoanalyse zu sagen pflegt – könne das leisten. Wir sehen also Horkheimer in der Rolle des Vordenkers, beschäftigt mit den großen Entwürfen, und zugleich Regie führend über ein arbeitsteiliges Verfahren, wobei er die einzelnen Institutsmitglieder als Fachleute anspricht, an die gewisse Aufgaben zu delegieren sind.

Das Arbeitsbündnis Horkheimer – Fromm fügt sich somit nahtlos in den institutionellen Rahmen wie auch in die Interaktionsstruktur des Instituts – in der sich ja Horkheimers Idee der Dialektik von Philosophie und Einzelwissenschaft verkörpert. Fromm seinerseits nimmt die Rolle an, er ist Experte in Sachen Psychoanalyse und empirischer Soziologie. In bezug auf die theoretischen Überlegungen Horkheimers jedoch, und insbesondere die Ausführungen zur Dialektik sieht Fromm sich vorwiegend als ein Lernender und Empfangender, wie er in seinem Antwortbrief vom 6. August 1934 bekennt. Die Bemerkungen zum Zusammenhang von absolutem Bewusstsein und Todesangst nimmt er zustimmend auf:

Ich glaube, dass man die Rolle, die die Todesangst spielt, gar nicht überschätzen kann, und dass Sie mit diesen Bemerkungen eine der gesellschaftlich relevanten und entscheidenden Funktionen des idealistischen Denkens aufzeigen. Meine analytischen Erfahrungen lassen mich gar nicht im Zweifel, dass Ihre Interpretation richtig ist.

Auf diese Bestätigung folgt mit großem zeitlichen Abstand am 17. Juli 1935 die inhaltliche Antwort Fromms. Der zu entdeckende Mechanismus ist der Masochismus als Religion in „säkularisierter Form“. Fromm teilt u.a. mit:

Dazwischen denke ich über allerhand nach, speziell über den Masochismus. Mir ist dabei folgendes klargeworden: Der Masochismus als ein sich unterwerfen unter eine hohe Macht ist sicher von der entscheidenden Angst diktiert, nämlich von der Angst vor dem Tode. Während der Materialismus dieser Einsicht nicht ausweicht, sondern sie gerade zum Mittelpunkt macht, aber die Angst ersetzt durch das Handeln, das zum Glück in diesem



Leben führt, gelingt das beim Masochisten nicht, und er muss an der Illusion des übermächtigen Wesens festhalten, das ihn gegen diese Angst schützt. Das führt aber direkt zum Problem der Religion. [163]

Fromm beschreibt im folgenden den Masochismus als ein Zerfallsprodukt der Religiosität, wobei die Stelle des übermächtigen Wesens frei wird und z.B. besetzt werden kann durch das absolute Bewusstsein des Idealismus. Weitere Resultate des Frommschen Nachdenkens sind dann in den *Studien über Autorität und Familie* (1936a) nachzulesen, wo er dem Masochismus viele Seiten widmet und ihn als Hauptkomponente jenes „Kitts“ bestimmt, der die bürgerliche Gesellschaft psychologisch zusammenhält. Daraus wiederum zitiert Horkheimer zustimmend in seinem Aufsatz über *Egoismus und Freiheitsbewegung* (1936a).

Die Briefe, die sich beide schreiben, lassen noch ein anderes deutlich werden. Fromms Verehrung des gerade fünf Jahre älteren Horkheimer ist unübersehbar, aber auch Horkheimer spart nicht mit Beteuerungen, wie wertvoll ihm der geistige Austausch mit dem anderen sei. Allgemein wird angenommen, dass Fromm bis zum Erscheinen Adornos für Horkheimer die größte Inspirationsquelle und der bedeutendste Kommunikationspartner war. Wie dem auch sei, ist es ein weiteres Charakteristikum der Beziehung, dass sie sich ihre jeweils neuesten Ideen mitteilten und jeder beim andern Bestätigung und Zuspruch für das erwarten konnte, womit er gerade schwanger ging. Der eine übernahm für den andern die Funktion des positiven Spiegels. So zum Beispiel entwirft Fromm in einem Brief an Horkheimer die Heuristik zu einer Indianerstudie, oder Horkheimer unterbreitet Fromm die gerade eben entstandene Konzeption seines bekannten *Montaigne-Aufsatzes*. Und es komplettiert dieses Bild, wenn Fromm feststellt, er sei sich „in allen entscheidenden Fragen der gemeinsamen Linie des Denkens sicher“ (12.9.1935).

Was ich nun zeigen möchte, ist, inwiefern diese intellektuelle Freundschaft durchaus Substanz hatte und auf einer tatsächlich weitgehend gegebenen Kongenialität der beiden Denker beruhte. Schon Horkheimers Notizen, die er zwischen 1926 und 1931 niederschrieb und 1934 unter dem Titel *Dämmerung* veröffentlichte, lassen erkennen, wo nach den Wurzeln zu suchen ist. Mehrfach sind einzelne Aufzeichnungen mit Überschriften versehen, die auf die Charakterthematik hinweisen. Wie überhaupt auffällt die Beschäftigung der Gedanken mit dem einzelnen Menschen in der Gesellschaft, ihn zu verstehen, die Persönlichkeit des kleinen Mannes zu durchdringen – neben rein theoretisch inspirierten Miniaturen immer wieder vom einzelnen Ereignis her, von der Beobachtung des Alltäglichen und scheinbar Nebensächlichen ausgehend, daher auch die Form des Aphorismus. Wobei das Wort „Charakter“, so wie es Horkheimer im Munde führt, stets aufs Neue in einen gutbürgerlichen Grundton verfällt: die moralische Qualität eines Menschen bemisst sich an dessen Charakter und, man darf hinzufügen, eine Welt ist so gut, wie die Charaktere, die sie durchschnittlich hervorbringt. Damit ist gleichzeitig Horkheimers Pessimismus gesetzt: in einer Welt, die im Innersten von Ausbeutung und Brutalität zusammengehalten wird, kann es nur mehr oder weniger schlechte Menschen geben – bei einem klaren Klassenunterschied: die reichen Leute können sich, gewissermaßen als Zeichen des ganz besonderen Luxus, einen noblen Charakter leisten, freilich mehr für die Abende.



Auch Andeutungen zu einer im Entstehen begriffenen Analytischen Sozialpsychologie werden gemacht. Deutlich formuliert Horkheimer aus einem [164] marxistischen Kontext heraus, dass es die materielle Lage sei, die einen Charakter bestimmt, und die Kindheit, die für Unterschiede verantwortlich zu machen sei, die Familie also. Diese Einsichten verdankt Horkheimer selbstverständlich der Freudschen Psychoanalyse, und schon indem er sie rezipiert, kritisiert er sie. Sein sofortiger Reibungspunkt ist der mit ihrer Aufnahme in weiten Kreisen des Bildungsbürgertums und ihrer unvermittelten Anwendung auf Kulturphänomene überall drohende Psychologismus. In einer Notiz „Zur Charakterologie“ weist er nachdrücklich die Psychologie in ihre Schranken, die sich nicht einmal ein Urteil über die Qualität spezifischer Charaktere erlauben dürfe, da sie diese nur von ihrer subjektiven Seite erfasse und die historische Bedeutung einer Persönlichkeit sich allererst dem soziologisch geschulten Blick auf die Verhältnisse erschließe.

Man muss z.B. einmal Fedor Vergins Buch *Das unbewusste Europa* durchblättern, um sich einen Eindruck davon zu verschaffen, was „wilde Analogien“ sind, d.h. „Erklärungen“ eines historischen Ereignisses durch Rückgriff auf irgendeinen nicht weiter hergeleiteten „Trieb“ oder andere klischeehaft gehandhabte Bruchstücke psychoanalytischer Theorie; besonders beliebt waren diverse Diagnosen auf „Komplexe“ hin. So etwa bei Vergin, der das „Wunschtraumgebiet“ Hitlers, das Dritte Reich, auf dessen „Heimat-Mutter-Komplex“ zurückführt (F. Vergin, 1931, S. 137-155). Fromm verwirft das Buch in seiner Besprechung (E. Fromm, 1933c). Insbesondere Horkheimers erhöhte Vorsicht hat aber vermutlich noch mehr damit zu tun, wie nah doch auch vermeintlich seriöse Kulturanalysen den wilden Analogien standen und wie schwierig sich letztlich der Versuch darstellt, die Herstellung von Triebstrukturen nachzuvollziehen. Um so mehr Aufmerksamkeit widmete er dem Psychologismus.

Entkleidet von allem Beiwerk hat das hier Gemeinte Horkheimer unter dem Titel „Symbol“ anekdotisch verdichtet. Es heißt dort: „Ein Bettler träumte von einem Millionär. Als er aufwachte, traf er einen Psychoanalytiker. Der erklärte ihm, der Millionär sei ein Symbol für seinen Vater. ‚Merkwürdig‘, antwortete der Bettler.“ (M. Horkheimer, 1934, S. 381) Ich erlaube mir folgende Interpretation: der Bettler träumt zwar nicht unmittelbar von der klassenlosen Gesellschaft, aber vom Klassengegensatz. Ihn lässt die Frage nicht ruhen, warum die Welt in arm und reich geteilt ist. Die Auskunft des Psychoanalytikers reduziert diese Realität auf die Beziehung des Kindes zu seinem Vater, die Psychoanalyse leugnet den Klassengegensatz und macht sich so objektiv zum Büttel der herrschenden Klasse. Man ist erinnert an den bösen Kern der rhetorischen Floskel, leidlich vertraut aus zahllosen Histörchen in und um die psychoanalytische Bewegung, mit der dem Zornigen entgegnet wird, er agiere unerledigte ödipale Konflikte aus u.a.m.

Horkheimer, bei allem Interesse am Individuum, nähert sich der Psychoanalyse von einem Standpunkt außerhalb. Wie Freud selbst einmal sagt, schaut der Arzt aufs Symptom und sucht die Verdrängung, auf der es beruht – der Charakter kommt allenfalls als Widerstand in Betracht. Ganz anders Horkheimer: Der soziologisch geschulte Blick auf die Verhältnisse hat der Natur der Sache nach eine Vorliebe für die Kategorie des Charakters, denn in ihm liegt der Beweggrund des sozialen Handelns, mit dem die zeitgenössische Soziologie und auch der



Marxismus befasst ist. Damit zielt er nicht direkt ins Zentrum der [165] Psychoanalyse, nicht in unmittelbare Nähe der durchanalysierten Terrains von Trauma – Widerstand – Verdrängung – Symptom. Charakter ist dort, bis auf den heutigen Tag, eine marginale Kategorie.

Noch einmal, mit Methode, macht Horkheimer in *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* das Charakterthema zum Mittelpunkt, wo er sich mit Machiavelli auseinandersetzt. Er kritisiert vehement dessen Versuch, den Geschichtsverlauf zu erklären aus dem Charakter von Persönlichkeiten, dessen Entstehung er dem Zufall überlässt. Charakter bei Machiavelli ist ein naturales Ereignis, und Horkheimer wird nicht müde, gegen „die Lehre von der unveränderlichen Menschennatur“ zu wettern. Dabei spielt die Freudrezeption eine ambivalente Rolle. In erster Linie, muss man sehen, die eines Anregers und der Argumentationshilfe gegen die den Zeitgeist beherrschende philosophische Anthropologie. So ist etwa folgende Stelle zu verstehen:

In der gegenwärtigen Tiefenpsychologie wird das individuelle seelische Leben als eine durch Umweltsituationen bedingte Entwicklung begriffen. Den wichtigsten Umweltfaktor hat man in der Familie zu sehen gelernt; diese selbst ist aber verschieden je nach der historischen Epoche und der sozialen Stellung ihrer Mitglieder in der Gesellschaft. (M. Horkheimer, 1930, S. 202)

In zweiter Linie aber lauert schon der Vorwurf der „biologistischen Metaphysik“ gegen die Psychoanalyse selbst. So sehr sie dienlich ist, die biologische Bastion zu brechen, die das bürgerliche Bewusstsein ums Individuum errichtet, an dem die sozialen Determinanten scheinbar nicht greifen, so konnte doch auf absehbare Zeit nicht verborgen bleiben, dass sie selbst nur auf subtileren Wegen den einzelnen in ein Reich der ewigen Wiederkehr zu bannen vermochte. Es sollte nicht lange dauern, bis das zur Sprache kam.

Zunächst einmal wurde jedoch die Methode des Zusammengehens von Psychoanalyse und Soziologie ausformuliert – eine Aufgabe, für die Erich Fromm zuständig war und die er durchaus aus eigenem Antrieb und ohne weitere Vorgaben zu lösen wusste, hatte er doch seinerseits bereits das Stück des Weges bis zu jener Einsicht hinter sich, wonach eine erfolgversprechende Sozialpsychologie sich vor allem gegen den grassierenden Psychologismus zu wenden hatte. Fromm war dem, soweit zu sehen, nur einmal so richtig aufgesessen, als er 1927 in der Zeitschrift *Imago* über den *Sabbat* schrieb und die Vorschriften in Analogie zur Zwangsneurose interpretierte. Kurz drauf folgte Fromms erste größere Schrift unter dem Titel *Die Entwicklung des Christusdogmas*, die eine kritische Auseinandersetzung mit den Ansichten Theodor Reiks enthielt, eines Protagonisten psychoanalytisch orientierter Religionspsychologie, der selbst mit seinem Buch über *Dogma und Zwangsidee* (1927) ein eindrucksvolles Beispiel für die psychologisierende Verfehlung des historischen Prozesses gegeben hatte. Reik interpretierte das Dogma wie üblich – weil durch Freud selbst vorgegeben – in Analogie zur Zwangsneurose, letztlich erschien die Religion als Resultat des urzeitlichen Vätermordes. Fromm begegnet dieser Vorgehensweise mit einer bekannten Formel: „Verständnis der Triebentwicklung aus der Kenntnis des Lebensschicksals“ – und er setzt hinzu: [166]



Die psychoanalytische Sozialpsychologie kann nur eine ebenso historische Methode haben wie die psychoanalytische Personalpsychologie. So wie diese aus der Kenntnis der Lebensschicksale des einzelnen seine Triebkonstellation zu verstehen sucht, kann auch die Sozialpsychologie nur durch die genaue Kenntnis des Lebensschicksals eine Einsicht in die Triebstruktur der zu untersuchenden Gruppe gewinnen. (E. Fromm, 1930a, S. 16)

Die Erkenntnis, dass analytische Sozialpsychologie am einzelnen Menschen anzusetzen hat, ist entscheidend. Die Seele, bei aller Determiniertheit, ist aus dem individuellen Dasein nicht herauszureißen, ohne sie in eine metaphysische Größe zu verwandeln. Denn, so darf man fragen, was ist genau Psychologismus? – Eine Möglichkeit wäre, ihn durch seine Entfernung von der Erkenntnis zu definieren, dass psychische Strukturen ans Individuum gebunden sind und die jeweiligen Individuen in ihren spezifischen sozialen Kontext gestellt. Nur so, indem man daran festhält, ist ein ebenso plumper wie folgenreicher Methodentransfer zu vermeiden: wie die Personalpsychologie das Erwachsenenleben auf die Kindheit reduziert, so die Sozialpsychologie, wie sie etwa Reik vertritt, die Gesellschaft, ja den historischen Prozess auf eine psychische Monstrosität. Denn die Fehlerhaftigkeit der Reduktion, die schon im Verständnis der Personalpsychologie angelegt ist, potenziert sich, wo sie auf das Verhältnis von Menschheit und Geschichte übertragen wird, weil sie jetzt auf eine absurde Größe zurückgreift, die Konstruktion einer Superseele, die dem Geschichtsprozess einwohnt, das psychologische Pendant zur Organismusmetapher, mit der andere Aufstieg und Niedergang von Kulturen erklären. Genau besehen beruht Fromms alternativer Methodentransfer nicht bloß auf korrekter Durchführung, sondern auf einem anderen Verständnis schon von Personalpsychologie, wo die Lebensschicksale wirklich etwas bewirken und nicht ein immergleiches Szenario abrufen.

Das führt direkt auf eine Koinzidenz mit dem frühen Horkheimer. Was als psychoanalytische Religionspsychologie begann, wird von Fromm in Aufsätzen aus den Jahren 1931 und 1932 ausformuliert, bereichert um eine marxistische Terminologie. Am bekanntesten sind die Wendungen aus dem Aufsatz *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*: die Triebstruktur einer Gruppe sei aus ihrem sozial-ökonomischen Kontext heraus zu verstehen und die Analytische Sozialpsychologie könne zeigen, wie auf dem Umweg über das Triebleben die ökonomische Situation sich in Ideologie umsetze (E. Fromm, 1932a, S. 42 u. S. 51). Damit so gut wie identisch sind die Formulierungen, die Horkheimer gebraucht, als er zur gleichen Zeit in seiner Antrittsvorlesung das Programm des Instituts für Sozialforschung präsentiert. Die Koinzidenz ist daher nicht irgendeine, vielmehr rückt Horkheimer die von Fromm vertretene Analytische Sozialpsychologie an die exponierteste Stelle, er spricht vom „Leitfaden der kollektiven Arbeit des Instituts“ (M. Horkheimer, 1931, S. 31). Horkheimer setzt damit die höchsten Erwartungen in Fromms zukünftige Arbeit.

Dabei teilt Horkheimer die Intention dieses Projektes auch hinsichtlich einer Revision des historischen Materialismus, die damit verbunden ist. Der frühe Fromm gilt als Freudo-Marxist, da er argumentiert, dem Marxismus fehle eine psychologische Theorie und die hierzu passende sei mit der „materialistischen“ Psychoanalyse gefunden. Sie helfe zu erklären, wie sich auf dem Umweg über [167] die Triebstruktur die ökonomische Situation in Ideologie umsetze, speziell



gewisse, vom Standpunkt des Marxismus schwer zu erklärende Abweichungen vom Klassenbewusstsein (vgl. E. Fromm, 1932a, S. 46-54). Horkheimer denkt da ganz ähnlich; Fromms Aufsatz *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* und Horkheimers Aufsatz über *Geschichte und Psychologie*, beide im Doppelheft 1/2 der *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932) veröffentlicht, sind in puncto Analytische Sozialpsychologie weitgehend analog lesbar. So heißt es z.B. bei Horkheimer: „Es wäre zu erforschen, wie die psychischen Mechanismen Zustandekommen, durch die es möglich ist, dass Spannungen zwischen den gesellschaftlichen Klassen, die auf Grund der ökonomischen Lage zu Konflikten drängen, latent bleiben können.“ (M. Horkheimer, 1932, S. 136) Bekannt ist auch sein Satz über die „das Bewusstsein verfälschende Triebmotorik“, worin sich ein feiner Unterschied zu Fromm andeutet. „Je mehr das geschichtliche Handeln von Menschen und Menschengruppen durch Erkenntnis motiviert ist, umso weniger braucht der Historiker auf psychologische Erklärungen zurückzugreifen.“ (ebd., S. 135) Fromm betont im Gegensatz zu Horkheimer nicht so sehr, dass die Psychoanalyse nur die „Hilfswissenschaft“ des historischen Materialismus ist, gleichwohl für beide die notwendige Ergänzung. Und obwohl durchaus problemhaltig, erwuchs aus dieser Anbindung keine Theoriedynamik, die in besondere Konzepte eingemündet hätte – die vorwärtstreibenden, und am Ende auch die trennenden Impulse kamen von anderer Seite her, nicht so sehr die ökonomische Situation, als vielmehr Herrschaft schlechthin war der Bezugspunkt, auf den hin Subjektstrukturen wahrgenommen wurden.

Wie auch in jede Rezeption eine Erwartung hineinspielt, so in die Freudrezeption der frühen Kritischen Theorie diejenige auf Historisierung dieser Subjektstrukturen. Hier ebenfalls führte Fromm aus, was Horkheimer nur kurz angetippt hatte. In dem soeben erwähnten Aufsatz über *Analytische Sozialpsychologie* werden von Fromm die Verdienste Freuds herausgestrichen, die im Wesentlichen darin zu sehen sind, dass dieser das Individuum radikal in seinem sozialen Kontext analysiert. So heißt es z.B. ganz typisch:

Ist so für Freud immer nur der vergesellschaftete Mensch, der Mensch in seiner sozialen Verflochtenheit, Objekt der Psychologie, so spielen auch für ihn, worauf wir schon oben hingewiesen haben, Umwelt und Lebensbedingungen des Menschen die entscheidende Rolle für seine seelische Entwicklung wie für deren theoretisches Verständnis. Freud hat wohl die biologisch-psychologische Bedingtheit der Triebe erkannt, er hat aber gerade nachgewiesen, in welchem Maße diese Triebe modifizierbar sind und dass der modifizierende Faktor die Umwelt, die gesellschaftliche Realität ist.“ (E. Fromm, 1932a, S. 41f.).

Dennoch war diese Art der Inspiration durch Freud, wie gesagt, zweischneidig. Mit einem ersten enthusiastischen Zugriff konnten viele der Freudschen Konzepte unmittelbar als eine gesellschaftskritische Diagnose gelesen und scheinbar problemlos der marxistischen Hintergrundphilosophie einverleibt werden. Stichworte wie Sexualtabu, Verdrängung, Triebabwehr, Neurose usw. konnten ohne weiteres mit dem Kommentar versehen werden: so ist es im Kapitalismus. Aber schon bald war zu sehen, wie einige dicke Brocken dieser [168] ersten Rezeptionswelle standhielten und unvorbereitet nicht zu schlucken waren: ich nenne



nur den Todestrieb, den Ödipuskomplex und den Penisneid. Im Kern handelt es sich um die Problematik der „biologistischen Werturteile“ bei Freud, die Fromm sehr schnell erkannte. Die Modifizierbarkeit der Triebe, genauer nur die „Geschmeidigkeit“ der Sexualtriebe, war eine Annahme, die der Historisierung von Subjektstrukturen weitgehend dienlich war, weil hier die Lebensschicksale von entscheidender Bedeutung waren. Die Setzung sozialer Ereignisse als anthropologische Konstanten, die jeder Veränderung widerstehen müssten, nicht.

Es war, was vor allem wiederum Fromm betrifft, einer weiteren Rezeptionswelle zu verdanken, dass diese zweite Art des Freudschen Biologismus sozusagen von seinen anthropologischen Konsequenzen her aufgerollt werden konnte. Fromm hatte die Mutterrechtsforschung für sich entdeckt; vorbildlich wirkte vor allen anderen Briffault, der sie auf ihrem neuesten Stand zu repräsentieren wusste und so etwas wie eine Umkehrung der Freudschen Spekulationen vornahm. Hatte Freud ins Innere des bürgerlichen Individuums geschaut und die Befunde bis aufs Urgeschichtliche zurückprojiziert, vermeintlich Reales sehend wie den Urvatermord, so bemühte sich Briffault um die Quellen, kommt zu ganz anderen Resultaten, eben u.a. die mutterrechtliche Ordnung, und fragt nach den historischen Bedingungen und Ursachen, die zum Übergang ins Patriarchat führten, nach den sozio-ökonomischen Grundlagen von Familie, Religion, Moral u.v.m.

Seine Methode ist die des historischen Materialismus, indem er versucht, die Veränderung der Gefühle und der mit ihnen verknüpften Institutionen aus der Veränderung der Lebenspraxis und speziell der ökonomischen Verhältnisse zu erklären. In der Anerkennung der gesellschaftlichen Bedingtheit aller, auch der scheinbar natürlichsten Gefühle, in dem Versuch, ihre Entwicklung an Hand eines reichen empirischen Materials aus bestimmten gesellschaftlichen Veränderungen zu erklären, scheint uns die Hauptbedeutung dieses ungewöhnlichen Werkes zu liegen. (E. Fromm, 1933a, S. 79)

So Fromm über Briffaults *The Mothers* (1928). Es ergibt sich dabei eine neue Optik, die den Erwartungen auf Historisierung subjektiver Strukturen nicht mehr entspricht: Freuds Blick ins Innere des bürgerlichen Individuums glaubt bei dem vermeintlichen Anblick von innerer Natur zur Ruhe kommen zu können, wohingegen der an Briffault geschärfte Blick eben darin den harten Kern von Repression erkennt, den soziale Determinanten errichten. Von daher sind grundsätzlich die ersten Einwände Fromms motiviert, wenn er z.B. zu bedenken gibt, ob nicht die Postulierung eines Todestriebes psychologische und biologische Tatsachen vermenge (E. Fromm, 1932a, S. 36 A2), ob die zentrale Rolle der erogenen Zonen nicht einem „mechanistisch-psychologischen Standpunkt“ entspringe (ders. 1932b, S. 61 A3), ob das Problem der Geschlechterverschiedenheit nicht „aus dem Dunkel naturphilosophischer Kategorien“ zu heben sei (ders. 1933a, S. 80) und ob Freud nicht die Bedeutung des Ödipuskomplexes verabsolutiere (ders. 1932a, S. 44f.). An letzterem Beispiel lässt sich aber auch die begrenzte Reichweite dieser Art Einwände verdeutlichen: die Relativierung „biologistischer Werturteile“ im Lichte falsifizierender [169] ethnologischer Befunde bezweifelt genau besehen nicht Freuds Einsichten in die autoritären Familienverhältnisse, sondern nur den anthropologischen Status der hierbei verwandten Kategorien – es ist so, aber es war nicht immer so, ist der Tenor. Neben diese schwache Version wird bald eine starke Version dieses Motivs treten, wenn nämlich Fromm beginnt, mehr und mehr auch die Einsichten selbst mit



Vorbehalten zu versehen.

Etwa zur gleichen Zeit kritisiert Horkheimer Freud nicht weniger heftig, besonders hart geht er mit ihm in seinem Aufsatz über *Egoismus und Freiheitsbewegung* ins Gericht. Der Aufsatz ist seiner inneren Struktur nach als Kritik am Freudschen Destruktionstrieb zu lesen. Horkheimer bekundet darin seine Abneigung gegen rein psychologische Kategorien und betont, es bedürfe der Entwicklung von Begriffen am historischen Material. (M. Horkheimer, 1936a, S. 174) Er wendet sich daher einigen ausgewählten Massenbewegungen der Neuzeit zu und untersucht das Verhältnis von Führer und Gefolgschaft. Fromm wird an einer Stelle zitiert mit der Zeile: „Aus der Anlehnung an die höheren Gewalten zieht der autoritäre Charakter seine Kraft zu aktivem Handeln.“ (ebd. S. 182) Der Satz ist prägnant in höherem Maße, denn in ihm ist der Kerngedanke des Horkheimerschen Aufsatzes bereits angelegt. Und zwar zeigt Horkheimer, wie die bürgerlichen Führer zunächst den Egoismus der Massen anstacheln, um anschließend dessen Verinnerlichung zu betreiben, d.h. sie predigen Sündhaftigkeit, Demut und Askese. Die Ansprüche auf Lebensglück werden nicht eingelöst, weil die Zeit nicht reif dafür ist, und der einzelne wird in eine ohnmächtige Position zurückgeworfen, aus der sein Hass gegen alles Andersartige entspringt. In dem Maße, wie das Individuum sich selbst, sein Genuss und Glück, als ein Nichts erfahre, in dem Maße auch das fremde Individuum (ebd. S. 217). Größe existiert jetzt nur noch in der Anlehnung an erhabene Symbole und Führer, die unter aktiver Mitwirkung ihrer Gefolgschaft versuchen, alles gleichzuschalten. Horkheimer verdeutlicht das am Phänomen des Terrors in der Französischen Revolution.

Im Wesentlichen setzt Horkheimer so auseinander, wie Destruktivität aus der ökonomisch bedingten Ohnmacht des Individuums im bürgerlichen Zeitalter entspringt – also eine Version der Theorie von der sozialen Bedingtheit der Aggression. Folgerichtig verurteilt Horkheimer am Ende den Freudschen Destruktionstrieb, mit deutlichen Worten:

Freud erklärt die im Krieg und nicht nur im Krieg geäußerte Grausamkeit nicht aus einer Transformation von Triebregungen, die auf materielle Ziele gehen, in letzter Linie aus dem Zwang zu geduldig ertragenem Elend. Er neigt dazu, den ‘Druck der Kultur’, soweit er nicht die Sexualität betrifft, als Druck auf den angeborenen Destruktionstrieb anstatt auf die gesamten Bedürfnisse zu verstehen, welche die Massen entgegen den gesellschaftlichen Möglichkeiten verdrängen müssen. Der ewige Destruktionstrieb soll, wie der Teufel im Mittelalter, an allem Bösen schuld sein. Und Freud hält sich mit dieser Ansicht auch noch für besonders kühn. (ebd. S. 226)

Es ist hier ebenfalls zu sehen, wie Horkheimers Formulierungen mit der von Freud definierten Triebbasis nicht ganz zur Deckung kommen wollen – Horkheimer, ohne ausdrücklich von Freud Abstand zu nehmen, bleibt auf der Ebene [170] von Grundbedürfnis- oder Trieblehren stets offener, mit weniger Reduktionsabsicht als Freud, und zugleich eine Tonlage humaner, wenn er z.B. vom Bedürfnis nach „Anerkennung und Bestätigung der eigenen Person, nach Geborgenheit in einer Kollektivität“ (ders. 1932, S. 139) spricht. Wie er überhaupt gern „die gesamten in den Individuen entfaltbaren seelischen Kräfte“ (ebd. S. 133) denen kontrastiert, die die bürgerliche Welt zulässt und die sich in den Charakteren darstellen. Bleibt hinzuzufügen, dass er wie Fromm die Plastizität betont, wo es nicht um pure Selbsterhaltung zu tun ist. Und auch die positive Formulierung wird nicht immer vermieden:



im Sozialismus, so heißt es unzweideutig, „können die Wirksamkeit und Erkenntnis gemeinschaftlicher Interessen die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen bestimmen; der ‘Destruktionstrieb’ wird sie nicht mehr stören“ (ders. 1936a, S. 229).

Horkheimers Kritik an Freud, so lässt sich an dieser Stelle zusammenfassen, ist nicht weniger fundamental als die Fromms, ja sie stimmen grundsätzlich und der Intention nach überein – sie richtet sich gegen die „biologistische Metaphysik“, wie auch Horkheimer zu sagen pflegt (ebd. S. 227), in der die Freudschen Konzepte zum Stillstand kommen und ihre sozialwissenschaftliche Radikalität einbüßen.

Während jedoch die Freudschen Kategorien ursprünglich einen dialektischen Charakter zeigten, indem sie auf die Konstruktion des Einzelschicksals in der Gesellschaft bezogen blieben und die Wechselwirkung zwischen äußeren und inneren Faktoren spiegelten, ist in den späten Jahren das historische Moment in seiner Begriffsbildung zugunsten des rein biologischen mehr und mehr zurückgetreten, (ebd. S. 225)

Wie nahe man der Überwindung dieses Konstruktionsfehlers gekommen war, das demonstrieren zuguterletzt die *Studien über Autorität und Familie*, zu denen beide ihren Teil beisteuerten. An der feinfühligsten Abstimmung dieser Beiträge lässt sich das Arbeitsbündnis Horkheimer – Fromm betrachten, wie es sich auf seinem kooperativen Höhepunkt darstellt – dem abschließenden Resultate nach und unter Ausklammerung wohl auch schon von Differenzen, wie sie in privaten Gesprächen zum Vorschein gekommen sein mögen, die wir heute aber nicht mehr wirklich nachvollziehen können.

Bisher war noch nicht die Rede davon, wie sehr bei Horkheimer historischer Materialismus und dialektische Methode eins waren. In den Studien wurden genau drei Beiträge, von Horkheimer, Fromm und Marcuse, unter dem Titel „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie“ veröffentlicht. Horkheimers Beitrag trug die Überschrift *Allgemeiner Teil* und war selbst wiederum untergliedert in Abschnitte über „I. Kultur“, „II. Autorität“ und „III. Familie“. Diese drei Begriffe wurden von ihm entlang einer dialektischen Anordnung diskutiert, die sich allgemein etwa wie folgt beschreiben lässt: Individuum und Gesellschaft durchdringen sich in Entsprechung zur Denkfigur von der Einheit des Gegensatzes zweier einander Enthaltender (oder ist es doch weniger kompliziert?) – eine Denkfigur, die frei von Schematismus gehandhabt wird. Selten wird sie in allen Relationen durchformuliert. Sie entfaltet ihre Momente stets entlang einer geschichtlichen Dynamik, die alle Kulturphänomene mit einbezieht. Daraus ergibt sich unmittelbar die [171]

Ansicht, nach welcher die Einrichtungen und Vorgänge auf allen Kulturgebieten, soweit sie überhaupt in Charakter und Handlungen der Menschen wirksam werden, als zusammenhaltende, beziehungsweise auflösende Faktoren der gesellschaftlichen Dynamik erscheinen und je nachdem den Mörtel eines noch werdenden Baus, den Kitt, der auseinanderstrebende Teile künstlich zusammenhält, oder einen Teil des Sprengstoffes bilden, der das Ganze beim ersten Funken zerreißt. (M. Horkheimer, 1936b, S. 344)



Horkheimer sagt noch einmal ausdrücklich, dass also auch Charakterstrukturen nicht bloß Anpassungsleistungen vollbringen, sondern sich bei Gelegenheit dem Gegebenen entgegenstellen, zunächst einmal einfach dadurch, dass sie der Entwicklung hinterherhinken. Ähnlich das Verhältnis der Autorität: Autorität ist rational, solange der Stand der Produktivkräfte keine andere Beziehung zulässt, sie wird zur weiteren Fessel menschlicher Entwicklung, wo die herrschende Klasse ihre fortschrittliche Rolle einbüßt. So beginne etwa das bürgerliche Denken als „Kampf gegen die Autorität der Tradition“, das so befreite Individuum sehe sich jedoch alsbald als Monade der anonymen Autorität der Verhältnisse gegenüber, der Kapitalist nicht weniger als der Arbeiter. Horkheimer spricht von einer „Maskierung der Autorität“, von Verdinglichung also, die lange Zeit hindurch vernünftig sei, d.h. im Interesse auch der Arbeiterklasse geschehe. Wo sie aber über den Zeitpunkt ihrer historischen Notwendigkeit hinaus fortbestehe, da handele es sich um „irrationale Autoritätsverhältnisse“, die die Krise der bürgerlichen Gesellschaft kennzeichnen. Im Sozialismus wiederum, wohl auch schon in den Organisationen der Arbeiterbewegung, sind Disziplin, Planung und Führung erneut rational, weil in Übereinstimmung mit den Interessen.

Es versteht sich von selbst, dass die Familie in die dialektischen Denkfiguren vollständig einbezogen wird. In ihr werden die sozial bedeutsamen Grundmuster von Autorität hergestellt. Horkheimer bestimmt die Familie daher als Produktionsstätte des autoritären Charakters in seiner der jeweiligen Zeit und Klasse angemessenen Gestalt. D.h. auch hier wieder zunächst rationale Autorität des Hausvaters, die dann mit der Krise der bürgerlichen Gesellschaft ins Irrationale umschlägt, jetzt beeinträchtigt sie Klassenbewusstsein, am Ende wieder Ausblick auf eine „neue Gemeinschaft der Gatten und Kinder“ (ebd., S. 414). Auch hier wieder keine nur eindimensionale Funktionsbestimmung: „Ebenso wie die anderen Elemente des kulturellen Zusammenhangs befindet sich die Familie zu ihnen wie zum Ganzen nicht bloß in einem fördernden, sondern auch in einem antagonistischen Verhältnis.“ (ebd. S. 403) Die Familie ist bei Horkheimer einerseits Produktionsstätte des autoritären Charakters, andererseits „Hort des Widerstandes“. Schon immer war sie Refugium in einer Welt voll Ausbeutung und Unterdrückung, und das geschundene Individuum finde

in der Geschlechtsliebe und vor allem in der mütterlichen Sorge eine positive Gestalt. Die Entfaltung und das Glück des andern wird in dieser Einheit gewollt. Dadurch entsteht der Gegensatz zwischen ihr und der feindlichen Wirklichkeit, und die Familie führt insofern nicht zur bürgerlichen Autorität, sondern zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustands. In der Sehnsucht mancher Erwachsenen nach dem Paradies ihrer Kindheit, in der Art, wie eine Mutter von [172] ihrem Sohn, auch wenn er mit der Welt in Konflikt gekommen ist, zu sprechen vermag, in der bergenden Liebe einer Frau für ihren Mann sind Vorstellungen und Kräfte lebendig, die freilich nicht an die Existenz der gegenwärtigen Familie gebunden sind, ja unter dieser Form zu verkümmern drohen, aber im System der bürgerlichen Lebensordnung selten eine andere Stätte haben als eben die Familie, (ebd. S. 404)

Die Übereinstimmung mit Fromm geht hier bis ins Detail, und sie geht tief: die Mutterliebe ist



ein zentrales Motiv bei Fromm, eben gerade auch schon dem frühen. Überhaupt ist es für den Frommkenner, vor allem den Kenner des späten Fromm, geradezu frappierend, wie sehr Horkheimer zwar sporadisch nur, aber doch offen heraus einer Humanität zuspricht, die dem Wortsinn nach von der Frommschen in nichts zu unterscheiden ist. An einem Satz Horkheimers über die Liebe, der Frommscher nicht sein kann, wird es unübersehbar deutlich: „Allen, sofern sie überhaupt Menschen sind, wünscht sie (die Liebe – d.V.) die freie Entfaltung ihrer fruchtbaren Kräfte.“ (M. Horkheimer, 1933, S. 182) Einen besseren Satz, um auch diese „Koinzidenz“ der beiden aufzuzeigen, wird man bei Horkheimer nicht finden. Er enthält die Definition der Biophilie, der höchsten Tugend der späten Ethik Fromms. Es geht dabei um die der Moderne angemessene ideale Gestalt des Psychischen: das Glück des anderen noch zu wollen, nicht bloß das eigene; d.h. im Kontext der frühen Kritischen Theorie ein emotionales Äquivalent zur Klassenmoral, die affektiven Grundlagen der Solidarität.

Charakterstrukturen, die schließlich zum Sprengstoff werden, und die Humanität der Mutterliebe als „positive Gestalt“ – in dieser radikalen Zuspitzung liegt die Konsequenz eines an Hegel geschulten Denkens. In den *Studien*, so lässt sich zusammenfassend sagen, erprobt Horkheimer anhand der Begriffe Kultur, Autorität und Familie (das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne!) vorwiegend die Reichweite seines dialektischen Scharfsinns und keineswegs die eines psychoanalytischen Instrumentariums. Das unterscheidet ihn von Fromm eindeutig, der Hegel nicht kennt. Wenn es Horkheimer daher vollständig Fromm überlässt, die psychoanalytischen Ausführungen zu machen, dann ist dafür vermutlich noch etwas anderes als bloß die sorgfältige Beachtung einer einmal gegebenen Arbeitsteilung zwischen Philosoph und Experte verantwortlich zu machen. Es gibt, so scheint mir, bei Horkheimer eine nicht leicht zu erklärende letzte Hemmschwelle, Freuds Theorie einmal anzuwenden. Horkheimer fällt, wo es um die Familie geht, in eine philosophische Reflexion zurück. Der vom Leser erwartete Übergang zur Tiefenpsychologie erfolgt nicht, statt dessen gibt Horkheimer einen langen Exkurs zum Abschnitt „Die sittliche Welt“ aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*, der von der Familie handelt, wiederum des Inhalts, der Mensch sei in ihr Selbstzweck, jedenfalls ist das ein Aspekt: „Der der Familie eigentümliche positive Zweck ist der Einzelne als solcher“, so Hegel nach Horkheimer. (M. Horkheimer, 1936, S. 405)

Die Mutterliebe als „positive Gestalt“ ist bei Fromm, wie gesagt, nicht weniger wichtig – er hat ihre Verwurzelung im utopischen Reservoir der Arbeiterbewegung erkannt, die Sympathien der Marxisten z.B. für Bachofen, und dies auf die besondere „Gefühlsstruktur“ der Arbeiterklasse zurückgeführt. Fromm schreibt: [173]

In dieser Gefühlsstruktur lag auch eine der Bedingungen für die Wirkung des marxistischen Sozialismus bei der Arbeiterklasse, insoweit diese Wirkung auf der Eigenart ihrer Triebstruktur beruhte. Sein soziales Programm hat als seelische Basis überwiegend den matrizenrischen Komplex. Der rationale Gedanke, dass bei einer entsprechenden Organisation der Wirtschaft die Produktivkräfte es erlauben, jeden Menschen unabhängig von seiner Stellung im Produktivprozess ausreichend mit den zu seinem Wohlbefinden notwendigen Gütern zu versehen und dies außerdem mit viel weniger Arbeit, als bisher nötig war, der Gedanke ferner, dass jedes menschliche Wesen Anspruch auf Lebensglück



hat und dass dieses Glück in der 'harmonischen Entfaltung der Persönlichkeit' liegt, sie appellierten alle an die matrizentrischen Kräfte. (E. Fromm, 1934a, S. 107f.)

Was nun bei Fromm überrascht, ist, wie weitgehend doch auch seine Abhandlung über den autoritären Charakter in den *Studien*, überschrieben *Sozialpsychologischer Teil*, dialektisch strukturiert ist – zugegebenermaßen weniger hegelianisch versiert, als vielmehr der materialistischen Hintergrundphilosophie folgend, aber eben doch erkennbar die Linie Horkheimers fortsetzend. Da ist zunächst wieder die Idee vom Trägheitsmoment psychischer Strukturen, gefasst in das Bild des Schwungrades, das eine gegebene Bewegung für gewisse Zeit bis über das Aussetzen des Motors hinaus aufrechterhalte (vgl. E. Fromm, 1936a, S. 148). Ebenso greift Fromm die Unterscheidung von rationaler und irrationaler Autorität auf: zunächst ökonomisch notwendig, dann, wenn das Schwungrad in Funktion tritt, wird sie irrational, schließlich wieder der Umschlag ins Rationale „in der auf Interessensolidarität ihrer Mitglieder aufgebauten Gesellschaft“ (ebd. S. 187), im Sozialismus also.

Was Fromm an neuem hinzufügt, ist vor allem das starke und das schwache Ich im historischen Kontext, einbezogen in eine Klassendynamik. Ein Kernsatz in diesem Zusammenhang lautet: „Das Ich des Menschen entwickelt sich erst allmählich in dem Maße, in dem seine aktive und planende Bewältigung der natürlichen und gesellschaftlichen Kräfte wächst“ (ebd. S. 156). Das schwache, hilflose Ich sucht Zuflucht bei der Autorität, bei einem strengen Über-Ich, und Triebunterdrückung kann nicht anders als durch Rückgriff auf dem Mechanismus der Verdrängung gewährleistet werden. Die Vernunft fristet ein Kümmerdasein, sie tritt nur in Form der Verzerrung auf, als Rationalisierung. Anders das starke Ich, das von Fromm in Parallele gesetzt wird zur Entfaltung der Produktivkräfte. Insofern der Mensch daran teilhat, erstarkt das Ich und kann auf die Stützung durch Autorität und Über-Ich mehr und mehr verzichten. „Neben beziehungsweise an die Stelle der Triebabwehr aus reiner Angst und durch Verdrängung tritt die Triebabwehr durch 'Verurteilung' (...) seitens des Ichs.“ (ebd. S. 159) Vernunft kommt jetzt zu ihrem Recht, da jetzt rationales Denken die Mechanismen autoritärer Steuerung durchbricht und die Triebstruktur wohl auch formt und gestaltet.

Klassendynamik kommt hinein, indem Fromm das schwache Ich einem geringen Entwicklungsstand und der erst heranreifenden Klasse zuordnet, während das starke Ich an die fortschrittliche, der Menschheit dienenden Klasse gebunden ist. [174]

Die Klasse, die als leitende den größten Überblick hat, ist während der Blüte ihrer Herrschaft auch die fortgeschrittenste in der Ich-Entwicklung. Je mehr aber sich die Gegensätze vertiefen, je weniger die herrschende Ordnung ihrer Aufgabe in einem rationellen und fortschrittlichen Sinne gerecht wird, desto weniger führt die gesellschaftliche Rolle der Leitenden zur Stärkung ihres Ichs, und desto mehr wird der Prozess des Ich-Wachstums auf andere gesellschaftliche Gruppen übergehen. Die Ich-Entwicklung der jeweils in einer Gesellschaft führenden Klasse wird zum Teil in der Kultur dieser Gesellschaft objektiviert, und durch die Übernahme der wertvollsten Elemente aus der vorhergehenden Kulturepoche wird die Ich-Entwicklung der neu zur Herrschaft kommenden Klasse gefördert. Das Ich erweist sich in diesem Sinne als ein Teil des



seelischen Apparates des Menschen, der sich selbst mit der Entfaltung der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen Lebenspraxis entwickelt und seinerseits wiederum als eine Produktivkraft in die gesellschaftliche Lebenspraxis eingeht, (ebd. S. 161)

Zuletzt besteht Übereinstimmung zwischen Fromm und Horkheimer hinsichtlich des zeitdiagnostischen Kerns der Theorie vom autoritären Charakter: er zielt ab auf die Krise der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie sich im Individuum darstellt, das retardierende Moment der psychischen Struktur und die lustvolle Unterwerfung unter die überfällige, irrationale Autorität der Verhältnisse. Im Innersten ist es die Ohnmacht der noch nicht ausgereiften Gefühlsstruktur und des noch nicht reifen Bewusstseins, aus dem die Mechanismen resultieren, die Geschichte als düsteres Schicksal erfahren lassen. Fromm nennt es den Sado-Masochismus, der den autoritären Charakter umtreibt: der Sadismus erzwingt die Ohnmacht des anderen, der Masochismus ist die eigene. „Die im Masochismus liegende Befriedigung ist von negativer und positiver Art: negativ als Befreiung von Angst, beziehungsweise Gewährung von Schutz durch Anlehnung an eine gewaltige Macht, positiv als Befriedigung der eigenen Wünsche nach Größe und Stärke durch das Aufgehen in die Macht.“ (ebd. S. 178) Damit sind wir wiederum bei jenem Gedanken angelangt, den Horkheimer von Fromm aufgegriffen hatte, als er von der „Anlehnung an die höheren Gewalten“ sprach.

An dieser Stelle darf eine *Zusammenfassung* versucht werden, denn hier endet die lange Reihe der grundlegenden Übereinstimmungen, die die Substanz des Arbeitsbündnisses Horkheimer-Fromm ausmachen. Koinzidenzen lassen sich feststellen hinsichtlich:

1. der Kritik an psychologisierenden Verfahren der Geschichtsinterpretation,
2. der Kritik am Biologismus der Freudschen Kategorien,
3. der herausragenden Bedeutung des Charakterbegriffs für eine sozialwissenschaftliche Erschließung der Psychoanalyse,
4. der Methode einer Analytischen Sozialpsychologie, die ihre Kategorien im historischen Kontext zu entwickeln hat,
5. der Koppelung von Theoriebildung und empirischer Sozialforschung,
6. der Notwendigkeit einer psychoanalytischen Erklärungskomponente im historischen Materialismus,
7. dem Bemühen um eine auf Klassendynamik abgestellte Dialektik der theoretischen Konstruktionen im Rahmen geschichtsoptimistischer Perspektiven,
8. der Theorie des autoritären Charakters als des zeitdiagnostischen Kerns,
9. einer Humanität, die am Begriff der Liebe ihren positiven Ausdruck findet. [175]

Nach dieser eindrucksvollen Bilanz von Gemeinsamkeiten des Denkens ist der Frage nach den Ursachen des schließlich erfolgten *Zerwürfnisses zwischen Horkheimer und Fromm* nicht mehr auszuweichen. Die einfachste Erklärung wäre die, dass persönliche Enttäuschungen und Verletztheit im Zusammenhang mit Fromms Entlassung aus dem Vertrag mit dem Institut und den sich anschließenden Streitigkeiten ausschlaggebend waren. Der Briefwechsel legt diese Erklärung nahe: die letzten Korrespondenzen dokumentieren höchste Betroffenheit auf beiden Seiten, der Konflikt war gütlich nicht zu regeln, die freundschaftlichen Bande hielten der



Belastung an dieser Stelle nicht stand.

Die Sekundärliteratur enthält außerdem immer wieder Hinweise auf Differenzen hinsichtlich der Veröffentlichung der Arbeiter- und Angestellten-Erhebung, die aber inhaltlich nicht mehr zu rekonstruieren sind. Vermutet werden Vorbehalte Horkheimers hinsichtlich der Seriosität der Methoden in Anbetracht des wissenschaftlichen Umfeldes in Amerika, auch dass die Erhebung am Ende zu marxistisch gewesen sei. Wirklich nachvollziehbar ist dieser Streitpunkt – nach Fromms Erinnerung „einer der vielen“, die ihn zum Austritt bewogen – gerade bis 1936, also bis zur Veröffentlichung einer vorausgreifenden Darstellung in den *Studien*. Wenn es hier schon Differenzen gab, dann längst nicht im Sinne eines unlösbaren Konfliktes. Horkheimers Vorbehalte liegen hier, wenn man so sagen will, auf einer höheren Ebene. Er sichert sich durch einige Bemerkungen im *Vorwort* grundsätzlich gegen eine zu enge Bindung der Theoriebildung an empirische Forschung ab, um sich den Spielraum für sozialphilosophische Überlegungen, denen schon immer sein eigentliches Interesse galt, nicht unnötig einzuengen (vgl. M. Horkheimer, 1936c, S. 3321). Fromm indes hat die Aufgabe, die Redaktion der zweiten Abteilung über „Erhebungen“ zu besorgen und ergreift die Gelegenheit, ungehindert über die „methodischen Finessen“ nach dem Vorbild der psychoanalytischen Entschlüsselungstechnik bei der Fragebogenauswertung zu schreiben, und es wurde damit offenkundig experimentiert (vgl. E. Fromm, 1936b). Der gegebene Rahmen der Arbeitsteilung wird demnach durch die verschiedenen Einstellungen von Horkheimer und Fromm nicht einmal sonderlich strapaziert, er gewährleistet vielmehr, ja fordert in gewisser Weise die unterschiedlichen Perspektiven des Philosophen und des Experten.

Folgt man dem Briefwechsel der beiden noch ein letztes Mal, dann ist diesem der Hinweis zu entnehmen, dass das Verhältnis zur Psychoanalyse der gewichtigere Streitpunkt war. In einem Brief vom 7. November 1939 schreibt Horkheimer an Fromm:

In der letzten Zeit haben Sie meine Einwände gegen bestimmte ihrer Ansichten als destruktiv empfunden. Dass es früher anders war, liegt wahrscheinlich nicht bloß an mir. Wie ich von je zur psychoanalytischen Orthodoxie gestanden habe, geht fast aus jeder meiner Arbeiten hervor. Ich glaube, dass meine Kritik der Psychoanalyse einiges zu Ihrer eigenen Wendung beigetragen hat, und ich habe meine Ansichten seitdem nicht verändert.

Horkheimer beschwört noch einmal das Stück gemeinsamen Weges in der Kritik der Psychoanalyse, das beide miteinander zurückgelegt haben. Er betont, dass sich sein kritisches Verhältnis zur Freudschen Theorie nicht geändert hat. [176] Jedoch ist nicht klar ersichtlich, wie der Hinweis auf die unveränderte Stellung zur psychoanalytischen Orthodoxie in Beziehung gesetzt ist zur Trübung des Verhältnisses zu Fromm. Wem ging wessen Kritik zu weit? Die Stelle enthält diesbezüglich den weiteren Hinweis, bei Fromm habe sich etwas geändert, nicht bei ihm. Da Fromm aber schwerlich ein Rückfall auf orthodoxe Positionen zu unterstellen ist, kann es doch nur ein Vorseilen sein, das Horkheimer bedenklich erschien, ein Übermaß der Kritik an Freud also.

Der Grund des Zerwürfnisses wird insofern vielleicht schon sichtbar: Horkheimers Stellung zur Freudschen Psychoanalyse verharrt auf einer Halbdistanz, bedingt durch zwei sich



widerstreitende Tendenzen. Einerseits von Anbeginn der mitleidvoll-interessierte Blick ins Innere des Individuums, der Begriff des Charakters und die Psychoanalyse als das geeignetste Begriffsinstrumentarium, dessen gesellschaftliche Bedingtheit zu erschließen. Andererseits die hochgradige Aversion gegen Psychologisierungen irgendwelcher Art, der Unwille, auch nur einmal das Instrumentarium einzusetzen, bevor es nicht sorgfältig im historischen Kontext entwickelt ist. Die obige Stelle enthielt demzufolge zwischen den Zeilen den Hinweis, keiner, auch Fromm nicht, dürfe sagen, er habe es nicht gewusst, wie sehr er, Horkheimer, sich an die Begriffe gebunden fühlt, mit denen er arbeitet. In seinem Werk ist der Wille, hegelianisch zu sein, also Begriffe aufzunehmen und zu entwickeln im Gegensatz dazu, sie zu verwerfen und eigene Systeme aufzubauen, unzweideutig stärker als das ganze Interesse an Freud zusammengenommen. Die Tendenz jedenfalls, auch letztlich unhaltbare Begriffe lieber durch philosophische Interpretation aufzubereiten, als neue zu suchen, kennzeichnet von Anfang an Horkheimers theoretische Auffassung. Während daher Horkheimer noch zögert, die Kategorien überhaupt anzuwenden, sie allererst erschließen möchte, ist Fromm bereits damit befasst, sie hinter sich liegen zu lassen. Die Quellen sind unzureichend, das wenige aber, das uns zugänglich ist, lässt m.E. erahnen, dass am Grunde des Zerwürfnisses von Horkheimer und Fromm sich eine erste, noch konturenarme und kontrastschwache Vorgestalt dessen abzeichnet, was später unter veränderten Konstellationen als Fromm-Marcuse-Kontroverse offen ausgetragen wurde.

Wenn diese Interpretation zutrifft, dann ist sie, was Fromm betrifft, an seinem Aufsatz *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935) festzumachen. Denn mit ihm tritt Fromms Kritik an Freud in ein Stadium, das Horkheimer vermutlich zu keiner Zeit bereit war mitzugehen. Der Faden wäre noch einmal dort aufzugreifen, wo von der Zweischneidigkeit der Inspiration durch Freud die Rede war, von der Erwartung auf Historisierung der Subjektstrukturen, bis dann die Problematik der „biologistischen Werturteile“ erkannt wurde. Ich hatte auf die begrenzte Reichweite der daraus resultierenden Einwände gegen psychoanalytische Begriffe bereits hingewiesen: sie richteten sich lediglich gegen die anthropologische Überhöhung der Einsichten. Das Motiv der Historisierung hat aber darüber hinaus noch eine starke Variante, die bereits einem neuen, weiter reichenden Stadium der Freudkritik angehört: danach wird der Erkenntnisprozess entlang einer Linie blockiert, an der sich die Einsichten zu Biologismen verhärten, d.h. noch schärfer formuliert, die Biologismen enthalten nicht die erwartete Einsicht, sie verhindern sie statt dessen. [177] Die krasseste Verhärtung dieser Art war die Theorie des Penisneides, mit der der Zugang zum Verständnis frauenspezifischer Sozialisationsmechanismen hoffnungslos verstellt wurde.

Fromms Aufsatz über *Psychoanalytische Therapie* baut sich über dieser starken Variante zum Motiv der Historisierung auf. Freud wird vorgeworfen, die „Realität des Analytikers“ zu unterschätzen, den patriarchalischen Charakter bei sich und anderen aus der psychoanalytischen Bewegung nicht zu sehen und hinter einer Fassade von Scheintoleranz, die sich in der neutralen Haltung gegenüber dem Analysanden ausdrückt, eine „verurteilende Einstellung zur Verletzung gesellschaftlicher Tabus“ (E. Fromm, 1935, S. 118) beizubehalten, die am Ende die Widerstände des Patienten gegen ein Bewusstwerden des Verdrängten nur erhöhen. Von hier aus gibt es kein zurück, als Psychoanalytiker kann sich Fromm mit



philosophischer Reinterpretation nicht begnügen, und die Kluft tut sich weiter auf. Denn analytische Praxis im Sinne Freuds heißt, das Verdrängte bewusstmachen, nicht aber etwa um es zu aktivieren und „auszuleben“, keine Triebrevolte, sondern um es in einer flexibleren, weniger Kräfte verschleißenden Form zu kontrollieren, etwa durch Sublimation in Kulturleistung umzusetzen, Reintegration ins bürgerliche Leben, Anpassung eben. Die bürgerliche Vorurteilsstruktur bei Freud setzt sich letztlich überall durch – auch beim Patienten. Sie ist ebenso beherrschend in der Theoriebildung, die durch den unauflösbaren Gegensatz von Triebbefriedigung und Kulturerhaltung geprägt ist.

Schließlich muss man sehen, dass sich die Einsicht, die Freud sucht, grundlegend von der unterscheidet, die Fromm vorschwebt. Der Unterschied bezieht sich auf eine Schicht des Verdrängten im Individuum, die sozial bedingt ist nicht einfach in dem Sinne, dass es irgendeinen irregulären, übermäßig störenden Kontext gibt, der in der Kindheit liegt und eine Abweichung vom Normalmaß der Anpassung verursacht – das ist der soziale Kontext, von dem die Freudsche Theorie handelt. Bei Fromm hingegen interessiert eine Schicht des Verdrängten, die, wenn man so will, dahinter liegt, der reguläre Kontext selbst, der ein für diese bürgerliche Gesellschaft kennzeichnendes Normalmaß an Triebunterdrückung erzeugt, das nur bei Veränderung der sozialen Situation auch selbst veränderbar ist. Es geht hier also, um einen späteren Begriff einzuführen, um ein „gesellschaftliches Unbewusstes“, das sich Freud nicht erschließt, weil er nicht nach den sozialen Determinanten der Tabus fragt, und das wiederum, weil er sie biologistisch auslegt. Fromm schreibt im Zusammenhang mit dem Begriff des Über-Ich:

Freud irrt aber, wenn er meint, dass in diesen Kindheitserlebnissen die letzte Ursache für den Inhalt und die Stärke des Über-Ichs zu finden sei. Die Tabus dieser Gesellschaft sind bedingt durch ihre spezifische Struktur und besonders durch die Verinnerlichung der äußeren, über die Majorität der Gesellschaft ausgeübten Gewalt. Die Familie ist nur die 'psychologische Agentur' der Gesellschaft (...) Bloße Einsicht in die individuellen Kindheitsbedingungen der Entstehung der Angst vor der Verletzung der Tabus bedeutet also noch keine Einsicht in die wirklichen und wirksamen Motive. Dies ist nur möglich, wenn man den gesellschaftlichen Charakter der Tabus sieht und sie nicht, wie Freud es tut, für biologisch oder 'natürlich' begründet hält. (ebd. S. 136) [178]

Mir scheint bei all dem ein zweites Motiv, das Fromm in diesem Aufsatz erstmals sich zu eigen macht, enger mit dem der Historisierung verbunden, als zunächst vermutet. Ich denke an das Motiv der mütterlichen Liebe, das den Mutterrechtstheorien abgewonnen wurde. Da Fromm die Therapie in Wirklichkeit auf ein gesellschaftliches Unterbewusstes richtet, ist es nur bei sukzessiver Veränderung des situativen Kontextes erreichbar. Also nicht einseitig nur die Anpassung des Individuums, sondern aktive Umgestaltung, d.h. innerhalb der therapeutischen Situation muss eine solche Kontextveränderung eingespielt werden. Indem der Analytiker etwas vom Vorschein der Humanität einbringt, gelingt dem Analysanden ein Vorschein vom Glück. Da das Therapieziel über die Gesellschaft hinausweist, muss es auch die therapeutische Situation. Fromm spricht selbst weniger von Liebe, die dem Patienten entgegenzubringen sei,



als vielmehr von der „Bejahung seiner Glücksansprüche“ (ebd. S. 129). Damit ergreift er Partei für Ferenczi und gegen Freud.

Es ergibt sich demnach folgender Zusammenhang, wobei ich Freud aus Fromms Blickwinkel betrachte. Freuds Therapieziel ist die Anpassung des Neurotikers, die Herstellung eines Normalmaßes an Verdrängung, daher genügt dem Analytiker die neutrale Haltung, sein gutes Verhältnis zur bürgerlichen Lebensform bedarf keiner Durchleuchtung. Fromms Therapieziel ist, vorsichtig formuliert, ein Stück überdurchschnittliche Lebenspraxis und eine kritische Einstellung zur bürgerlichen Gesellschaft. Ins Hier und Jetzt etwas konkret vom späteren Glück einzubringen ist wesentlich humane Praxis – wie sie von einem herkömmlichen marxistischen Standpunkt aus abgelehnt wird. Was die Psychoanalyse weder in der Theorie noch in der Praxis wirklich antastet, das gesellschaftliche Unbewusste, das ist Fromms eigentliches Ziel: hier verändernd einzugreifen. Und dieses gesellschaftliche Unbewusste liegt hinter der Linie, an der der Erkenntnisprozess der orthodoxen Analyse blockiert.

An dieser Stelle schließt sich der Kreis. Denn Horkheimer musste seinem ganzen Theoriekonzept nach und wohl auch seiner Persönlichkeit folgend der Freudschen Therapie zusprechen und vor der humanen Praxis Fromms zurückschrecken. Das gründet zunächst in der bei Horkheimer in diesem Punkt noch maßgebenden materialistischen Hintergrundphilosophie, wonach es nicht angeht, im Hier und Jetzt die Humanität zu beschwören, ja mehr noch, es ist zu verurteilen, da es von Idealismus zeugt. Letztlich ist es Horkheimers Pessimismus, der stärker ist als seine Humanität. (Bei Fromm verhält es sich umgekehrt.) So sehr Horkheimer zusammen mit Fromm aus dem gleichen Fundus utopischer Bilder schöpft, so betrachtet doch Horkheimer seine Humanität als etwas Mitgebrachtes, was es allererst durchzuarbeiten gilt, was allererst materialistisch und dialektisch zu entwickeln wäre und wozu schließlich – das ist der Pessimismus – die Verhältnisse als noch nicht oder schon nicht mehr reif genug sich herausstellen.

Es ist sicher übertrieben, wollte man behaupten, dies alles habe ihm Adorno beigebracht. Ich habe bereits auf den hegelianischen Willen bei Horkheimer hingewiesen, dem keiner seiner Gedanken entgeht und worin sich ja nicht weniger die Unreife der Verhältnisse ausdrückt. Ein letztes Beispiel mag dies veranschaulichen, wie sich gerade darin Horkheimer und Fromm als wesensfremd erweisen. Sucht man bei Horkheimer die Stellen auf, in denen er von der [179] Güte handelt, die Fromm dem Analysanden entgegenbringen möchte, dann wird die Skepsis erkennbar. Zum liberalen Bürger, der den ökonomischen Mechanismus als Schranke seines Handelns hinnimmt, notiert Horkheimer:

Auch noch in seiner Freiheit, Güte und Freundschaft werden diese Schranken fühlbar. Er ist weniger sein eigener Herr, als es zunächst scheinen könnte. Das Selbstgefühl der eigenen Unabhängigkeit und die ihm entsprechende Achtung der Freiheit und Würde des Mitmenschen sind bei aller Aufrichtigkeit naiv und abstrakt. (M. Horkheimer, 1936b, S. 382)

Der Vergleich mit Fromm ist zu ziehen.

Auch gibt es immer wieder Stellen, die betonen, dass nicht vom einzelnen her, von der



Familie her oder einer anderen nachgeordneten Größe die Veränderung der Welt ansetzt. Das Heraustreten aus der alten Lebensgestalt erfordere „eine große seelische Leistung“, heißt es da. „Dies ist auch einer der Gründe, warum welthistorische Umschläge nicht davon erwartet werden können, dass sich zunächst die Menschen ändern. Sie pflegen aktiv durch die Gruppen herbeigeführt zu werden, bei welchen keine verfestigte psychische Natur den Ausschlag gibt, sondern die Erkenntnis selbst zur Macht geworden ist.“ (ebd. S. 357) Und auch das kommt bei Horkheimer immer wieder zum Ausdruck, dass es die Erkenntnis der Ursachen des Elends ist, die den revolutionären Antrieb gibt, dass er sich die psychische Struktur des Revolutionärs vorstellt primär als eine, die sich negativ definiert, indem sie die Vernunft aus den Klauen gesellschaftlich bedingter Irrationalität befreit. Deswegen ist die Psychoanalyse eine „Hilfswissenschaft“ des historischen Materialismus, weil revolutionäre Theorie und Praxis auf sie gar nicht mehr angewiesen sind. Der Grund dafür wiederum wird in der weitgehenden Analogie von orthodoxer Analyse und marxistischem Revolutionsmodell zu suchen sein: beide enthalten das eigentümliche Amalgam einer Befreiung durch die bloße, nüchterne Erkenntnis dessen, was ist.

Literatur

- Fromm, E.: *Gesamtausgabe* in 10 Bänden (GA), hrsg. von R. Funk, Stuttgart 1980/81 bzw. München 1989.
- 1927a: „Der Sabbat“, GA VI.
 - 1930a: *Die Entwicklung des Christusdogmas*, GA VI.
 - 1932a: „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie“, GA I.
 - 1932b: „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie“, GA I.
 - 1933a: „Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht“, GA I.
 - 1933c: Rezension zu Fedor Vergin, *Das unbewusste Europa*, in: *Imago*; Wien 1933.
 - 1934a: „Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie“, GA I.
 - 1935a: „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie“, GA I.
 - 1936a: „*Studien über Autorität und Familie*. Sozialpsychologischer Teil“, GA I.
 - 1936b: „*Autorität und Familie*: Geschichte und Methoden der Erhebungen“, GA III.
- Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften (GS)*, hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt 1985ff.
- 1930: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, GS II.
 - 1931: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, GS III.
 - 1932: Geschichte und Psychologie, ZfS 1. Jg. 1932.
 - 1933: Materialismus und Moral, ZfS 2. Jg. 1933.
 - 1934: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, GS II.
 - 1936a: „Egoismus und Freiheitsbewegung“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung (ZfS)*, hrsg. von M. Horkheimer, 5. Jg. 1936.
 - 1936b: „Allgemeiner Teil“, in: *Studien über Autorität und Familie*, GS III.
 - 1936c: „Vorwort (zu den *Studien über Autorität und Familie*)“, GS III.
- Vergin, F., 1931: *Das unbewusste Europa. Psychoanalyse der europäischen Politik*; Wien/ Leipzig 1931.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Seelische Grundhaltungen unserer Gesellschaft in der Charakter-Lehre Erich Fromms und in theologisch-ethischer Reflexion

Dietmar Mieth

Zum Erstdruck dieses beim Symposium nicht zum Vortrag gelangten aber erwünschten Beitrags vgl. A. Holderegger – R. Imbach – R.S. de Miguel (Hg.), *De Dignitate Hominis*. Festschrift für Carlos-losaphat Pinto de Oliviera, Freiburg i.Ue. o.J., 317-335.

In seinem Buch *Haben oder Sein* versucht Erich Fromm die Ergebnisse seiner analytischen Untersuchungen zum Verhältnis von „Religion, Charakter und Gesellschaft“ zusammenzufassen¹. Ich referiere kurz diese Thesen, um einen Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen zu gewinnen.

1. Sozialer Charakter zwischen Religion und Gesellschaft

Nach Fromm besteht zwischen psychischen Energien und sozioökonomischem Wandel ein Wechselwirkungsverhältnis:

Ausgangspunkt dieser Reflexionen ist die Feststellung, dass die Charakterstruktur des durchschnittlichen Individuums und die sozioökonomische Struktur der Gesellschaft, der dieses angehört, miteinander in Wechselbeziehung stehen. Das Ergebnis der Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozio-ökonomischer Struktur bezeichne ich als *sozialen Charakter*. Die sozioökonomische Struktur einer Gesellschaft formt den sozialen Charakter ihrer Mitglieder dergestalt, dass sie tun *wollen*, was sie tun *sollen*. Gleichzeitig beeinflusst der soziale Charakter die sozioökonomische Struktur der Gesellschaft: in der Regel wirkt er als Zement, der der Gesellschaftsordnung zusätzliche Stabilität verleiht; unter besonderen Umständen liefert er Sprengstoff zu ihrem Umbruch. (131)

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Seele und Gesellschaft ist also nicht statisch, sondern dynamisch. Ferner ist es keine Einbahnstraße. Fromm ist kein Vertreter eines platten

¹ Vgl. E. Fromm, *Haben oder Sein? Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976, 131-163. Im folgenden im Text mit Seitenangabe zitiert.



sozioökonomischen Materialismus. Sein Materialismus ist methodischer Natur. Er wendet sich daher nur dagegen, Veränderungen des individuellen Bewusstseins, seiner Wertvorstellungen und seines Charakters und entsprechende Appelle brächten die neue Gesellschaft hervor (vgl. 132). Verändernd wirkt nur eine neue soziale Praxis, nicht eine Idee an sich.

Die Therapie gegenüber seelischen Grundhaltungen in der Form des sozialen Charakters hat daher immer zwei Seiten. Einerseits müssen die Bedingungen für neue Grundhaltungen günstig sein, bzw. es müssen dafür günstige Strukturen geschaffen werden. Andererseits bedarf es bereits gelebter neuer Grundhaltungen, wenn Strukturveränderungen überhaupt einen Sinn haben sollen. An diesem Phänomen liegt es, dass wohlgemeinte Reformen oft nicht zu sinnvollen [182] Fortschritten führen. Wenn zwischen Seele und Gesellschaft kein Fließgleichgewicht der Kräfte herrscht, wird entweder die „Seelsorge“ oder die Politik zur Ideologie.

Wenn Fromm hier von „Seele“ spricht, meint er die letzte Identität im Charakter, und diese versteht er als religiös. „Religiös“ meint hier „jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Verehrung bietet“ (133). Für Fromm ist getreu seiner jüdischen Tradition Ideologie immer auch Idolatrie: sage mir, was du verehrt und ich sage dir, wer du bist. Man erinnere sich an die Epistelanfänge des Juden Paulus, wo immer gleich festgestellt wird, was er verehrt und wer er daher ist (vgl. *Rom* 1,1: „Paulus, Knecht Jesu Christi“...).

Der „soziale Charakter“ hat deshalb, gewollt oder ungewollt, einen religiösen Zug. Dieser kann entweder eine produktive oder eine nichtproduktive Orientierung enthalten, d.h. der menschlichen Entwicklung förderlich sein oder diese hemmen.

Umgekehrt ist Religion nicht einfach eine „Lehre“, sondern sie ist in einer bestimmten Charakterstruktur verankert. Wo diese Verankerungen sich lösen, gerät sie in eine Krise. Lehre und Charakter können weit auseinanderklaffen; in diesem Fall ist die Religion nicht die Lehre, die gepredigt wird, sondern das Verhalten:

„Wenn ein Mann beispielsweise die Macht verehrt, sich aber offiziell zu einer Religion der Liebe bekennt, dann ist die Religion der Macht sein geheimer Glaube, während seine sogenannte offizielle Religion, beispielsweise das Christentum, nichts weiter als eine Ideologie für ihn ist.“ (133) Beispiele für solche Phänomene sind genügend bekannt, und das konkrete Elend des Christentums liegt oft an dieser Differenz.

Mit einigen Kulturanthropologen ist Fromm der Meinung, dass der Mensch als „Verbindung von minimaler instinktiver Determinierung und maximaler Gehirnentwicklung“ einen „Orientierungsrahmen“ und ein „Objekt der Verehrung“ braucht, um überleben zu können. Die Entwicklungspsychologie (Piaget, Erikson) hat längst in verschiedenen Modellen gezeigt, wie ein Kind sich immer wieder einen Orientierungsrahmen bastelt und wie es ohne einen solchen in psychische Defekte gerät. Dieser Orientierungsrahmen muss aber in einem Objekt der Verehrung verankert sein, weil er sonst weder Standfestigkeit entwickelt noch Energien freisetzt. Ohne Motivation gibt es keine praktische Weltorientierung.

In einer Analyse der religiösen Entwicklung der westlichen Gesellschaften versucht Fromm zu zeigen, wie sozioökonomische Struktur, Charakterstruktur und religiöse Struktur im wechselnden Ineinander und Gegeneinander sich entfalten. Seine historische These ist dabei,



dass der eigentliche Christianisierungsversuch Europas erst im 13. Jahrhundert einsetzte, als man versuchte, gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen mit der Religion ernst zu machen, z.B. in den neuen Orden der Franziskaner und Dominikaner. Dieser Versuch sei gescheitert.

Der christliche Held der Liebe habe den homerischen Helden der Macht als Modell für den Gesellschaftscharakter nicht bezwungen: „Die Geschichte Europas und Nordamerikas ist trotz der Bekehrung zum Christentum eine [183] Geschichte der Eroberungen, der Eitelkeit und der Habgier; unsere höchsten Werte sind: stärker als andere zu sein, zu siegen, andere zu unterjochen und auszubeuten.“ (139) Der hellenische Imperialismus habe also über die christlichen Ideen gesiegt. Das könne man heute noch an der Popularität der Olympiade sehen, die die Passionsspiele des christlichen Mittelalters verdrängt habe. Christus sei nur noch ein stellvertretendes Idol, der „Glaube“ an ihn erspare einem die Nachfolge: „Unser angeblicher Glaube an die Liebe macht uns bis zu einem gewissen Grad unempfindlich für den Schmerz der unbewussten Schuldgefühle, ganz ohne Liebe zu sein“ (141)².

Die Neuzeit betrachtet Fromm ähnlich wie einige Theologen als in ihrem Wesen „nachchristlich“. Mit der Eliminierung des „mütterlichen Elementes aus der Kirche durch Luther“ (142) habe sich eine patriarchalische religiöse Fassade für die Hauptumwandlungen zur industriellen Gesellschaft ergeben. Daraus sei – man vergleiche dazu auch Max Webers Untersuchungen über die „protestantische Ethik“ – die „industrielle Religion“ entstanden, die mit der Natur nicht mehr zusammenarbeite, sondern sie ausbeute. Fromm beschreibt dies folgendermaßen:

Die industrielle Religion stützt sich auf einen neuen sozialen Charakter, dessen Kern aus folgenden Elementen besteht: Angst vor männlicher Autorität und Unterwerfung unter diese; Heranzüchtung von Schuldgefühlen bei Ungehorsam; Auflösung der Bande menschlicher Solidarität durch die Vorherrschaft des Eigennutzes und des gegenseitigen Antagonismus. 'Heilig' sind in der industriellen Religion die Arbeit, das Eigentum, der Profit und die Macht, obwohl sie – in den Grenzen ihrer allgemeinen Prinzipien – auch den Individualismus und die persönliche Freiheit förderte.“ (143-44)

Die individuelle Freiheitsbewegung erscheint demnach im Wesentlichen als eine Ventilfunktion der Kybernetisierung der Gesellschaft. Industrielle Religion ist kybernetische Religion, der als sozialer Charakter die „Marktorientierung“ (marketing orientation) entspricht. „Der Mensch wird zur Ware auf dem 'Persönlichkeitsmarkt'“ (144).

Das oberste Ziel des Marktcharakters ist die vollständige Anpassung, um unter allen Bedingungen des Persönlichkeitsmarktes begehrenswert zu sein. Der Mensch dieses Typus *habe* nicht einmal ein Ego (wie die Menschen des 19. Jahrhunderts), an dem er festhalten könne, das ihm gehöre, das sich nicht wandle. Denn er ändere sein Ich ständig nach dem

² Die Überlegungen E. Fromms finden eine Parallele bei Robert Musil. Er weist mehrfach auf das Paradox hin, dass wir „zu Ehren von etwas etwas anderes tun“ und nennt dies „die billigste Methode ..., im Namen eines Ideals alles das zu tun, was sich mit ihm nicht vereinbaren lässt.“ (*Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1970, 1330).



Prinzip: 'Ich bin so, wie du mich haben möchtest'.“ (145)

Effizient sein, schnell sein, rationalisieren, und dies alles ohne Rückgang auf eine Identität, funktionieren, das alles führe zu einer emotionalen Bindungslosigkeit, zu einer Beziehungsunfähigkeit auch zu den Dingen, die nur konsumiert, aber nicht geachtet werden: Marktcharakter bedeutet die Austauschbarkeit von allem durch alles. Freunde und Liebespartner sind ebenso ersetzbar wie Jobs und Autos. Die manipulative und funktionale Intelligenz zerstöre die Vernunft und vernichte die Gefühlswelt. Aus der Religion werde ein Public-Relations-Produkt. Im existentiellen Sinne sei sie heidnisch und destruktiv, nicht einmal am eigenen Überleben (in Bezug auf Rüstung und auf ökologische Bedrohung) ernsthaft interessiert. In emotionalen und ethischen Dingen seien [184] die Menschen naiv und ratlos. Man könne dies Verlust humaner Identität oder „Entfremdung“ nennen. Dazu komme die Korruption messianischer Ideen, nicht zuletzt auch und gerade im Sozialismus, wo die inhumanen Mittel sich gegenüber humanen Zielen voll verselbständigt hätten.

Diese historische Beschreibung bei Fromm ist sicherlich holzschnittartig, pauschalisierend und im einzelnen kritisierbar. Es sei aber darauf aufmerksam gemacht, dass jede Rekonstruktion der Geschichte in praktischer Absicht geschieht und geschehen muss³, so auch hier. Fromm geht es um Begründung eines humanistischen Protests. Bevor wir darauf eingehen, ist es notwendig, mit einigen Beispielen

- die Grundthese vom sozialen Charakter zu erläutern
- sie schematisch und operationalisierbar darzustellen.

2. Beispiele zur Erläuterung der These vom sozialen Charakter

Im Folgenden sollen einige anschauliche Beispiele aufgezeigt werden, die Fromms sozialpsychologische These näher bringen.

2.1 Das Leistungsprinzip⁴

Das Leistungsprinzip als Gliederungsprinzip der offenen Gesellschaft löst soziale Regulierungsprinzipien nach Geburt, Stand, Klasse (Rasse) ab. Angesichts der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit dient es als Begründung für relevante Ungleichheiten, wenn Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden soll. Prestige, Einkommen, Lebensqualität sollten nach Leistung gehen. Durchgeführt ist dieses Prinzip freilich nicht, wegen der bleibenden Differenzierung durch biologische Ausstattung und durch Herkunft (Milieu) sowie durch Eigentumserhalt in Generationen.

Die Erfahrung von Leistung in Schule und Hochschule ist bei verschiedenen Generationen verschieden geprägt. Die Generation der jetzt Pensionierten betrachtete ihre Ausbildung als Chance für eine Elite und sah die Freiheit mit der Aussonderung wachsen. Meine Generation

³ Vgl. H.M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1972.

⁴ Vgl. D. Mieth, „Chancen und Grenzen der Leistungsideologie in moraltheologischer Sicht“, in: *Grenzen der Leistung*, Olten-Freiburg 1975, 51-72.



musste je ausreichende Leistungen erbringen; was darüber war, war Luxus. Die Frage war: kam man weiter oder nicht? Die Auslese war weiter nicht differenziert. Die heutige Schulgeneration steht dagegen unter einem hoch differenzierten Leistungsdruck, bei dem es nicht nur um das Mitkommen geht, sondern um das jeweils Bestmögliche. Wer es kann, muss mit an der Spitze sein.

Man sieht hier eine fortschreitende Verschärfung, die entsprechende Mentalitäten schafft: Kritik und freie Praxis kann man sich nicht leisten; für Gefühle und Ethos ist wenig Zeit.

2.2 Waren – Sexualität

Wenn der Mensch auf dem Persönlichkeitsmarkt austauschbar wird, verlieren auch seine Beziehungen ihre emotionale Tiefe und ihre ethische Bedeutsamkeit. Grundwerte der Geschlechtlichkeit können verlernt werden. Dass der Mensch seine Menschlichkeit nur einholt, wenn er für den anderen ganz da ist und [185] diesen in unbeschränkter Tiefe und voller Zeitlichkeit bejaht, dass Treue dazu gehört, wenn man dem anderen sein ganzes Maß an Liebe zugestehen will, solche Werteinsichten treten zurück. Sie scheinen sogar nicht mehr „zumutbar“. Der soziale Charakter rationalisiert die Freizügigkeit als Freigabe des anderen. Man wolle ihn nicht in Besitz nehmen. Dies ist aber insofern eine Ideologie, als Liebe mehr fordert, als freigelassen zu sein. Sie fordert dies auch, aber unter den Bedingungen des engagierten Füreinander-Daseins.

Gewiss wird Sexualität als Ware und verantwortungslose Freizügigkeit weithin abgelehnt. Aber unter humanisierter Sexualität versteht man primär eine erotische Sensibilisierung. Diese – unter dem Stichwort: „Zärtlichkeit“⁵ – ist gewiss eine wichtige und gegenüber weitgehender Aushöhlung der geschlechtlichen Beziehung als Regelung von Lustkonsum, Besitzverhältnissen und Nachkommenschaft auch eine notwendige Werteinsicht. Aber die ethische Qualität der sozialen Beziehung wird von ihr nicht voll eingeholt. Die erotische Sensibilisierung bleibt an der Verlängerung der eigenen Identität durch den anderen interessiert und findet ihre Grenze darin, wenn diese Steigerung der eigenen Selbstverwirklichung an Intensität verliert und nun der persönliche Gewinn nicht mehr zur Hingabe motiviert. Dann fehlt die Motivation zum Bleiben in der Liebe. Und darum sagt man, dies sei weder zumutbar noch leistbar.

2.3 Wissens-Überschuss und Orientierungsdefizit

Die Schule entwickelt unter den Anforderungen der Gesellschaft eine Menge an Lernstoff, der vor allem beschreibendes und instrumentelles Wissen enthält. Dieses Wissen gibt aber keinen Orientierungsrahmen ab, sondern erhöht nur die „Ratlosigkeit des Artisten“. Das Unbehagen an dieser Lücke wird durch sogenannte „Praxisorientierung“ zu bewältigen versucht. Oft bleibt man dabei aber in der Kritik und der Reproduktion der Probleme stecken. Die ethische Orientierung ist unterentwickelt, weil man sich überall gern in beschreibendes Wissen – das durchaus praktisch relevant sein kann – zurückzieht.

2.4 Hypermoral statt abwägender Ethik

Orientierungslosigkeit führt zur Isolierung der Werteinsichten. Der Mensch erkennt wohl, wo

⁵ Vgl. D. Mieth, *Die Kunst, zärtlich zu sein*, Freiburg i.Br. 1982.



seine Grundbedürfnisse vereitelt und verraten werden. Er hält aber oft die Abwägung der Werte unter konkreten gegebenen Bedingungen, wie sie die Ethik vorsieht, nicht aus, und so hält er auch die Probleme einer offenen Gesellschaft nicht aus. Er möchte durch Vereinfachung entlastet werden. So schlägt die Kritik gesellschaftlicher Unmoral in eine Hypermoral um, in der bestimmte Wertbezüge isoliert werden. Das Problem des Terrorismus erscheint als extreme Spitze eines solchen Bewusstseins.

Hypermoralische Ansätze sind ihrem Wesen nach gewalttätig, weil sie die Abwägung und den daraus resultierenden ethischen Kompromiss nicht kennen. Ob es sich dabei um religiöse Gewalttätigkeit handelt, um rechtliche oder politische: die Form bleibt gleich.

Ein Beispiel für Hypermoral ist auch, wenn der Gesichtspunkt der Zumutbarkeit menschenrechtlich übertrieben wird. Dies ist der Fall, wenn z.B. die [186] europäische Kommission für Menschenrechte ein „Recht auf Nicht-Leiden“ konstruiert und damit die ethische Abwägung in Leidenssituationen völlig desolat macht. Man kann dann im Grunde mit dem Gesichtspunkt des Leidensdruckes im Konfliktfall alles rechtfertigen.

2.5 Zunahme der Verführbarkeit durch Verkürztes, aber Konsequentes

Wenn religiösen Überzeugungen die Konsequenz fehlt, werden sie durch verkürzten, aber konsequenten Religionsersatz bedroht. Das ist ein Problem des religiösen „Marktes“ für die heutige Jugend. Anziehend bei Sekten und Heilsideologien ist jeweils die Hypermoral, die durch Vereinfachung von Glaubensmotiven und Werteinsichten entsteht. Die Konsequenz allein ist aber nicht das Kennzeichen der Tiefe und Kontinuität religiöser Erfahrung, sondern dies sind zumindest die „Konsequenzen“ (biblisch: „Früchte“), die sich aus dem religiösen und sittlichen Orientierungsrahmen für die Vermenschlichung des Menschen im Ganzen ergeben.

3. Schematische Darstellung der Lehre vom sozialen Charakter⁶

3.1 Der sozialpsychologische Ansatz, seine Differenz zu Freud

Die Quellen der Sozialpsychologie Erich Fromms sind neben eigener Empirie und analytischen Untersuchungen⁷ Freud und Marx. Fromm übernimmt ihre Ansichten jedoch sehr kritisch. Die Differenz zu Marx liegt in der Ablehnung von dessen dialektisch-mechanischer Geschichtsauffassung; die Differenz zu Freud liegt in dessen naturwissenschaftlich-mechanistischem Menschenbild. Hier interessiert vor allem die Differenz zu Freud.

Dazu eine schematische Darstellung der Charaktergenese nach Freud und Fromm (s.u.).

[187] Nach Fromm verabsolutiert Freud die frühkindliche Erlebnissphäre und vor allem den Mechanismus des Vaterhasses und der darauf basierenden Triebhemmungen. In der sozialpsychologischen Methode ist er zu sehr an Natur und zu wenig an Geschichte interessiert.

⁶ Vgl. R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Stuttgart 1978, 31-81.

⁷ Vgl. E. Fromm, „Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur“, in: *Psyche* 8 (1954) 81-92; ders. mit M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village*, Englewood Cliffs 1970; ders., *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.



	Freud	Fromm
bestimmende Faktoren	natürliche Mechanismen (z.B. Lusttrieb; Ödipuskomplex)	sozioökonomische geschichtliche Faktoren (z.B. Industrialisierung)
„Ort“ der Prägung	Libido/Sexualität	Weltverhältnis
Zeit der Prägung	Frühe Kindheit; prägenitales Erleben	1. Assimilierungsprozeß 2. Sozialisationsprozeß
Verhältnis Individuum-Gesellschaft	Individuum primär, Sozialität sekundär nur ind. Charakter	Soziale Beziehung primär; sie ist Identität ind. und sozialer Charakter
Methode	biologisch	soziologisch

Fromms Methode: „Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation.“⁸ Dabei nimmt auch Fromm die biologischen Grundlagen als vorgegeben an.

Nach Fromm wird der Charakter nicht durch die

verschiedenen Phasen der Libido-Entwicklung (oral, anal, genital) geformt, sondern durch verschiedene Arten der Welt-Orientierung. Der Charakter entsteht

- „1. durch Aneignung und Assimilierung der Dinge und
- 2. indem er sich zu den Menschen (und zu sich selbst) in Beziehung setzt“⁹.

Charakter wird von Fromm definiert als „die (relativ gleichbleibende) Form, in welche die menschliche Energie im Assimilierungs- und Sozialisationsprozess geleitet wird“¹⁰. Dabei ist Fromm weniger am individuellen Charakter interessiert, er fragt vielmehr nach den übereinstimmenden psychischen Strukturen in der Gruppe. Die Erforschung des sozialen Charakters gibt darüber Auskunft, wie menschliche Energie in einer gegebenen sozialen Ordnung psychisch kanalisiert ist.

Bei der Entstehung des Gesellschaftscharakters muss man folgende Faktoren beachten:

- den sozioökonomischen Faktor, d.h. den Zusammenhang von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ordnungselementen, der bestimmte Haltungen begünstigt und andere erschwert;
- die ideellen Faktoren, d.h. die orientierenden Ideen, die mit den faktischen Ordnungselementen in einem Wechselwirkungsverhältnis stehen (z.B. Marktwirtschaft und individuelle Freizügigkeit);
- die menschlichen Grundbedürfnisse, deren Vereitelung oder Entfremdung die Orientierungsmöglichkeiten des Menschen beschränkt oder verfälscht. Für Fromm gibt es

⁸ R. Funk, a.a.O. 35.

⁹ R. Funk, a.a.O. 37.

¹⁰ R. Funk, a.a.O. 38.



formale anthropologische Konstanten, z.B. das beschriebene Bedürfnis nach einem Orientierungsrahmen und einem Objekt der Verehrung. Werden diese Bedürfnisse gefördert, so entsteht eine produktive Form des Gesellschaftscharakters; werden sie vereitelt, entstehen die nicht-produktiven Formen.

Das Wechselwirkungsverhältnis dieser Faktoren ist bei Fromm nicht ganz geklärt. Daher bedient er sich auch oft Bildern, um das Zusammenwirken der Faktoren zu beschreiben, so z.B., wenn er vom sozialen Charakter als „Treibriemen zwischen der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft und den herrschenden Ideen“ spricht¹¹. Die Schwierigkeit besteht darin, dass der soziale Charakter über die „herrschenden Ideen“ oft mehr aussagt als die Lippenbekenntnisse.

3.2 Die Charakterlehre

Zwischen *ererbten* (biologische Konstitution, Temperament, Begabung) und *erworbenen* Qualitäten ist zu unterscheiden. „Charakter“ meint nur *erworbene* [188] Qualitäten. Die Prägbarkeit nimmt zwar mit dem Alter ab, bleibt jedoch bei Fromm durch die verschiedenen Lebensalter hindurch offen. Die Differenz zwischen Temperament und Charakter bzw. Verhalten und Charakter lassen sich so darstellen:

<i>Temperament</i> (angeboren) die <i>Art</i> der Realitäten Leitfrage: <i>wie</i> fühle ich mich angezogen / abgestoßen	beziehen sich auf:	<i>Charakter</i> = <i>Summe der Orientierungen</i> den <i>Inhalt</i> der Reaktion Leitfrage: <i>wovon</i> fühle ich mich angezogen / abgestoßen
---	--------------------	--

Neben dem Unterschied zwischen Charakter und Temperament ist der Unterschied zwischen Charakter und Verhalten zu beachten. Das Verhalten ist äußerlich erkennbar, der Charakter bezieht sich auf die Motivation. Daher sind auch Verhaltensanalyse und Charakteranalyse zu unterscheiden. Die Verhaltensanalyse, die vor allem für die verschiedenen Spielarten des Behaviorismus im Vordergrund steht, versucht das Typische des Menschen in seinen Aktivitäten zu erkennen. Die Charakteranalyse richtet sich ebenfalls auf das Typische, aber sie sucht es hinter den äußeren Erscheinungen. Verhalten ist nach Erich Fromm eine adaptive Antwort auf eine Situation. Die Situation bleibt im Wesentlichen konstant, die Variation des Verhaltens wird an ihr getestet. Die verschiedene Adaption an eine Situation ist im Wesentlichen ein Lernergebnis. Die Charakteranalyse geht dagegen gerade von der Verschiedenheit der Situation aus. Sie sucht das Gleichbleibende innerhalb ganz verschiedenartiger und wechselnder Einflüsse. Hier geht es also darum, wie sich der Mensch

¹¹ *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1962, 78. Vgl. R. Funk, a.a.O. 40f.



die Situation adaptiert. Insgesamt betrachtet Fromm den Charakter als eine Art „zweite Natur“, gleichsam als ein Substitut des Instinktes. Der gefestigte Charakter bedeutet zugleich eine Stabilisierung in der Weltorientierung des Menschen. Insofern die Weltorientierung stets zugleich auch eine Einstellung zu Werten bedeutet, kann der Charakter auch als ein Selektionsorgan für Werte betrachtet werden. Die Charakteranalyse versucht die Verschiedenartigkeit der Charaktere in Idealtypen zu beschreiben. Diese Idealtypen sind analytische Raster, die sich nach der Dominanz einer bestimmten Charakterform richten, ohne dabei ausschließen zu wollen, dass eine Reihe anderer Prägungen zugleich wirksam sind. Das bedeutet, dass der Charakter in der Realität immer eine Mischung darstellt, die jedoch eine bestimmte dominante Ausrichtung hat. Die Analyse hebt im Wesentlichen diese Ausrichtung hervor.

3.3 Die Charakterorientierungen in schematischer Darstellung

Die Charakterorientierungen werden von Fromm dynamisch verstanden. Das heißt, dass sie sich im Verlaufe des Lebensprozesses erst entwickeln, und dabei sind zwei Grundprozesse auseinanderzuhalten: Der Assimilationsprozess, der die Beziehung zu den Dingen in ihrer Entwicklung zum Ausdruck bringt; der Sozialisationsprozess, der die Beziehungen zwischen den Menschen in ihrer Entwicklung beinhaltet. Eine weitere Unterscheidung, die für Fromm grundlegend ist, ist eine Einordnung der verschiedenen Charakterorientierungen nach [189] dem Kriterium ihrer Lebensförderlichkeit (Biophilie). Demnach unterscheidet Fromm zwischen produktiver und nichtproduktiver Charakterorientierung. Das Kriterium der Produktivität oder, wie wir es zu formulieren versuchten, der Lebensförderlichkeit, bezeichnet bereits einen humanistischen, ja einen ethischen Standort. Für Fromm entsteht immer der hermeneutische

Zirkel zwischen Beschreibung und Wertung. Dies ist ähnlich wie bei einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse der Sozialwissenschaften. Der Begriff der Produktivität hat also die gleiche Bedeutung wie der Begriff der Emanzipation im Rahmen kritischer Sozialwissenschaften. Produktivität bedeutet Entfaltung, Hervorbringen,

nicht produktiv	produktiv = "freie Praxis"
<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>rezeptive Orientierung</i> = <i>homo consumens</i> oder ewiger Säugling "Ich erwarte, daß andere mich füttern, wenn ich nett zu ihnen bin." 2. <i>ausbeuterische Orientierung</i> (exploitative) "Gestohlene Früchte sind am süßesten"; selbst nichts produzieren können; was nicht zusteht, ist reizvoll; Beispiele sieht Fromm vom Kannibalismus bis zum Ehebruch 3. <i>hortende Orientierung</i> Liebe = Inbesitznahme Moral = Sicherheit, (Ordnung, Anstand, Sauberkeit) Keine Experimente "nichts Neues unter der Sonne" (Kleinbürgertum) 4. <i>Marketing Orientierung</i> Vorrang des Tauschwertes (Sachen gelten nichts an sich) "etwas ist wert, was jemand dafür gibt" 5. <i>nekrophil-destruktive Orientierung</i> Hang zum Unlebendigen "Alle lebendigen Prozesse, Gefühle und Gedanken werden in Dinge umgewandelt." Eher Gedächtnis als Erfahrung, eher Haben als Sein. (Erkennbar auch an der Vorliebe für Krankheiten, Katastrophen, Unfälle) <i>homo mechanicus</i> 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Biophilie</i> 2. <i>Objektivität</i> (nicht Macht über, sondern Fähigkeit zu) 3. <i>Fruchtbarkeit</i> (generative statt nur reproduzierende Welterfahrung)



schöpferisch sein. Diese Vorstellung greift auf eine Idee des gelungenen Lebens zurück, wie sie schon in den klassischen Philosophien eine Voraussetzung für eine ethisch relevante Analyse der Wirklichkeit darstellt.

A) *Der soziale Charakter im Assimilationsprozess (Beziehung zu den Dingen)*

Es folgt zunächst eine schematische Darstellung, sodann ein kurzer Kommentar.

Die schematische Darstellung: siehe oben. [190] Zu dieser schematischen Darstellung eine Reihe von kommentierenden, wenn auch vorläufigen Überlegungen.

Es wird sofort sichtbar, dass hier der soziale Charakter vorrangig nach ökonomischen Kriterien ausgerichtet ist. Tausch, Ausbeutung, Konsum, materielle Existenzsicherung, Berechenbarkeit durch Technisierung der Welt, alle diese Kennzeichen in einer „modernen Lebensform“ innerhalb einer Wachstumsökonomie und eines technischen Fortschrittdenkens werden hier auf ihren seelischen Niederschlag hin untersucht. Während also einerseits der Charakter wie eine Schöpfung dieser Prozesse erscheint, werden andererseits eben diese Prozesse von einer Orientierung des Menschen eingeleitet, die zwar einen Reichtum an Produkten aber keine wirkliche menschliche Produktivität erzeugt. Man sieht deutlich, wie sehr nach Fromm die materielle und die seelische Welt miteinander verschränkt sind. Sie bedingen sich gleichsam von beiden Seiten in einer Spannungseinheit. Daher erwartet Fromm auch eine Veränderung nicht bloß von einer Seite her. Jede Veränderung der Bedingungen, die den nichtproduktiven sozialen Charakter hervorbringen, verlangt zugleich auch eine Veränderung dieses Charakters selbst. Der Charakter ist also nicht einfach ein Ergebnis der Verhältnisse. Vielmehr bringt er selbst diese Verhältnisse mit hervor. Daher ist nach Fromm auch nicht einfach die Ökonomie verantwortlich für den Menschen, sondern primär der Mensch verantwortlich für seine ökonomischen Lebensbedingungen.

Unter den produktiven Orientierungen kehrt als erstes das Stichwort „Biophilie“ als ein anderer Name für Produktivität wieder. Damit ist zunächst einmal die Nähe zum Lebendigen gemeint. Je mehr der Mensch die ihm angemessene Art, das Unlebendige in Leben zu verwandeln, umkehrt, um organisches Leben auf anorganisch Habhaftes, auf Instrumentelles, zurückzubringen, umso mehr leidet er in seiner eigenen Lebendigkeit. Wenn Biophilie die Nähe zum Lebendigen bedeutet und damit das Anliegen, das Leben gewähren zu lassen, dann bedeutet die ihr gemäße *Objektivität*, dass der Mensch darauf verzichtet, die Dinge in den Griff zu bekommen, sich ihrer zu bemächtigen, sie nur noch als Instrument für seine eigene Machtentfaltung zu benutzen. Objektivität bedeutet daher nicht, dass man über den Dingen steht. Der Mensch ist dem Leben nicht überlegen, sondern in das Leben eingeordnet. Wichtiger als Überlegenheit ist daher Ausgeglichenheit. Während Biophilie die notwendige Nähe zum Leben meint, meint Objektivität die nötige Distanz. Diese Distanz steht jedoch nicht, und das ist eine Beobachtung, die schon Meister Eckhart gemacht hat, über den Dingen, sondern bei den Dingen¹². An die Stelle der instrumentellen Benutzung tritt daher die Fähigkeit zum rechten Umgang mit den Dingen. Man muss dabei beachten, dass unter den „Dingen“ bei

¹² Vgl. D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg 1969, 204f.



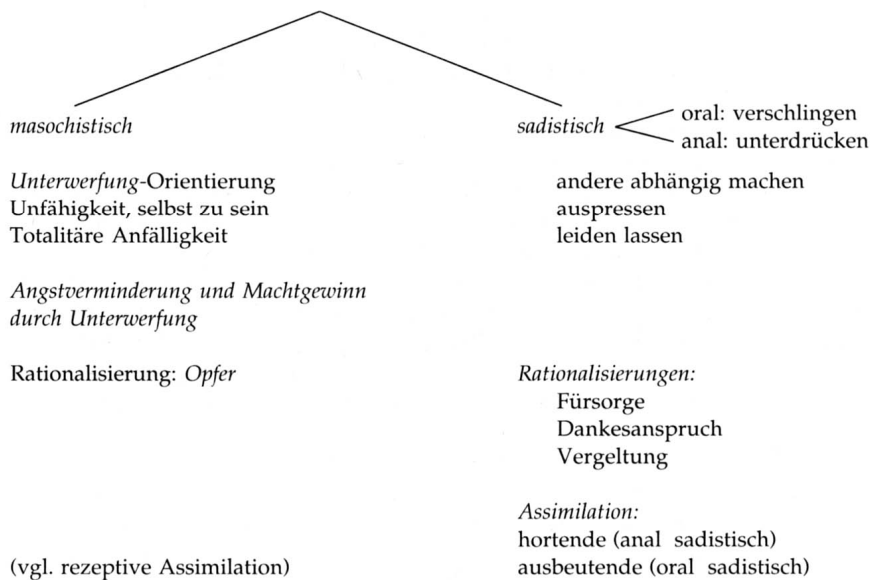
Fromm alles Wirkliche verstanden wird, das gleichsam vorspezifisch menschlich ist, das also zur Umwelt des Menschen gehört und ihn zugleich auch selbst ausmacht, ohne dass er durch dieses vollgültig bereits definiert werden könnte. Wenn wir also sagen, dass wir eine Sache beherrschen, um damit auszudrücken, was eine Fähigkeit ist, dann haben wir gerade Fromms Begriff von Objektivität verfehlt. Objektivität ist vielmehr die Fähigkeit zu angemessenem Umgang mit den Dingen je nach der Art, wie sie in diesem Umgang mit ihrer Eigenart in einen richtigen Ausgleich kommen. Mit einer Pflanze oder mit einem Tier umgehen, würde [191] demnach nicht bedeuten, Herrschaft darüber auszuüben, sondern im Umgang damit sich selbst, zugleich mit deren Eigenart, so gut wie möglich zu entfalten. Dass diese Entfaltung das Ziel ist, zeigt das dritte Kennzeichen produktiver Charakterorientierung in der Beziehung zu den Dingen, die Fruchtbarkeit. Hier geht es darum, dass Neues im Umgang entstehen kann. Fruchtbarkeit ist das Gegenteil von Reproduktion. Ein gutes Beispiel dafür ist die Kunst, die im schöpferischen Umgang mit dem Darzustellenden, das sie scheinbar nachahmt, eine neue Sicht der Wirklichkeit hervorbringt.

B) *Der soziale Charakter im Sozialisationsprozess (Beziehung zu den Menschen)*

Im Sozialisationsprozess sind alle nicht produktiven Orientierungen zugleich Gefährdungen des mitmenschlichen Umgangs bzw., auch das hat Fromm darzustellen versucht, Fehlformen der Liebe. Es folgt auch hier zunächst eine schematische Darstellung der nichtproduktiven Orientierungen bzw. der produktiven Orientierungen im Sozialisationsprozess.

1. *Symbiotische Orientierung*

Die Vereinigung von Individuen, so „daß jedes der beiden Selbst die Integrität seines eigenen Selbst verlieren muß, und sich das eine vom anderen völlig abhängig macht“



1. *Symbiotische Orientierung*

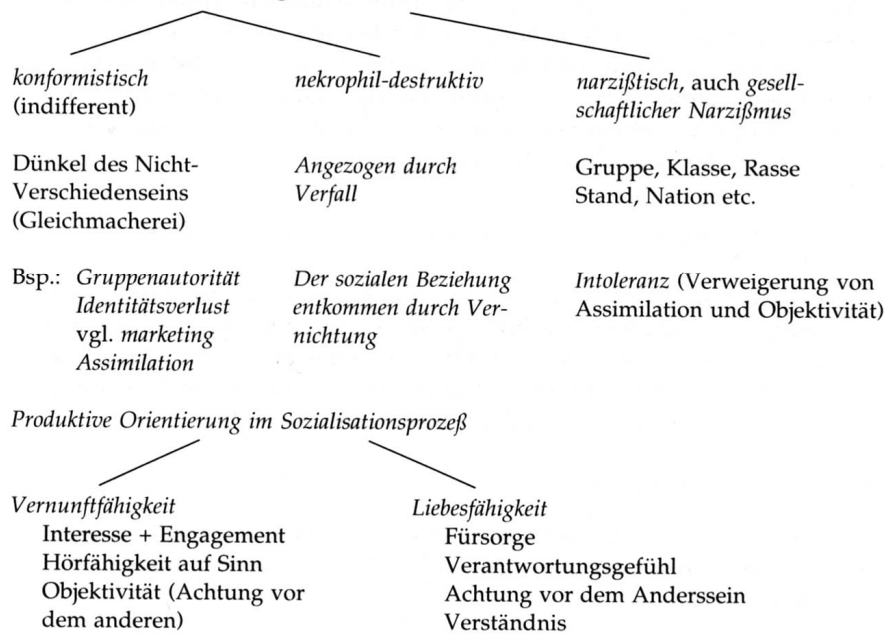
Die Vereinigung von Individuen, so „dass jedes der beiden Selbst die Integrität seines eigenen Selbst verlieren muss, und sich das eine vom anderen völlig abhängig macht“



[192]

2. Distanz-Orientierung

(Sich-Zurückziehen: engl. "Withdrawal")



Auch hier einige klärende Bemerkungen zu dem vorherigen Schema. Die masochistische bzw. die sadistische Charakterorientierung sind deshalb oft nicht auf Antrieb erkennbar, weil sie sich verschiedener Rationalisierungen bedienen. Ein Beispiel für eine masochistische Rationalisierung ist die Beschreibung des eigenen Lebens und Selbstverständnisses unter dem Gesichtspunkt der Opferidee. Sich für andere aufzuopfern ist durchaus etwas Gutes. Aber es ist ein Grenzfall, der einer eigenen ethischen Rechtfertigung bedarf. Diese Rechtfertigung liefert den eigentlichen Grund und nicht die Idee des Opfers an und für sich. Wenn jemand zugunsten eines anderen auf etwas verzichtet, wie das in persönlichen Beziehungen durchaus der Fall sein kann, ist die Entfaltung des anderen, die dabei gewonnen wird, der ethische Rechtfertigungsgrund seines Handelns und nicht der Verzicht an und für sich. Wer sein Selbstverständnis durch die Idee des Opfers rationalisiert, macht ein mögliches Mittel zu einem sich verselbständigenden Zweck. Ähnlich verlaufen die sadistischen Rationalisierungen, die den anderen Menschen zum Mittel für die eigenen Bedürfnisse machen, indem sie ihm einen Bedarf unterstellen, den sie dazu benützen können, ihn von sich selbst abhängig zu machen. Die nichtproduktiven Orientierungen im Sozialisationsprozess lassen sich mit den nichtproduktiven Orientierungen im Assimilationsprozess zusammen sehen. Beide bedingen



einander wechselseitig.

Die Fehlorientierung liegt jeweils in entweder zu großer Nähe oder zu großer Distanz. Distanzorientierung tritt in den Formen der Indifferenz, der Destruktion und der extremen Selbstbezogenheit (Narzissmus) auf. In all diesen Fällen gehen der Mensch oder die Menschengruppe nicht aus sich selbst heraus, um [193] sich wirklich auf den anderen einzulassen. Die soziale Gruppe stiftet unter diesen Bedingungen keine Beziehungen, die der wechselseitigen Entfaltung dienen, sondern Beziehungen, die durch Druck, Zwang, Herrschaft gekennzeichnet sind. Die Gleichschaltung in der Gruppe, die Hackordnung in der Gruppe, die Verweigerung gegenüber andersartiger Umwelt sind die jeweiligen Folgen davon. Hier ist die wechselseitige Bedingung von bestimmten Gesellschaftsstrukturen und sozialer Charakterbildung ziemlich deutlich. Der spezifische Blickpunkt von Erich Fromm ist wiederum, dass bei aller Verantwortlichkeit der Strukturen es doch wiederum der soziale Charakter selbst ist, der diese Strukturen mit hervorbringt.

Die produktive Orientierung im Sozialisationsprozess steht für Fromm unter den Grundworten Vernunft und Liebe. Fromm versteht also Liebe nicht primär als eine Summe von nicht über sich selbst aufgeklärten Emotionen. Die Vernunft sorgt vielmehr für die den emotionalen Überhang der Liebe ausgleichende Gerechtigkeit, die den anderen sein lässt und ihn in seiner Eigenheit fördert, ohne sich seiner zu bemächtigen bzw. ohne in ihm bloß aufgehen zu wollen. Umgekehrt gibt die Liebe der Vernunft ihre Fähigkeit, Interesse zu nehmen, und keiner falschen Objektivität aufzusitzen. Nur Vernunft und Liebe zugleich können „herrschaftsfreien“ Umgang erzeugen.

A) und B) in der Zuordnung

Orientierungen	Assimilation	Sozialisation	
nicht-produktiv	rezeptiv	masochistisch	symbiotisch
	ausbeutend	oralsadistisch (verschlingen)	autoritär
	hortend	analsadistisch (besitzen)	
	Marketing	Konformismus/Indifferenz	
	nekrophil – destruktiv		
narzißtisch			
produktiv	freie Praxis	Liebe, Vernunft	

Bisher wurde schon sichtbar, dass sich die verschiedenen Orientierungen, die im Sozialisationsprozess bzw. im Assimilationsprozess entstehen, einander zuordnen lassen. Schematisch



sieht diese Zuordnung wie folgt aus:

Dieses zusammenfassende Schema ist selbstverständlich analytischer Natur. Es sei deswegen noch einmal darauf hingewiesen, dass jeder Charakter in der Realität eine Mischung von allen diesen Perspektiven mit einer bestimmten [194] dominanten Ausrichtung darstellt. Niemand ist von einzelnen Perspektiven, die zusammen die Charakterorientierung herstellen, völlig frei. Daher sind die einzelnen analytischen Begriffe über Charakterorientierungen noch nicht von vorneherein Wertungen. Eine Wertung tritt erst dann auf, wenn die Mischungstendenz eine eindeutige Dominanz im Hinblick auf eine nichtproduktive Orientierung aufweist. Die daraus entstehende nichtproduktive Orientierung im Ganzen lässt sich wiederum in eine Gesamttendenz zusammenfassen, die sich wie ein roter Faden durch alle nichtproduktiven Orientierungen hindurchzieht. Erich Fromm nennt dies die Nekrophilie. Für ihn ist freilich diese Nekrophilie nicht dem Menschen gleichsam triebhaft ursprünglich angeboren, sie ist nicht eine natürliche, unvermeidliche Verfallstendenz, wie es etwa beim Destruktionstrieb des späten Freud der Fall zu sein scheint, sondern diese Nekrophilie und überhaupt die verschiedenen untergeordneten Formen einer nichtproduktiven Orientierung sind eine Folge des „beschädigten Lebens“. Fromm spricht hier von der „Vereitelung“ der Biophilie, das heißt zur Förderungsgestalt des menschlichen Lebens. Die Entstehung der Nekrophilie im persönlichen Leben wie in der Geschichte ist also eine Entfremdungsgeschichte. Der Mensch wählt von Natur aus das Leben und nicht den Tod. Der Tod aber, das große Mittel, das Leben in seiner Intensität gerade in der Erfahrung offenkundig zu machen, kann von diesem Mittel zum Zweck und zum Ziel an sich selbst werden. Das ist der große Verfall, der allem menschlichen Leben droht. In seinem bekannten Buch *Anatomie der menschlichen Destruktivität* ist Erich Fromm dieser großen Möglichkeit des Verfalls nachgegangen.

4. Orientierungsschwäche und Identitätsverlust

Damit der soziale Charakter auf den Weg zur Biophilie gelangen bzw. gehalten werden kann, bedarf er der Orientierung. Für Fromm besteht eine merkwürdige gegenseitige Bedingung zwischen Identitätsfindung im Sinne einer gelungenen sozialen Charakterbildung auf der einen Seite und Orientierungsrahmen auf der anderen Seite. Diese Konvergenz von Orientierungsschwäche und Identitätsverlust wird in der Psychologie von verschiedenen entwicklungspsychologischen Schulen bestätigt¹³. So spricht zum Beispiel Erikson von der Verhinderung der Integration beim Menschen, wenn die Balance zwischen Orientierung und Identität nicht gefunden wird. Kohlberg sieht die sittliche Identitätsfindung dadurch gehemmt, dass der Mensch den Prozess, der ihn von einer Orientierungsstufe des Sittlichen auf die andere führt, nicht mehr weiterführen kann. Die drei wesentlichen Orientierungsstufen in der

¹³ Vgl. E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1966; J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Frankfurt a.M. 1973; L. Kohlberg, „Stage and Sequence“, in: *Handbook of Socialisation Theory and Research*, Chicago 1969; I. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart 1969.



kognitiven Entwicklungspsychologie von Piaget und Kohlberg sind: die Orientierungen der sozialen Motivation an Lust und Strafe; die Orientierungen an Gesetz und Ordnung; die Orientierungen an eigener Verantwortung nach selbstgewählten Maximen. So scheinen ethische Verantwortlichkeit, Identitätsfindung und soziale Orientierung miteinander zusammenzuhängen. Habermas hat diesen Zusammenhang in einer Untersuchung unter Auswertung entwicklungspsychologischer Ergebnisse zu beschreiben versucht: Für ihn sind moralische Kompetenz und Interaktionskompetenz des handelnden Subjekts in gleichem Maße dann [195] gegeben, wenn dieses handelnde Subjekt in Kontinuität seiner eigenen Prinzipien der Verantwortlichkeit trotz gegenseitiger und wechselnder Situation durchhalten kann¹⁴. Darum geht es auch Erich Fromm.

Daraus ergeben sich einige Konsequenzen für die Frage nach einer ethischen Auswertung der analytischen Erkenntnisse Erich Fromms. Diese lassen sich zunächst einmal in Thesen zusammenfassen:

1. Orientierungsschwäche und Identitätsverlust entstehen durch Überhang nichtproduktiver Orientierungen.
2. Diese nichtproduktiven Orientierungen können nicht allein durch die heldenhafte Gegenbewegung des einzelnen Individuums abgebaut werden. Daher helfen auch nicht Appelle zur größeren Verantwortung, sowenig Appelle dazu helfen, den eigenen sozialen Charakter mit bloßer Ausübung der Willenskraft zu ändern.
3. Eine bessere Orientierung und eine bessere Orientierungsfähigkeit können nur vermittelt werden, wenn man genau darum weiß, worin die betroffenen Adressaten nicht produktiv orientiert sind. Ohne analytische Vorbedingungen ist eine ethische Synthese unmöglich. Eine Ethik, die nicht zugleich auch befreiende Pädagogik ist, oder, wenn man es allgemeiner ausdrücken will, die nicht maieutisch vorgeht, das heißt ihren Ausgangspunkt dort nimmt, wo der Mensch steht, ist eher ein bloßes Mittel, den Menschen zu verunsichern, ihn in Abhängigkeit zu halten, ihn über die Wirklichkeit zu täuschen.
4. Wenn sich eine Ethik darum bemüht, beim Menschen neue Werthaltungen aufzubauen, dann kann sie nicht dadurch wirken, dass sie den Druck des Sollens erhöht, ja sie kann überhaupt nicht in der Dimension des Sollens allein wirken, sondern sie muss darüber hinaus das Können des Menschen durch günstigere Bedingungen bei ihm selbst und in seiner Umwelt zu verändern versuchen. Das aber bedeutet, dass eine Ethik der Werthaltung vor allem die Einübung in das, was Fromm die „Kunst des Seins“ nennt, zu betreiben hat und nicht in erster Linie eine Verständigung über Normen darstellt.

¹⁴ Vgl. J. Habermas, „Moralentwicklung und Ich-Identität“, in: ders., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, 63-91.



Kritische, ethische oder ästhetische Subjektivität? Fromms Bild vom Menschen zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne

Willem L. van Reijen

Ich selbst sehe das Wesen oder die Natur des Menschen in gewissen, in der menschlichen Existenz ... inhaerenten Widersprüchen.

(Fromm, 1968, S. 379)

Das höchste Studium des Psychologen sind: die *Verba Auxiliaria*. *Hab'* ich denn eine Hand? *Hab'* ich einen Körper, so wie ich ein Kleid, und eine Wohnung habe? – *Hab'* ich eine Denkkraft? *Wo* hört denn das *Haben* auf? *wo* nimmt das *Sein* seinen Anfang?

Karl Philipp Moritz: *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie*

Einen verhaltenen Ausdruck der Verzweiflung findet man in den Schriften jener Philosophen, die der postmodernen Kritik am 'unvollendeten Projekt der Moderne' entgegentreten. Sie fragen sich, wie es möglich ist, dass man so leichtfertig den Tod des Subjekts' proklamiert und den Unterschied zwischen rationalen und a-rationalen oder gar irrationalen Einstellungen verwischt, wie es angeblich die Postmodernen tun.

Ein offen vorgetragenes Gefühl des Erstaunens über die Naivität der Modernen dagegen spricht aus der Replik der – meistens französischen – postmodernen Philosophen. Sie können nicht verstehen, dass die Modernen wirklich glauben, dass das Konzept einer übergreifenden, alle Gegensätze synthetisierenden Vernunft nicht zu einer Uniformität führe, die dem Menschen und seinem Verständnis der Natur einen Zwang auferlege, ihn, traditionell gesprochen, von sich, seinem Mitmenschen und der Natur entfremde. Sie fordern dazu auf, das Konzept der festgefügtten Identität des Subjekts zu relativieren und zu versuchen, schöpferisch mit den der menschlichen Existenz 'inhaerenten' Widersprüchen umzugehen. Diese Aufforderung schließt, wie ich zeigen werde, an eine, nämlich antagonistische, Weise in der Fromm 'Sein' bestimmt, an. Umgekehrt fällt von dieser Bestimmung des Seins her ein klärendes Licht auf den aktuellen Meinungsstreit zwischen Modernen und Postmodernen. Im Rahmen eines Fromm-Kongresses werde ich mich nicht über Spitzfindigkeiten eines philosophischen Schulstreits verbreiten.¹ Hinweise auf die Debatte zwischen Modernen und Postmodernen können aber hilfreich sein, wenn wir uns in Hinblick auf Fromms Bestimmung

¹ Siehe zu dieser Debatte: Van Reijen, 1987, Frank 1988, Habermas 1985a und b, Frank 1990, van Reijen 1990a und 1991.



der Autonomie des Subjekts, seines Ideals einer humanen Gesellschaft und in Bezug auf die Grundlagen der Human- und Sozialwissenschaften, Klarheit über Stärken, Schwächen und Ambivalenzen seiner Theorie verschaffen wollen.

Querverbindungen zur heutigen philosophischen Debatte herzustellen ist um so mehr legitim, weil dieser Kongress der Beziehung zwischen dem Werk [198] Fromms und der Kritischen Theorie gewidmet ist. Die Kritische Theorie (sowohl die erste Generation (Horkheimer, Adorno, Marcuse und Benjamin) wie die zweite (im besonderen Habermas und Wellmer) hat Positionen vertreten, die unter systematischen Gesichtspunkten für die Bewertung der heutigen Debatte zwischen Modernen und Postmodernen und damit für die nicht nur rituell zu beschwörende Aktualität des Werkes Erich Fromms relevant sind.

In Anschluss an Rainer Funk (1983) hat Helmut Wehr (1990) gezeigt, wie Fromms Theorie auf die Diskrepanz von (schlechter) Wirklichkeit und humanistischem Ideal bezogen ist. Ich setze hier einen Konsens über die in dieser Hinsicht unverminderte Aktualität der Theorie Fromms voraus und möchte an dieser Stelle zeigen, dass die Bestimmung dieser Diskrepanz abhängig ist von einer ontologischen Bestimmung von 'Sein'.

'Sein' wird in der philosophischen Tradition im Extremfall entweder so gedacht, dass es sich begrifflich nicht näher bestimmen lässt, sich also, wie bei Heidegger und Lyotard, dem Zugriff des Menschen – als etwas Unvordenkliches – entzieht (postmodern), oder aber gerade als, höchsten Kulminationspunkt von Vernunft und Realität (modern) – dann ist es gerade Bezugspunkt für Fortschritt, Gesellschafts- und Ideologiekritik und also Grundlage für das auf die Herstellung von Freiheit und Gerechtigkeit gerichtete Handeln.

Fromms Konzept vom 'Sein' versucht beide Extreme festzuhalten. Unverkennbar ist der ideologiekritische Gehalt in der Abgrenzung des 'Seins' vom 'Haben'. Gleichzeitig aber versucht Fromm, die Substanz des 'Seins' nicht mit dem bloß ins Positiv gewendeten negativen Bild der kapitalistischen Gesellschaft zusammenfallen zu lassen.

Zugleich mit seinem praktischen Diskurs über die notwendige, radikale Umorientierung in unseren gesellschaftlichen und politischen Zielsetzungen bestimmt Fromm 'Sein' durchaus ontologisch als etwas was die menschliche Natur übersteigt.

Ich werde im Folgenden versuchen nachzuweisen, dass Fromms humanistische Ethik und sein Bild vom kreativen Menschen sich aus dem Bewusstsein jener Widersprüche speist die, nach Fromm, für das Wesen des Menschen charakteristisch sind. Dieses Bewusstsein kann nun zwar unter operativen Gesichtspunkten als etwas Einheitliches gesehen werden, aber sobald es sich selbst, als Selbstbewusstsein, thematisiert geht, wie schon die frühromantische Philosophie zeigt, diese Einheitlichkeit verloren. Einheitlichkeit ist nur im Bereich des Diskursiven und des Handelns, also des Bewussten, möglich; durch das Selbstbewusstsein geht ein Riss.

Das Selbstverständnis der Moderne ist ganz darauf ausgerichtet, diesen Verlust der Einheitlichkeit zu vermeiden, weil sie Einheitlichkeit und Vernunft miteinander identifiziert und meint, dass ein Fortschritt in der Geschichte nur erreichbar ist, wenn jede Widersprüchlichkeit und Ambivalenz aus den Konzepten des Seins und des Selbstbewusstseins ausgeschlossen werden kann. Aus diesem Ausschluss schöpft sie ihr kritisches Potential.²

² Ausgeschlossen wird sowohl der Bezug auf das 'Sinnliche-Körperliche' (siehe dazu Böhme/Böhme 1985) wie auf das Religiöse-Mythische (also auch auf die Frommsche X-Erfahrung).



Jean Francois Lyotard versucht dagegen in *Le Differend* zu zeigen, dass ethische und ästhetische Kriterien nicht in einer Vernunftphilosophie verankert werden können. Jeder diskursive Satz führt die Darstellung eines nicht-diskursiven 'Seins' mit sich. Auch Adorno, den ich keineswegs umstandslos der [199] Postmoderne zurechne, hat mit seinen Konzepten der Nicht-Identität und der Negativen Dialektik eine für die Vernunft unüberbrückbare Kluft zwischen diskursivem Denken und dem vom Konzept der Nicht-Identität her zwingend gedachten Anspruch, das Ganze als das Unwahre zu denken, thematisiert. (Siehe Adorno 1951, S. 80)

Bei allen Unterschieden zwischen Lyotard und Adorno besteht eine gewisse Übereinstimmung zwischen ihnen darin, dass nicht nur der (psychologische) Impuls, sondern auch das Motiv einer kritischen, ethischen und ästhetischen Reflexion in dem Spannungsverhältnis von Vernunft und einem Nicht-Identischen zu finden ist.

Genau dieser Intuition folgt auch Fromms Werk und das verbürgt, noch abgesehen von anderen Motiven, die Aktualität seines Denkens in der heutigen philosophischen Debatte.

Für die Moderne ist Kritik hauptsächlich 'Negation des als negativ erkannten Vorfindlichen' (Funk, 1983, S. 11/43), aber Fromms Kritik erschöpft sich darin nicht. Er ergänzt und konfrontiert diese Ideologie- und Gesellschaftskritik mit einer ontologischen Bestimmung, die er zuweilen als atheistische Religiosität (GA I, S. XV), also durchaus gewollt paradoxal, konkretisiert. Die Frage lautet also, ob die moderne Konzeption von Humanität, Fortschritt und von ethischem Handeln nur gerettet werden kann, wenn Zielsetzungen und Rechtfertigungen unseres Handelns argumentativ begründet werden können, oder ob eine solche Rettung nur vor dem Hintergrund einer Reflexion gedacht werden kann, die 'Sein' nicht umstandslos mit diskursiver Rationalität zusammenfallen lässt. Die 'Modernen' bejahen die erste Frage – die 'Postmodernen' verneinen ihrerseits nun zwar nicht die Werte des Abendlandes, aber sehr wohl die These, dass diese Werte begründet und generalisiert werden können, oder müssen. Fromm zeigt, indem er am Widerspruch als konstitutivem Moment der menschlichen Existenz festhält, die Einseitigkeit der Moderne und die Uneinlösbarkeit ihrer Begründungsansprüche – während er doch, stärker als die Postmodernen, an den Humanitätsansprüchen der Moderne festhält.

Es geht Fromm um drei Themen, die ich zunächst von der Moderne her benenne: 1. das autonome Subjekt, 2. die demokratisch verfasste Gesellschaft und 3. die auf Begründung und Verwirklichung der Konzepte der Autonomie und der politischen Freiheit gerichtete Wissenschaft.

Von der Moderne, d.h. von der Aufklärung her, lassen sich diese drei Konzepte leicht näher bestimmen. Kants Aufforderung an das Subjekt, 'sich seines Verstandes ohne Anleitung eines Anderen zu bedienen', d.h. mit den traditionell überlieferten politischen und religiösen Dogmen zu brechen und auf diesen Trümmern eine neue autonome, individuelle Lebensform und egalitäre Gesellschaft aufzubauen ist – dem Programm nach – eindeutig und für das öffentlich artikulierte Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft verbindlich geworden. Parallel zu diesem Vorschlag entwickelt Kant die theoretische Kritik an der dogmatischen Schulphilosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* schränkt die Ansprüche, etwas über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu erkennen ein, um so objektiv nachprüfbar, also im



modernen Sinn, wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen. [200]

‘Kampf der Dogmatik, der Unterdrückung und der Metaphysik’ das ist die Parole der Aufklärung und des Fortschritts vom Ende des 18. Jahrhunderts bis heute.

Nicht nur aus politischen Gründen – obwohl aus seiner Sicht Philosophie durchaus praktisch zu sein habe – übt Habermas den Schulterschluss mit dem Programm der Aufklärung. Praktisch wie philosophisch sind nur konsensuell vollzogene Begründungen des Handelns, der diesem Handeln zugrunde gelegten Normen und Werte, zu rechtfertigen. Wissenschaft legitimiert sich, indem sie theoretisch und praktisch einen Beitrag zur Verwirklichung dieser Zielsetzung leistet.

Nicht in der Zielsetzung also, wohl aber in der näheren Bestimmung der autonomen Subjektivität unterscheidet sich Habermas von Kant. Den performativen Widerspruch, den man in Kants Aufforderung ‘sich ohne Anleitung eines Anderen seines Verstandes zu bedienen’ sehen kann, umgeht Habermas mit Hilfe des ‘linguistic turn’. Die Prüfung der Richtigkeit eines Urteils oder der Legitimität einer Handlung kann nach dieser Sicht nicht aufgrund seiner subjektiven Intuition oder einer sonstwie vorgestellten rein internen Prüfung stattfinden, sondern ist rückgebunden an intersubjektive Argumentation, oder – in Habermas’ Worten – an kommunikatives Handeln. Dieses kommunikative Handeln kennt drei Kriterien.

Wo immer Menschen mit einander reden, machen sie drei Ansprüche geltend. Das Gesagte sollte 1. ‘wahr’ sein, 2. richtig sein, d.h. den geltenden Normen und Erwartungen entsprechen (es sei denn, man problematisiere diese gerade), und es sollte 3. gelten, dass der Sprecher aufrichtig ist, das heißt, dass er versucht, ehrlich zu sagen, was er meint und vor hat, Wort zu halten. Habermas hat gezeigt, dass sobald auch nur einer dieser Forderungen nicht genügt wird, Kommunikation als solche sinnlos wird. Lügen ist praktisch nur möglich, wenn der Lügner davon ausgehen kann, dass der Andere unterstellt, dass er sich an den gerade erwähnten Ansprüchen orientiert. Das entlarvt sein Tun als selbstzerstörerisch, es lebt von Voraussetzungen, die es selbst nicht einlöst. Positiv gewendet kann man das auf die knappe Formel bringen, dass der Sprache das Telos der Verständigung innewohnt. (Habermas, 1981,1, S. 387)

Besonders in konfliktreichen Situationen gilt, dass Menschen auf Einverständnis in Bezug auf Grundwerte angewiesen sind, wenn die schlechteste aller Möglichkeiten, der Bürgerkrieg, vermieden werden sollte.

Die Einsicht, dass nur herrschaftsfreie Kommunikation, d.h. rationale Argumentation auf Dauer Friede und Gerechtigkeit zu sichern vermag, eröffnet auf der durch Weber skizzierten Grundlage der Dynamik der okzidentalen Rationalität eine neue Perspektive auf die Entwicklung der sozialen Ordnung.

Zwar hat die Rationalisierung unserer Handlungssysteme zu einer Ausdifferenzierung eigenständiger Handlungsdimensionen geführt (Politik und Moral, Wissenschaft und Kunst), die, mit den innerhalb dieser Dimensionen eigens entwickelten Erkenntnissen, unsere Problemlösungskapazität immens gesteigert haben; aber diese Spezialisierung und Verselbständigung hat auch Kosten verursacht. Es ist immer deutlicher geworden, dass die verselbständigten Systeme (Politik, Ökonomie und Verwaltung) sich nicht nur dem Allgemeinwohl verpflichtet fühlen, sondern eigene Interessen entwickeln. Die Lebenswelt, d.h.



[201] die alltägliche Welt, in der jene Probleme sich vortun, um willen derer wir größere Institutionen ins Leben gerufen haben, ist nicht mehr primär Gegenstand eines interessellosen institutionalisierten Handelns.

Schlimmer noch: die sozialen Verhältnisse, die durch Vertrauen und Respekt getragen werden sollten, werden durch die Institutionen versachlicht. Unschwer erkennt man in dieser Analyse jene These Webers von der 'Entzauberung', von der Verabschiedung der Mythen und der tragenden Funktion des Glaubens, die die Modernisierung unseres Lebens vollendet. Die Ambivalenz Webers, der einerseits die rationale Lösung von Problemen, die nun nicht mehr wie in prämodernen Zeiten auf unheilvolle Weise miteinander verquickt sind, begrüßt, aber nicht weiß, wie adäquat auf Sinnverlust und Freiheitsverlust, die die Folgen der Entzauberung sind, reagiert werden kann, löst Habermas auf in die entschiedene Befürwortung einer Vorwärtsstrategie. Die verselbständigten Systemimperative sollten rückgebunden werden an die öffentliche, in Form eines herrschaftsfreien Diskurses geführte Meinungsbildung und politische Beschlussfassung. Dann tritt die Lebenswelt mit den Werten, die dort angesiedelt sind, wieder in ihre alten Rechte, ohne dass dies eine Wiederbelebung restaurativer Wertvorstellungen implizieren würde.

Übereinstimmungen des Habermas'schen Ansatzes mit der früheren Kritischen Theorie, aber auch Unterschiede lassen sich nun leicht dingfest machen. Wir werden allerdings zwischen einer früheren Kritischen Theorie – bis zur *Dialektik der Aufklärung*, also bis 1944/47, und einer späteren zu unterscheiden haben.

Vor dem Zweiten Weltkrieg haben Horkheimer, Adorno und ihre Mitarbeiter, namentlich Fromm, bei allen Unterschieden die eine nähere Analyse auch hier wieder erzwingt, festgehalten an der Vorstellung, dass es auf der Basis einer Integration von Marx und Freud gelingen könnte, einen interdisziplinären Materialismus zu entwickeln, der einen Beitrag zur Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft liefern könnte.³ Nach dem Hitler-Stalinpakt und dem Zerfall der Arbeiterbewegung schwindet diese Hoffnung. Der Verlust der Adressaten der Theorie, auch und nicht zuletzt der Intellektuellen, lässt die Hoffnung umschlagen in jene Verzweiflung, die in der *Dialektik der Aufklärung* so beredt zum Ausdruck kommt.

'Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht.' (Horkheimer/Adorno 1947, 307)

Das Scheitern des Entwurfs eines interdisziplinären Materialismus schreibt Habermas der Tatsache zu, dass nicht, wie Horkheimer und Adorno meinten, eine bestimmte Form der materiellen (sprich: der kapitalistischen) Reproduktion oder die dadurch bestimmten sozialpsychologischen Verhältnisse den Kern des gesellschaftlichen Zusammenhangs bilden, sondern eben die Kommunikation, d.h. der argumentativ geführte Diskurs über Ziele, Normen und Werte.

Mit und nach der *Dialektik der Aufklärung* haben allerdings auch Horkheimer und Adorno ihre frühere Perspektive gewechselt. Adorno hält zwar nach wie vor an einem materialistischen Theorema fest, nämlich, dass die [202] Tauschverhältnisse, nicht als Präzipitate im Kollektivbewusstsein, wie er es Benjamin vorwirft, sie missverstanden zu haben,

³ Siehe dazu: Dubiel, 1978; Bonß/Honneth (Hg.) 1982.



sondern als reale Fetischisierungsmächte, unsere Analyse der Wirklichkeit verzerren, und verwirft entsprechend die Hoffnung, Philosophie praktisch werden zu lassen; aber er siedelt die Möglichkeit, zumindest die Erinnerung an eine bessere Welt lebendig zu halten in der Kunst an. Damit hat die Kunst etwas, was sie nicht sagen kann, während die Philosophie es zwar sagen kann, aber nicht hat.

Wir können Adornos Perspektivenwechsel charakterisieren als Übergang von der kritischen zur ästhetischen Subjektivität. War zunächst, hervorragend dokumentiert in den unter Leitung Adornos, und mit Unterstützung Fromms, zustande gekommenen sozialpsychologischen Untersuchungen der autoritären Persönlichkeit und des autoritären Charakters und der Familie klar erkennbar, dass das Idealbild des autonomen Subjekts positiv ausgefüllt war, so zeigt sich nicht nur in der vielzitierten Gestalt des Odysseus in der *Dialektik der Aufklärung* als Prototyp des modernen Menschen, der Umschlag von Gewaltausübung über die äußere Natur in Gewalt gegen die innere Natur, gegen das eigene Selbst. 'Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.' (Adorno/ Horkheimer, 1947, S. 47)

Der Ausweg aus dieser Selbstvergewaltigung ist nur als Mimesis zu denken, als Aufhebung jener Distanz, die das Denken zwischen Mensch und Natur legt, sie ist, anders als der gängige Ausdruck suggeriert, nur 'ex negativo' erfahrbar, in der Kunsterfahrung.

Auch wenn Kunst und Philosophie sich gewissermaßen ergänzen, so liegt für Adorno die Möglichkeit der authentischen Erfahrung doch ganz eindeutig in dieser Kunsterfahrung.

Diesen 'artistic turn' kann Habermas nicht nachvollziehen. Die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen und kulturellen Wertsphären macht ja gerade klar, dass die Kunst eine Sache für Experten geworden ist und damit ihre Ansprüche, die Problemlösungskapazitäten der bürgerlichen Gesellschaft zu vergrößern, eingebüßt hat.

Habermas vollzieht mit dieser Entscheidung für die Philosophie als eigenständiges und einziges Medium für Urteilsbildung und Legitimation unseres Handelns eine Trennung von Philosophie und Kunst. Philosophie, und namentlich die Theorie des kommunikativen Handelns, allein ist zuständig für den Entwurf eines Gesellschaftsmodells im Zeichen der Aufklärung und des Fortschritts.

Es ist nicht leicht, sich dem Sog dieser Idee zu entziehen, denn wer von uns sympathisiert nicht mit Menschenrechten, Emanzipation und Demokratie? Aber vielleicht geht es bei dem Streitpunkt, den ich nun genauer benennen will, gar nicht so sehr darum, ob wir nun für oder gegen Menschenrechte sind, sondern nur darum, ob wir sie philosophisch begründen können oder nicht.

Die sogenannte Wendung ins Ästhetische, die wir bei Adorno festgestellt haben und die nicht geringe Parallelen zu den Ansätzen der postmodernen Philosophen aufweist, zwingt uns gar nicht, wie die Modernen durchgängig [203] unterstellen, zur Aufgabe alteuropäischer Wertorientierungen, sondern nur zur Relativierung ihrer Begründbarkeit und ihrer Generalisierung.

Am deutlichsten vertritt Jean-François Lyotard diese Position in *Der Widerstreit*. Lyotard greift in diesem Werk, wie schon in *La Condition postmoderne* das Konzept einer



übergreifenden Vernunft an. Als beispielhafter Vertreter einer solchen Position gilt ihm Hegel. Dagegen erblickt Lyotard in Kant einen Philosophen, der sich dem Problem der Auffächerung der Vernunft gestellt hat. Die drei 'Kriterien' thematisieren drei höchst unterschiedliche Gestalten unseres Wissens: theoretische, praktische und ästhetische Erkenntnis. Die von Lyotard vielfach beschworene Heterogenität der Sprache spiegelt sich in der Heterogenität unserer Vernunft. Es ist, nach Lyotard, ganz bezeichnend, dass Kant drei Kritiken, die der reinen (theoretischen), der praktischen (moralischen) und der 'ästhetischen' Vernunft geschrieben hat. Zwar hat Kant, nach Lyotard, zunächst daran geglaubt, in der *Kritik der Urteilskraft* die theoretische und die praktische Vernunft zusammenführen zu können, aber er habe selber eingesehen, dass das nicht gelingen könne. Die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft folgen, wie die Kritik der Urteilskraft nur analoges Verfahren, sie verfahren 'als-ob' sie eine andere Kritik wären, spiegeln sich in einander, aber können nie in eine Einheit aufgehen. Das heißt allerdings nicht, dass sie keinen gemeinsamen Bezugspunkt hätten. Formal gesehen ist dieser Bezugspunkt die jeweils postulierte 'regulative Idee', also die Freiheit, bzw. die Schönheit. Lyotard bezeichnet seinen Bezugspunkt als das 'arrive-t-il?' – ereignet es sich? Was sich da ereignen kann, ist das Zustandekommen eines Kunstwerks oder eines Wissens, das nicht vorgegebenen Regeln folgt, sondern selbst eine neue Regel schafft. Damit bezieht sich der Künstler auf das Erhabene – der Philosoph auf eine 'phrase', d.h. auf einen Satz, der nicht verbalisiert ist. Dem 'arrive-t-il?' entspricht weder ein diskursives Urteil, noch ein zielgerichtetes Handeln, sondern nur ein Warten. Wir können das, was sich da ereignen sollte, nicht erzwingen, sondern uns höchstens darauf vorbereiten, dass 'es' kommt.

Das Erhabene ist für Lyotard jenes, von dem wir, wie im Fall der Unendlichkeit, zwar einen Begriff, aber keine Anschauung haben. Die Erfahrung des Erhabenen schockiert uns zunächst, denn wir stellen fest, dass unsere sinnliche Anschauung mangelhaft ist, aber dann stellen wir, nach Kant, fest, dass wir intelligible Wesen sind und dass dies uns über die Sphäre des Materiellen hinaushebt. Dem verdanken wir schließlich unsere Würde. Das Gefühl der Unlust über die Beschränkung unserer sinnlichen Anschauung stellt sich gleichzeitig mit dem Gefühl der Lust (daran, dass wir Vernunftwesen sind) ein. Es ist charakteristisch für Lyotard, dass er die ästhetische Erfahrung des Menschen in dieser nicht-intersubjektiven Dimension anlegt.

Auch in moralischer Hinsicht ist der Mensch vereinzelt, oder gar: objektiviert – er steht Aug' in Aug' mit dem moralischen Gesetz, nicht mit seinen Mitmenschen. Die Frage, ob sich der Mensch zum moralischen Handeln veranlasst sieht oder nicht, hängt nur davon ab, ob er sich von der absolut von ihm verschiedenen Gesetzmäßigkeit ergreifen lässt oder nicht (ereignet es sich?).

Nach Lyotard kann menschliches Handeln also nur gelingen, wenn wir die Vorstellungen verabschieden, dass wir unsere Handlungen aktiv kontrollieren [204] und dass wir uns, indem wir ein argumentatives Gespräch mit anderen führen, auf die Gültigkeit bestimmter Normen einigen können.

Lyotards Hauptgrund dafür, sich an Kant anzuschließen, ist dessen Entdeckung, dass auch innerhalb der jeweiligen Erkenntnisarten unüberbrückbare Gegensätze zwischen verschiedenen Denkformen existierten.



Wir müssen infolgedessen aus Kants Argumenten dafür, dass unser Erkennen immer auf eine Einheit bezogen sei, ohne diese erreichen zu können, die Konsequenz ziehen, dass unsere verschiedenen Erkenntnisinhalte nicht synthetisiert werden können – sie bleiben sowohl einander gegenüber wie in sich antagonistisch. Es gibt allenfalls, wie Lyotard meint, eine Fähre, die die Verbindungen (Übergänge, 'passages') zwischen den verschiedenen Inseln unserer Erkenntnisvermögen schafft. Der Bezug zwischen diskursiver Erkenntnis und der 'phrase', dem 'Anruf des moralischen Gesetzes und der persönlichen Rechtfertigung bleibt uneinholbar.

Es mag manche von Ihnen überrascht, ja unbehaglich gestimmt haben, als Sie feststellten, dass ich mich Fromm über Lyotard, also über das im allgemeinen für anti-modern und anti-aufklärerisch gehaltene postmoderne Denken näherte; aber ich hoffe doch, Ihnen, bei allen Unterschieden, die es zwischen Fromm und Lyotard gibt, zeigen zu können, welchen Sinn dieses Vorgehen hat. Rekapitulieren wir kurz die zentralen Gegensätze zwischen der Moderne und der Postmoderne, sofern sie hier relevant sind. Wir hatten es mit drei Themen zu tun: das autonome Subjekt, die demokratische Gesellschaft und der Beitrag der Wissenschaft zur praktischen-politischen Verwirklichung dieser Konzepte.

Gemeinhin wird angenommen, dass nur die Aufklärungsphilosophie und diese uneingeschränkt und völlig eindeutig für die Klärung und Legitimation dieser Konzepte einsteht. Diese Annahme ist jedoch in den letzten Jahrzehnten erheblichem (Selbst-) Zweifel ausgesetzt. Das sollte diejenigen, die mit Marxismus, der psychoanalytischen Theoriebildung, und also mit den Phänomenen der Ideologiebildung und der Selbsttäuschung vertraut sind, nicht allzusehr wundern.

In *Wege aus einer kranken Gesellschaft* heißt es, dass das Zeitalter der Aufklärung zwar das 'unabhängige Urteil und Vernunft als höchste Normen postuliert' habe, dass das aber eben nicht reiche, um die Situation der Menschen zu verbessern (a.a.O., S. 190). (Auch Christentum und Sozialismus haben durch Einseitigkeit versagt.)

Das heißt, dass wir unterscheiden müssen zwischen dem, was wir wissenschaftlich und verwaltungsmäßig thematisieren, analysieren und kontrollieren können und einer Grundlage, deren Elemente nicht in diesem Sinn operationalisierbar gemacht werden können.

Diese Überlegung bestimmt auch Adornos Diktum, dass das Ganze das Unwahre sei, d.h., dass die gesellschaftliche Ordnung keine richtige Erkenntnis zulässt. Einzelerkenntnisse können durchaus zeigen, wie Handlungen und Motivationen funktional aufeinander bezogen sind – aber es ist dann gerade dieser Nachweis des reibungslosen Funktionierens, der als Hinweis auf das moralisch wie erkenntnismäßig Falsche dieser Ordnung gelesen werden muss.

Nichts anderes gibt Lyotard zu verstehen, wenn er auf die Ambiguitäten der Aufklärung und der praktischen Vernunft Kants zurückgreift, wenn er also [205] eine unüberbrückbare Kluft zwischen Subjekt und moralischem Gesetz feststellt. Gerade Lyotards Überzeugung, dass die Moral nicht im intersubjektiven Bereich angesiedelt ist, sondern als Anruf von dem 'Sein' (bei Lyotard handelt es sich allerdings um ein Sein im Plural) her zu verstehen ist, zeigt ihn als einen Philosophen, der sich dessen bewusst ist, dass intersubjektiv festgelegte Normen und Regeln, also die Konvention, und das 'Gesetz', das nicht in Konventionen eingehen kann, in einem unauflöselichen Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Die Sensibilität dafür, dass das menschliche Leben sowohl unter pragmatischen



Gesichtspunkten als unter der Perspektive des ‘Ganz Anderen’ gesehen werden kann und muss, weil es selbst zutiefst durch Antagonismen geprägt ist, lässt sich im Werke Fromms an vielen Stellen nachweisen.⁴

Zum Beleg wähle ich, und erlauben Sie mir hier bitte ein längeres Zitat, eine Stelle aus: *Jenseits der Illusionen*, ‘Das gesellschaftlich Unbewusste’ (GA, 9, S. 96ff.). Es heißt dort:

‘Wenn in einer Sprache verschiedene aktive Empfindungen nicht durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden, ist es fast unmöglich, dass diese Empfindungen ins Bewusstsein dringen, und umgekehrt. Allgemein kann man sagen, dass eine Empfindung selten bewusst wird, für die die Sprache kein Wort hat.’ Und Fromm fährt fort: ‘Besonders relevant ist die Tatsache, wenn es sich um Erfahrungen handelt, die nicht in unser reales Schema hineinpassen. So hat zum Beispiel im Englischen das Wort *awe* (genau so wie das hebräische Wort *nora*) zwei verschiedene Bedeutungen. *Awe* bezeichnet einmal einen intensiven *Schrecken*, eine Bedeutung, die wir auch in dem Wort *awful* (= schrecklich) finden. *Awe* kann aber auch so etwas wie *intensive Bewunderung* ausdrücken (was etwa dem deutschen Wort *Ehrfurcht* entspricht). Vom Standpunkt des bewussten rationalen Denkens aus sind Schrecken und Bewunderung unterschiedliche Gefühle, die daher nicht mit dem gleichen Wort bezeichnet werden könnten, und wenn dann ein Wort wie *awe* in dem einen *oder* anderen Sinne gebraucht wird, so vergisst man dabei, dass es ursprünglich *sowohl* Schrecken *als auch* Bewunderung zum Ausdruck brachte. In unserem Gefühlsleben jedoch schließen sich Schrecken und Bewunderung keineswegs aus. Ganz im Gegenteil gehören Schrecken und Bewunderung im Sinne einer Körpererfahrung häufig zu einem komplexen Gefühl, auch wenn sich der moderne Mensch dessen gewöhnlich nicht bewusst ist.’ (a.a.O., S. 113-114).

Fromm schließt an diese Stelle Überlegungen zum Zusammenhang von Sprache und Logik an, die zu dem Ergebnis führen, dass wir alles das, was sich nicht nahtlos der Logik des verbotenen Widerspruchs fügt, aus unserer Kultur, Sprache und Denken ausgeschlossen haben. Eine Einsicht, die sich in guter Nachbarschaft zu der *Dialektik der Aufklärung* und dem Spätwerk Adornos findet.

Ich habe kein großes Bedürfnis, Freud und Fromm in die Ahnenreihe der Postmodernen aufzunehmen, aber ich möchte doch ein gemeinsames Strukturmerkmal der Frommschen und der Lyotardschen Theorie herauspräparieren und damit einen Antagonismus im Herzen der Moderne aufweisen.

Wie Adorno hält auch Lyotard die Erfahrung der Nicht-Kongruenz unserer verschiedenen Lebenswelten für eine Schlüsselerfahrung der Moderne. Diese [206] Nicht-Kongruenz ist für Adorno und Lyotard gleichermaßen das empirisch greifbare Ergebnis eines tieferliegenden Antagonismus. Diskursive Sätze können keine Einheit, d.h. keine verlässliche und begründete

⁴ Das verwundert natürlich um so weniger, als Fromm sich mit seiner Orientierung an Marx, wie an Freud, auf zwei Großmeister der These, dass das Leben durch Widersprüche gekennzeichnet sei, berufen hat. (Siehe für eine entsprechende wissenschaftstheoretische Erörterung von Freuds Interpretation der Gradiva-Novelle: v. Reijen 1990b.)



Einsicht vermitteln, weil die Realität selber widersprüchlich ist.

Es gibt eine für diskursive Erkenntnis unüberbrückbare Kluft zwischen der bloß scheinbar gekannten (in Wirklichkeit aber nur in Verzerrung wahrgenommenen) schlechten Wirklichkeit und der Anforderung, das Wahre zu wissen und alles zum Guten zu richten. Für Adorno wie für Lyotard ist die Kunst das Medium, in dem diese Spannung zum Ausdruck gelangt und nachvollzogen werden kann.

Bei Fromm schlägt sich diese Einsicht nieder in der von ihm anvisierten Synthesis von interdisziplinärem Materialismus und Psychoanalyse.

Fromm greift, wie wir es am Beispiel seiner Feststellung der (logisch) unmöglichen, aber praktisch existierenden Einheit von Bewunderung und Schrecken gesehen haben, die Idee eines grundlegenden Antagonismus im menschlichen Leben, und als Psychoanalytiker, vor allem im Affekthaushalt auf.

Wenn aber einmal ein solcher Antagonismus als grundlegend akzeptiert ist und dann folgerichtig die Kultur mit ihrem Widerspruchsverbot als Filter, bzw. als Verdrängungsmechanismus gesehen wird, der zu fortwährender Rationalisierung, und das heißt, zur Eliminierung der Widersprüche und Antagonismen im psychoanalytischen Sinn zwingt, dann ergibt sich daraus zwangsläufig die Anerkennung des Antagonismus als einer der empirischen, diskursiven Erkenntnis vorgelagerten, ursprünglichen und reicheren Realität. Und es ist keine andere Realität als diese, die dem Frommschen 'Sein' zuzuordnen ist.

Für Fromm liegt die Wurzel des heutigen Übels in dem unauflösbaren Antagonismus von Natur und Kultur, dies verstanden als das Zusammenspiel von Selbstbewusstsein, Vernunft und Phantasie. Ursprünglich habe der Mensch im Paradies harmonisch in der Natur gestanden; durch den Sündenfall ist er auf immer aus dieser mimetischen Beziehung herausgefallen. Seine Vernunft hat sich, um des Überlebens willen, in Intelligenz mutiert. Das grundlegende Spannungsverhältnis von Natur und Kultur ist aber nicht mehr zu beheben. Nun kann man sagen, dass es gerade der Sündenfall ist, der nicht nur klar macht, dass die 'menschliche Situation' durch moralisches Versagen gekennzeichnet ist, sondern dass eben dieses es auch zwingend nahelegt, den Menschen vor allem unter der Perspektive der Moral zu denken.⁵

Dem trägt Fromm Rechnung, zugleich aber fasst Fromm 'Sein' als das Nicht-diskursiv-Bestimmbare und den Menschen als ein Wesen, das an konkreten Werten orientiert ist. Er beschreibt den Menschen keineswegs, wie er selbst offenbar meint, wertfrei, sondern denkt das Wesen des Menschen als ein Wesen wie es sein sollte. Die für die kapitalistische, verwaltete Welt charakteristische menschliche Haltung des 'Habens' wird angeprangert von der Warte des 'Seins' her. Die Entfremdung, in der der Mensch lebt, wird diagnostiziert von einem Idealbild her, das doch nichts anderes zu sein scheint, als das ins Positive gewendete Bild der schlechten Aktualität, aber eben doch auf radikale Weise das 'ganz Andere' darstellt. Diese 'andere' Art zu leben erhält dabei universalistische Züge – sie ist nicht nur das Kontrastbild zu unserer schlechten [207] Aktualität, sondern erscheint als das Bild des wahrhaften menschlichen Lebens schlechthin.

Auch dieses Bild bleibt aber gezeichnet durch die Antagonismen, die Fromm als wesentlich für den Menschen erachtet. Sie schlagen sich, wie wir gesehen haben, in bestimmten

⁵ Vgl. dazu auch Ingleby's Einleitung zur neuen englischen Ausgabe von *Satte Society*.



Doppeldeutigkeiten der menschlichen Sprache nicht weniger nieder, als in den Ambiguitäten, mit denen sich jeder konfrontiert sieht.

Fromm stellt denn auch fest, dass der Mensch sich bei der Aufgabe, seine Situation zu verbessern, vor eine unlösbare Aufgabe gestellt sieht.

Schließlich bestimmt der erörterte Basisantagonismus Fromms Ansatz auch in methodischer Hinsicht.

Der Versuch an der Religionskritik Feuerbachs und Marxens festzuhalten bei gleichzeitiger Unterfütterung der eigenen Theorie mit religiösen Paradigmata, führt in Probleme, die, immer noch, auch unsere sind.

Wenn wir zur Titelfrage zurückkehren und versuchen sollten abschließend festzustellen, was für uns heute am Werk Fromms von Bedeutung ist, dann bleibt, trotz aller Kritik, die stupende Richtigkeit seiner Analysen der Folgen der wirtschaftlich-verwaltungsmäßigen Ordnung des globalen Kapitalismus.

Was Fromm weiter ans Tageslicht fördert, ist der Zusammenhang zwischen antagonistischen gesellschaftlichen Kräften und den damit zusammenhängenden Ambiguitäten des Gesellschaftscharakters und der individuellen psychischen Konstellation.

Vielleicht gegen den Strich gelesen, zeigen die Werke Fromms, dass Kritische Vernunft und Vorschläge zur Humanisierung der menschlichen Situation immer an eine ethische Dimension appellieren, die nicht wissenschaftlich-empirisch greifbar sein kann.

Nicht anders als Lyotard, der behauptet hat, dass das Zeitalter der 'grands recits' unwiderruflich vorbei ist, lautet Fromms Diagnose, wenn er die historischen Wirkungen von Christentum, Aufklärung und Marxismus bewertet: 'Ihre Reform- und Erneuerungsvorschläge waren radikal, aber das Resultat war stets ein völliger Fehlschlag. Die Predigt des Evangeliums führte zur Katholischen Kirche; die Lehren der Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts führten zu Robespierre und zu Napoleon; die Doktrinen von Marx führten zu Stalin.' (*GA Bd. 4, S. 190*)

Das Misstrauen in die 'großen Erzählungen' führt nicht notwendigerweise in die Resignation, geschweige denn zum Irrationalismus. Davon überzeugt uns nach wie vor Fromms Werk.

Der Humanismus kann gerettet werden, wenn es uns gelingt, extreme Bestimmungen miteinander zu konfrontieren, ohne einen synthetisierenden Bezugspunkt irgendwie inhaltlich bestimmt zu denken. Diese 'Logik des Extrems' (W. Benjamin) spricht aus Fromms Schriften. Fromm hat den gängigen Abstraktionsgrad philosophischer Traktate gescheut – dem verdanken wir eine Lebendigkeit der Kritik, der sich jeder Gesellschaftskritiker verpflichtet fühlen sollte. [208]

Literatur

- Adorno, Th.W., 1951: *Minima Moralia*, Frankfurt/M.
Bierhof, B., 1985: *Kleines Manifest zur kritisch-humanistischen Erziehung*. Dortmund.
Böhme, H./G. Böhme, 1985: *Das Andere der Vernunft*. Frankfurt/M.
Bonß, W./Honneth, A. (Hg.), 1982: *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt/M.
Dubiel, H., 1978: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt/M.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

-
- Fromm, E. *Gesamtausgabe*. Hg. R. Funk. Stuttgart, 1980ff.
- 1968: Einleitung zu: Fromm/Xirau *The Nature of Man*. In: Fromm, *Gesamtausgabe Bd. 9*. S. 375ff.
 - 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Hg. W. Bonß, Stuttgart.
- Frank, M. 1983: *Was ist Neo-Strukturalismus?* Frankfurt/M.
- 1986: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt/M.
 - 1988: *Die Grenzen der Verständigung*. Frankfurt/M.
 - 1990: Verständigungsprozesse. In: *Sozialwiss.-Lit.-Rundschau*, 13. Jg. H. 20, S. 72-74. Frank, M./Raulet, G./v.Reijen, W. (Hg.), 1988: *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M. Funk, R., 1983: E. Fromm. Reinbek b. Hamburg.
- Habermas, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.
- 1985a: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.
 - 1985b: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M. Horkheimer, M./Adorno, Th.W., 1947: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam. Kamper, D./Reijen, W.v. (Hg.), 1987: *Die unvollendete Vernunft*. Moderne versus Postmoderne. Frankfurt/M.
- Lyotard, J.-F., 1979: *La Condition Postmoderne*. Paris. Dt. *Das Postmoderne Wissen*. Bremen, 1982. 1986 (2) Wien.
- 1983: *he Differend*. Paris. Dt.: *Der Widerstreit*. München, 1987.
 - 1988: Les Lumieres, le sublime. In: *Les Cahiers de Philosophie*. (5) S. 63ff. Dt.: Die Aufklärung, das Erhabene. In: W. Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*. Hamburg, 1988, S. 103ff.
- Reijen, W.v., 1987: Miss Marx, Terminals und 'grands recits'. Habermas versus Lyotard. In: Kamper/v. Reijen, 1987.
- 1989: Verständigung über die Grenzen der Verständigung. In: *Sozialwiss.-Lit.-Rundschau*, 12. Jg. H. 19. S. 53-58.
 - 1990a: Verständigungsprozesse. In: *Sozialwiss.-Lit.-Rundschau*, 13. Jg. H. 20. S. 74-76.
 - 1990b: Die Melancholie des Verharrens – das Verharren der Melancholie. In: L. Nagl/ H. Vetter (Hg.) *Philosophie und Psychoanalyse*. Frankfurt/M.
 - 1991: Moderne versus postmoderne politische Philosophie. In: S. Marotzki/H. Sünker (Hg.) *Kritische Erziehungswissenschaft*. Bielefeld (i.E.).
- Wehr, H., 1989: *Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistischen pädagogischen Handelns*. Frankfurt/M., etc.
- 1990: *Erich Fromm – zur Einführung*. Hamburg.



Erich Fromm und das Judentum

Zoltan Tarr – Judith Marcus

If I am not for myself, who will be for me?
If I am for myself only, what am I?
If not now – when?

(Talmudic Saying. Mishna, Abot)

Gerschom Scholems Bemerkung, die Gruppe um das Institut für Sozialforschung – heute „Frankfurter Schule“ genannt – von Max Horkheimer gehöre zu den „bemerkenswertesten ‚jüdischen Sekten‘, die das deutsche Judentum hervorgebracht hat“,¹ ist oft zitiert und polemisch gedeutet worden. Nicht anders erging es der Gruppe um Sigmund Freud: auch die Pioniere der Psychoanalyse sind als eine „jüdische Sekte“ und ihre Wissenschaft, die Psychoanalyse, als eine „typisch jüdische Theorie“ gebrandmarkt worden. Und wie wir seit dem 1961 erschienenen Beitrag von Rene König zur Kenntnis nehmen konnten, schon 1924 wurde die scherzhafte Bemerkung gemacht: „Jetzt weiss ich wenigstens was Soziologie ist! Soziologie ist eine jüdische Sekte!“² Die Frage stellt sich aber so: wie soll man diese und ähnliche Aussagen interpretieren? Haben wir in diesen Fällen, wie Dirk Kaesler meinte, es mit „tendenziell denunziatorischer Wiedergabe antisemitischer Vorurteile“ zu tun, oder, wie Rene König meinte, nur mit der Tatsache, „dass unter den bedeutenden Soziologen (oder Psychoanalytikern oder Frankfurter Institutsmitgliedern) die Zahl der jüdischen Gelehrten um ein Vielfaches höher ist als sonst der Anteil von Juden am Leben der Wissenschaft und Kultur“?³

Selbst König erschien solch eine Auslegung als ungenügend; er versuchte daher, durch eine umfassendere Definition des Wortes „Sekte“ das speziell jüdische Element in der soziologischen Denkart zu bestimmen. Was für uns hier von Wichtigkeit sein sollte, ist die „leidenschaftliche“ Natur der Diskussion und die Neigung „zur harten Kritik, welche sie gegen das traditionelle Wissenschaftssystem gewandt hätten.“⁴ Erich Fromm gehörte sogar zwei „jüdischen Sekten“ an; und niemand würde es abstreiten können, dass ihm die eben genannten Neigungen in höchstem Maße eigen waren.

Man sollte aber Fromms Einstellung zum Judentum, seine kritische Grundhaltung oder

¹ Gerschom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1977, S. 167.

² Rene König, „Die Freiheit der Distanz. Der Beitrag des Judentums zur Soziologie, in: *Der Monat*, Nr. 155, August 1961, S. 70-76.

³ Ibid.

⁴ Ibid.



seine sozialpsychologischen Interessen nicht unabhängig von seiner Zugehörigkeit zur „Frankfurter Schule“ behandeln. In einem früheren Beitrag, „Das Judentum als Quelle der Frankfurter Schule“, habe ich bereits die Untersuchung des jüdischen Elements im Werk hauptsächlich zweier Theoretiker, Max Horkheimers und Theodor Wiesengrund Adornos, vorgenommen. Es würde den Rahmen meines heutigen Beitrags sprengen, wenn ich auch nur eine Zusammenfassung des jüdischen Elements im Frankfurter Denken im allgemeinen und im Lebenswerk von Horkheimer und Adorno lieferte. Ich möchte aber betonen, dass diesem Aspekt der „Frankfurter Schule“ in der kritischen Literatur wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. [212]

Wie ich auch in dem obengenannten Falle erklärte, man ist als Sozialwissenschaftler und Ideengeschichtler an die aufgezeigte Methode des Vorgehens gebunden. Mein Zugang wird auf verschiedenen Wegen der Untersuchung erfolgen, wobei der der Wissenssoziologie der wichtigste ist, d.h., der Zugang von der „gesellschaftlichen Determination von Ideen“. Wenn Hegel mit der Feststellung Recht hat, dass „das, *was ist* zu begreifen, (...) die Aufgabe der Philosophie“ und, „was das Individuum betrifft, (...) ohnehin jeder ein *Sohn seiner Zeit*“ und dabei „die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst“⁵ sei, dann trifft das besonders auf die Denker der „Frankfurter Schule“ zu. Ich möchte Hegels Ausspruch hinzufügen, dass jede Sozialphilosophie begrenzt ist und bleibt und/oder *objektiv* beeinflusst wird durch die historische Umstände und *subjektiv* durch die physische und geistige Beschaffenheit ihres Urhebers.

Mein Ausgangspunkt ist die bereits zitierte Bemerkung von Gerschom Scholem, dass das Institut um Horkheimer eine der bemerkenswertesten „jüdischen Sekten“ sei, die das *deutsche Judentum* hervorgebracht habe.⁶ Scholem war ein enger Freund von Walter Benjamin, und er kannte auch alle anderen Mitglieder des Instituts; außerdem war er einer der ersten Gelehrten der Judaistik des 20. Jahrhunderts. Folglich sollten wir seine Bemerkung ernst nehmen, und dabei die Betonung: „das *deutsche Judentum*“ uns merken. Es war Joseph B. Maier, erst Assistent, dann Freund Horkheimers (und Nachlassverwalter von dessen geistigem Erbe), der neulich in einem Aufsatz die Besonderheit und Bedeutung dieser Verknüpfung behandelte. Maier schrieb in seinem Aufsatz, betitelt „Jüdisches Erbe aus deutschem Geist“, dass es sich hier um ein „doppeltes Erbe“ handelt.⁷ Auf der einen Seite gibt es „die Tradition, die etwa anderthalb Jahrhunderte währte und von der Aufklärung und klassischen deutschen Literatur und Philosophie bis zum Jahre 1933 reicht.“⁸ Diese Beziehung, als „deutschjüdische Symbiose“ bekannt, manifestiert sich nicht nur – oder hauptsächlich – in einem „dubiosen Bildungsjudentum.“ Vielmehr sei sie besiegelt, meinte Horkheimer, durch die großen jüdischen Schüler und Nachfolger der Philosophen. Maier sieht dann in Max Horkheimer und Hermann Cohen zwei Männer, die „in exemplarischer Weise die innige Wahlverwandtschaft, wenn nicht Identität, zwischen der deutschen Philosophie und dem Judentum erkannt und zum jüdischen

⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7. Frankfurt 1970, S. 26.

⁶ Scholem, 1977, S. 167.

⁷ Joseph Maier, „Jüdisches Erbe aus deutschem Geist“, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt 1986, S. 146.

⁸ Ibid.



Erbe aus deutschem Geist beigetragen haben.“⁹ Welche sollen diese identischen Züge sein? Maier weist auf einige wesentliche hin: da ist z.B. die Unmöglichkeit, das Göttliche beim Namen zu rufen. Gott sei nicht zu identifizieren; in ihm liegt der Ursprung, aber „in allen Bezeichnungen ist der einzige Beziehungspunkt immer der Mensch selbst.“ Die *Thora* ist demgemäß das Gesetz, vorzugsweise Lehre, gedacht nicht als „subjektiver Befehl“, sondern als eine „theoretische Unterweisung“.¹⁰ Horkheimer erklärte weiter die Identität wie folgt:

In beiden geht es um die Wahrheit, auf die man nicht deuten, die man affirmativ nicht sagen kann und die doch ist. Der Widerspruch liegt in der jüdischen Tradition wie in der dialektischen Philosophie, in der er als Moment des auf Wahrheit zielenden Denkens explizit geworden ist. Dass die Juden durch die langen Jahrzehnte der Verfolgung ihre Lehre bewahrten,... dass sie einem Gesetz loyal blieben, nachdem der Staat verschwunden war, der es hätte erzwingen können, nur auf Grund der Hoffnung, die den Gerechten aller Völker in der [213] Zukunft galt, ist der Widerspruch, der sie mit der großen Philosophie in Deutschland, ja mit allem verbindet, was populär und ironisch Idealismus heißt.¹¹

Wie Maier hinzufügt: seitdem hat man es erfahren müssen, was es mit der Dialektik der Aufklärung auf sich hat. Trotz alledem, man wird feststellen müssen, dass in dieser platten Aufklärungskultur „das religiöse, moralische, künstlerische Leben, Handeln und Denken, auch wenn es noch so sehr fehlt, aus den unheimlichsten Tiefen entspringt: aus dem Vertrauen des Menschen in das Gesetzhafte.“ Liegt aber nicht in der Natur des Juden eine „unerhört tiefe Veranlagung für die Metaphysik des Gesetzlichen“, wobei das Moralische mit dem Ritualen „wie in eins gesetzt wird“?¹²

Dies ist das eine Erbe, das in Horkheimers Leben und Werk – und nicht nur in seinem – wirksam wurde. Ein doppeltes Erbe wird daraus durch eine viel ältere Tradition, die jüdische Mystik. Nachdem das Maßgeblichste zu diesem Thema von Gerschom Scholem geboten wurde durch die Hervorhebung der Eigentümlichkeit der ältesten Mystik der mischnaischen und talmudischen Zeit, die sich nicht am Rande, sondern im lebendigen Zentrum geltend machte, war es Jürgen Habermas, der auf das für Juden typische Interesse an einer mystisch inspirierten Naturphilosophie aufmerksam gemacht hat.¹³ Ja, als Habermas den Entwicklungsweg dieser eigenartigen Tradition skizzierte, und zwar von Jakob Böhme und dem schwäbischen Pietismus bis zu den Tübinger Stiftlern: Schelling, Hölderlin und Hegel, kam er zu der Überzeugung, dass „es weder Horkheimer und Adorno, noch anderen deutsch-jüdischen Gelehrten ... je vollkommen zu Bewusstsein gekommen ist, welch eigentümlicher Trieb sie auf die Fährte dieser ... Tradition gesetzt hatte.“¹⁴ In einem großartigen Aufsatz von 1981 hat der inzwischen verstorbene Werner Cahnman das beachtliche Geben und Nehmen zwischen

⁹ Ibid., S. 148-9.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., S. 150.

¹² Ibid., S. 155.

¹³ Ibid., S. 158.

¹⁴ Ibid.



deutschen und jüdischen Denkern klargelegt. Der Aufsatz heißt „Schelling und das neue Denken im Judentum“, und wurde in dem Buch, *German Jewry: Its History and Sociology. Selected essays of W.J. Cahnman* gedruckt, herausgegeben von Joseph Maier, Judith Marcus und mir. Dadurch wurde erbracht, dass es ein Gespräch gegeben hat zwischen Juden und Deutschen gerade über ein neues Zeitalter mit dem alten Ziel der Erlösung der Menschheit und der Natur.

Es ist Zeit, zu meinem Anliegen zu kommen: im folgenden werde ich mich mit Erich Fromm als einem Mitglied der „Frankfurter Schule“ auseinandersetzen und nach dem jüdischen Element in seiner Person und seinem Werk fragen. Wenn man von der „Frankfurter Schule“ und Judentum spricht, muss man die grundlegende Tatsache im Auge behalten, dass fast alle Mitglieder des Instituts für Sozialforschung aus assimilierten deutsch-jüdischen Familien der Mittel- und oberen Mittelklasse stammen. Ebenso bleibt es eine Tatsache, dass die großen wissenschaftlichen und philosophischen Leistungen der Juden in Europa seit der Französischen Revolution von assimilierten Juden erbracht worden sind, die danach strebten, sich selbst mit liberalen und radikalen Bewegungen zu identifizieren, um somit völlig von europäischer Kultur absorbiert zu werden. Die beiden Reaktionen der Juden auf ihre Emanzipation in der Ära nach der Französischen Revolution waren, erstens, die versuchte *totale* Assimilation in die bestehende soziale Ordnung, und, zweitens, die intellektuelle Kritik, [214] nämlich die Bemühung, „diese Ordnung mit ihren eigenen vorgegebenen Ideen“ zu messen.“¹⁵ Wie Horkheimer es einmal bemerkt hatte: „Assimilierung und Kritik sind zwei Momente desselben Prozesses der Emanzipation.“

Die meisten der rückblickenden Beurteilungen lassen darauf schließen, dass sich die Idee einer Assimilierung als Illusion herausgestellt hat. „Die Juden haben sich nicht der ‘deutschen Bevölkerung’ angeglichen, sondern nur einer bestimmten Schicht davon, der neu in Erscheinung tretenden Mittelklasse“, stellt Professor Jacob Katz in seinen Überlegungen bezüglich dieses Problems fest, indem er aus seiner Dissertation an der Frankfurter Universität aus dem Jahre 1933 zitiert.¹⁶

Die Mitglieder der „Frankfurter Schule“ waren in verschiedenem Maße angepasst: einige von ihnen kamen aus Familien, die auf die Einhaltung des jüdischen Brauchtums achteten und/oder sie waren frühzeitig in jüdischen Organisationen (z.B. zionistischen) engagiert; andere hatten keine jüdische Identität, und sie wurde ihnen erst mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus oder durch den Holocaust bewusst, wie dies der Fall bei Adorno war. Unter den Institutsmitgliedern könnte man ein Spektrum möglicher Gruppierungen feststellen, das sich von starken bis hin zu kaum identifizierbaren jüdischen Einflüssen bewegte.

Unter der Überschrift „stark“ würde ich Walter Benjamin, Leo Löwenthal und Fromm eingruppiieren. Die Gruppe „ohne“ oder mit „minimal“ identifizierbarem jüdischen Einfluss würde die folgenden Mitglieder einschließen: die Volkswirtschaftler Pollock, Grossmann und

¹⁵ Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, New York 1974, S. 108. Siehe auch die Erörterung desselben Themas von Thorstein Veblen, „The Intellectual Preeminence of Jews in Modern Europe, in: *The Portable Veblen*, New York 1948 und von Michael Polanyi, „Jewish Problems, in: *The Political Quarterly*, XIV, no. 1 (January-March 1943), S. 33-45.

¹⁶ Jacob Katz, „German Culture and the Jews“, in: *Commentary*, Februar 1984, S. 54-59.



Gurland. Unter der Überschrift „dazwischen“ sind Horkheimer, Adorno und Marcuse einzureihen. Im Falle Horkheimers trifft die Bezeichnung „dazwischen“ in mehrerer Hinsicht zu: wie er z.B. behutsam zwei Bastionen auf dem Institut ausgebaut hat. Einerseits sollte die Studie über Autorität und Familie als ein Beitrag zur politischen Soziologie des Marxismus mit der Mitwirkung von auswärtigen Mitarbeitern unternommen werden, andererseits erhielt der psychoanalytische Arbeitskreis Förderung und Raum im Institut. Nicht so im Falle von Adorno. Wie Peter von Haselberg berichtete, erging sich Adorno in „abgründigen Hassausbrüchen auf jegliche Erneuerung von Religiosität“, zum Beispiel. Damit waren besonders „die Anhänger von Franz Rosenzweig und Martin Buber, die Begründer des Jüdischen Lehrhauses“, gemeint. Haselberg schreibt:

Aus dieser Richtung fürchtete [Adorno] Unheil für seinen Freund Horkheimer durch zwei von dort kommende einflussreiche neue Mitglieder des Instituts für Sozialforschung: Leo Löwenthal und Erich Fromm, den Psychoanalytiker. [Adorno] pflegte sie und ihre Freunde – noch war einige Zeit bis zum Januar 1933 – als *Berufsjuden* zu apostrophieren und erfand zum Entsetzen der Wohlgesinnten für Buber den Beinamen eines *Religionstrolchers*.¹⁷

Was auch die Gründe für Adornos Missbilligung – oder sogar Hass – gewesen sein sollten, ist damit die Verschiedenheit der Einstellung der Institutsmitglieder zum Judentum reichlich illustriert. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu wissen, dass alle drei – Fromm, Adorno und Löwenthal – aus angesehenen Frankfurter jüdischen Familien stammen, obwohl sich ihre Lebenswege erst später, im Laufe ihrer Zugehörigkeit zum Institut, kreuzen. Ebenso [215] interessant ist die Tatsache, dass die zusammen erwähnten Fromm und Löwenthal es waren, die lebenslang an ihren Ursprüngen im Judentum festgehalten haben. Aber auch die Natur und der Grad des jüdischen Einflusses ist bei Löwenthal, Fromm oder Adorno und Horkheimer unterschiedlich: Was Horkheimer betrifft, jüdisches Bewusstsein und „unterirdischer jüdischer Einfluss“ waren von seiner Jugendzeit an immer anwesend; dagegen ist das jüdische Element in Leben und Werk von Adorno problematisch. Er war Halbjude, Sohn eines deutsch-jüdischen Weinhändlers und einer italienisch-katholischen Mutter und heute weiß man, dass es in seiner Jugend eine Zeit gab, in der er in Erwägung zog, zum Katholizismus zu konvertieren.¹⁸ In seinem Werk vor 1940 ist fast kein jüdischer Einfluss aufzuspüren, was sich aber mit dem Beginn der „Endlösung der Judenfrage“ radikal geändert hat.

Was Erich Fromm betrifft, sehen wir uns mit einem gänzlich verschiedenartigen Hintergrund konfrontiert und folglich mit einer völlig andersartigen Manifestation des jüdischen Einflusses sowohl seiner Natur als auch seiner Intensität nach. Wenn wir es so ausdrücken wollen, war Fromm sozusagen „prädestiniert“ dafür, dass jüdische Elemente einen vorherrschenden Platz in seinem Leben und Werk einnehmen würden.¹⁹

Erich Seligmann Fromm ist als einziges Kind seiner Eltern am 23. März 1900 in Frankfurt

¹⁷ Zitiert in *Text + Kritik*. Sonderband. Theodor W. Adorno, München 1977, S. 12.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Rainer Funk, *Erich fromm*, Hamburg 1983.



geboren, im selben Jahr wie Leo Löwenthal. Er ist Nachkomme einer langen Abstammungslinie von Rabbinern und Talmudforschern seitens beider Elternteile; die Vorfahren seines Vaters beispielsweise lassen sich zurückverfolgen bis zum großen Rashi (nachweisbar durch eine Folge von 28 Generationen). Fromms Kindheit im engen, behüteten Rahmen einer orthodox jüdischen Familie wurde von ihm später als „eine mittelalterliche Welt“ charakterisiert. In einem 1941 in Amerika entstandenen Werk, *Escape from Freedom* (Die Furcht vor der Freiheit), wird diese Welt als eine ohne Entfremdung, ohne Aggression und eine vor dem Zeitalter des Monopolkapitalismus existierende Welt identifiziert, aus der der Exodus um die Reformationszeit begonnen hat. Fromm beschreibt also eine noch heile Welt, und demgemäß geht man nicht fehl, wenn man meint, Fromms „Hoffnung auf ein neues Zeitalter jenseits der Wettbewerbs- und Kapitalgesellschaft, die das ganze spätere Werk durchzieht, erweist sich so letztlich als Sehnsucht nach der verlorenen Kindheit.“²⁰

Schon während des Besuches des Gymnasiums begann Fromm sein intensives Talmudstudium, welches noch in seiner Universitätszeit fortgesetzt wurde. Er erhielt Unterricht von einigen der berühmtesten Rabbiner der Frankfurter jüdischen Gemeinde: Ludwig Krause oder J. Horowitz, zu denen später sich der berühmte Mystiker Nehemiah A. Nobel oder der Sozialist Salman Rabinkow in Heidelberg gesellten. Es war Nobel, um den sich die Männer scharten, die später am Jüdischen Lehrhaus tätig waren (oder es begründeten), wie z.B. der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig, Martin Buber, Ernst Simon und andere. Zusammen mit Rosenzweig und Georg Salzberger trägt Fromm 1920 zur Gründung des Jüdischen Lehrhauses bei. Wenn man sich die im Lehrhaus vertretene Position Rosenzweigs vergegenwärtigt, wird man gewahr, wogegen sich Adorno, der total assimilierte Halbjude, wehrte. Es ist hier nicht der Ort, die Etappen der Rosenzweigschen Position auch nur zu skizzieren. Nur soviel soll erwähnt werden: Rosenzweigs religionsphilosophisches Werk, *Der Stern der Erlösung*, [216] tritt für die Neubelebung des jüdischen Glaubens ein und zeugt von Rosenzweigs Hauptinteresse, der Erneuerung des *jüdischen Denkens und Lebens* in der Diaspora. Dies verlangt aber nach einer „religionsphilosophischen Bildungs- und Kulturpraxis im Gemeindeleben selbst.“ Infolgedessen wird das „Freie Jüdische Lehrhaus“ nicht als eine Anstalt „rein wissenschaftlicher Belehrung“ konzipiert, sondern als Zufluchtsort „des offenen philosophischen Gesprächs, des gemeinsamen Lernens, des Sichfindens.“²¹ Oder, wie es Rosenzweig erklärte: „Es ist mir nicht jede Frage wert, gefragt zu werden. Die wissenschaftliche Neugier, wie der ästhetische Stoffhunger ... füllen mich heute nicht mehr. Ich frage nur noch, wo ich gefragt *werde*. Von *Menschen* gefragt werde, nicht von Gelehrten, nicht von 'Der Wissenschaft'.“²² In dieser Gemeinde war Fromm jahrelang tätig; solche und ähnliche Erwägungen prägten seine frühe jüdische Kultur und Religionspraxis, und zwar bis zum Jahre 1926, als Fromm sich der Psychoanalyse zuwendete. Ähnlich wie Horkheimers Jugenderfahrungen und Bestürzung zur kritischen Position und zum Mitleids- und Erlösungswunsch führten, trugen Fromms persönliche Erfahrungen zu seiner universalistisch-humanistischen Position und zu seiner Interessiertheit an dem autonomen

²⁰ Gerhard P. Knapp, *Erich fromm*. Köpfe des XX. Jahrhunderts. Band 97, Berlin 1982, S. 7.

²¹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, München 1991, S. 45.

²² Ibid., S. 46.



Menschen bei. Er berichtete von dem Selbstmord eines Nachbarn und von der Hysterie des Ersten Weltkrieges, in dem die Unmenschlichkeit des Menschen seinem Nächsten gegenüber so viel Leid verursacht hatte. Die Frage: „Wie ist so etwas möglich?“ ließ ihn sich Freud zuwenden in der Hoffnung auf eine Antwort. Er schrieb: „Als der Krieg 1918 endete, war ich ein tief beunruhigter Mensch, besessen von der Frage, wie Krieg möglich war, von dem Wunsch beseelt, die Irrationalität menschlichen Massenverhaltens zu verstehen sowie einem leidenschaftlichen Wunsch nach Frieden und internationaler Verständigung.“²³ Allein diese Aussage macht es verständlich, warum manche Fromm-Kritiker meinen, dass unsere Zeit endlich reif würde für Fromm.

Selbst Fromms Interesse an Marx steht in Verbindung mit seinem jüdischen Hintergrund, wie Fromm es selbst erklärt:

Meine Erziehung erhielt ich in einer religiösen jüdischen Familie, und die Schriften des Alten Testaments berührten mich mehr und regten mich mehr an als irgendetwas anderes, dem ich ausgesetzt war. ... Die prophetischen Schriften von Jesaja, Arnos und Hosea bewegten mich tief ... durch ihre Verheißung bezüglich des ‘Endes aller Tage’, wenn die Nationen ‘ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Speere zu Heckensicheln’: ... die Vision eines universellen Friedens und Harmonie zwischen allen Völkern berührte mich tief als ich 12 und 13 Jahre alt war.²⁴

Die zutiefst kritische Haltung trat ebenso schon sehr früh, während des Ersten Weltkrieges, zutage, wie Fromm 1961 berichtete: „Ich [war] höchst misstrauisch geworden gegenüber den Ideologen und öffentlichen Erklärungen und felsenfest davon überzeugt, dass man an allem und jedem zweifeln müsse.“²⁵ Eine interessante Kombination ergibt sich also: Orthodoxie, das Wissen um das „Gesetz“, das Zweifeln, das Fragen nach dem Menschen und seinem Handeln, das Verstehen- und Helfenwollen, und nicht zuletzt, die „leidenschaftliche Sehnsucht“ nach etwas Anderem. Diese Prägung war eine gute Voraussetzung für Fromms erste wissenschaftliche Arbeit, seine Dissertation über *Das jüdische [217] Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. Wie der Herausgeber Rainer Funk in seinem Vorwort bemerkt, hatte die persönliche Problematik des Promovierenden, der zu dieser Zeit „noch ganz den Vorschriften der jüdischen Orthodoxie“ nach lebte, bestimmt zur Themawahl beigetragen.²⁶ Vermutlich tief beeinflusst war Fromm von seinem Talmudlehrer Salman Baruch Rabinkow, mit dem er fast täglich verkehrte. Vermutlich spielte auch sein Verkehr mit Martin Buber im Freien Jüdischen Lehrhaus eine Rolle; Buber selbst hat sich schon früher mit der Geschichte und den Schriften der Chassidim beschäftigt, und wie bekannt hatte er Georg Lukács auf die Fährte der jüdischen Mystik gelenkt.²⁷ Wir verdanken der bissigen Zunge von Gerschom Scholem die Einschätzung

²³ Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1963, S. 7-8.

²⁴ Ibid., S. 5.

²⁵ Zitiert in Knapp, S. 16.

²⁶ Siehe Erich Fromm, *Das Jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Weinheim-Basel, 1989, S. 9-10.

²⁷ Siehe für die Übersetzung der Lukácsschen Rezension von Bubers Chassidismus-Büchern, Judith Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, Amherst, Mass. 1987, S. 159-160. Ferner für die



der anderen Mitarbeiter bezüglich der Orthodoxie und Frömmigkeit von Fromm in den 1920er Jahren. Wie berichtet, Fromm galt als so orthodox in seinem Freundeskreis, dass man dort den folgenden kleinen Gebetsvers schmiedete: „Mach mich wie den Erich Fromm, dass ich in den Himmel komm.“²⁸

Manche halten Fromms Dissertation wissenschaftlich für wenig ergiebig. Wie es auch sei, die Dissertation ist eine erhellende Schrift und nicht nur, weil sie das Soziologische mit dem Theologischen verbindet und gleichzeitig die seinerzeitige jüdische Geschichtsschreibung dokumentiert. Viel interessanter ist nach meiner Ansicht Fromms Analyse des Chassidismus, einer mystischen Bewegung, die im 18. Jahrhundert in der Ukraine entstand. Fromm hat richtigerweise den früheren Messianismus eines Sabbatai Zwi und Jakob Frank, der die Erlösung durch einen Propheten versprach, mit der chassidistischen Bewegung zugunsten der letzteren verglichen. „Hier“, schrieb er,

schuf die religiöse Sehnsucht des Volkes den Gedanken der Erlösung jedes einzelnen – und damit der Gemeinschaft – durch die Macht und die Kraft des religiösen Gefühls eines jeden einzelnen. Aus denselben Ursachen, der Sehnsucht nach Überwindung der furchtbaren gesellschaftlichen Not, ... entstand ... der Chassidismus und wurde zu einer der großartigsten Erscheinungen der jüdischen Geschichte.²⁹

Was Fromm an dieser Art von Bewegung so anziehend findet, ist die Tatsache, dass „die neue Bewegung den Primat des religiösen Gefühls [predigte]“ im Gegensatz zum zeitgenössischen Rabbinismus. „Herrschte dort eine Geistesund Geldaristokratie, so wurde hier Gleichheit gefordert und geübt... im Lichte der religiösen Idee schwinden alle durch Geld, Wissen oder Begabung bedingten Unterschiede und Vorrechte.“³⁰

Gewiss sind in diesen und ähnlichen Passagen Einflüsse von Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, von Bubers Auslegung des Chassidismus als neuzeitliche, gegenkabbalistische jüdische Mystik oder Rabinkows Konzeption der „Kultur des Protests“ wahrnehmbar. Fromm betont, dass die chassidistische Bewegung keiner Emanzipation bedürfe von irgendeiner dritten Macht: sie emanzipierte sich selbst. Außerdem erfolgte die Emanzipierung *nicht* „um einer wirtschaftlichen Besserstellung willen, weshalb auch das Judentum sich nicht nach ihm fremden Normen verändern musste“. Diese „Protestkultur“ bedurfte keiner „Anpassung an Kultur und Gesellschaftskosmos des Geschichtskörpers, in dessen Zivilisationsprozess man eingebettet war“.³¹ Noch positiver wird von Fromm der Chassidismus dadurch beurteilt, dass ihm ein „radikaler [218] Demokratismus“ eigen war, welchem dann sehr bald ein wirtschaftlicher Demokratismus folgte.³² In diesem frühen Werk Fromms scheint sich eine Haltung

Korrespondenz zwischen Martin Buber und Lukács, Judith Marcus & Zoltan Tarr (Hg.), *Georg Lukács. Selected Correspondence. Dialogues with Weber, Simmel, Buber, Mannheim and Others*. New York, 1986.

²⁸ Zitiert in Knapp, S. 17.

²⁹ Fromm, *Das jüdische Gesetz ...*, S. 161.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., S. 162.

³² Ibid., S. 163.



anzubahnen, die Helmut Wehr Fromms „humanistischen Sozialismus“ nennt.³³

Nachdem Fromm in das Institut für Sozialforschung eingetreten war, versuchte er, eine theoretische Grundlage für eine „materialistische Psychoanalyse“ (seine Benennung) zu finden, die man für eine Vereinigung von Freudschen und marxistischen Ideen hielt. Fromms Zugehörigkeit zur „Frankfurter Schule“ umspannte ganze 10 Jahre – er schied aus dem Institut 1939 aus – und war von gegenseitigem Nehmen und Geben charakterisiert. Einerseits wurde Fromm als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung ein institutioneller Rahmen gewährt; andererseits vermittelte Fromm der Kritischen Theorie wichtige theoretische und methodische Ansätze. Es ist leicht nachzuweisen, dass mehrere Hauptthemen, die die Essenz des traditionellen jüdischen Denkens ausmachen, in der Gedankenwelt der Frankfurter Schule präsent und wirksam sind – besonders von den dreißiger Jahren an. Gewöhnlich wird von vier Hauptthemen gesprochen: erstens, *ethischer Monotheismus*, d.h. die Bedingungslosigkeit der ethischen Forderungen, von Leo Baeck folgendermaßen ausgedrückt: „Das Judentum ist nicht nur ethisch, sondern die Ethik bildet seine Prinzipien und seine Essenz“. Zweitens, das Bewusstsein einer historischen Mission, was *Messianismus* bedeutet. Als Drittes gibt es die Idee der *Zedakah*, nämlich die Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, zu einer Einheit verschmolzen. Viertens, die *Beschäftigung mit sozialer Gerechtigkeit*. Messianismus, ethische Verpflichtung und Beschäftigung mit sozialer Gerechtigkeit: Diese Themen sind sowohl in den Schriften von Fromm als auch in denen von Horkheimer und anderen Frankfurtern auffindbar.

In den dreißiger Jahren gehörte es zur Tagesordnung des Instituts, eine theoretische Erklärung für das Aufkommen der nationalsozialistischen Barbarei in Deutschland zu finden. Diese anhaltenden Bemühungen ergaben keine einheitliche „Theorie des Faschismus“. Es gab aber einen sozialpsychologischen Pionier-Versuch, von Fromm geleitet; der Band *Studien über Autorität und Familie* ist der Ertrag. Die Studie, die im Jahre 1936 in Paris in deutscher Sprache veröffentlicht wurde, richtete sich ganz auf die Herausarbeitung des „autoritären Charakertyps“ des Massenmenschen, der Hitler hörig wurde. Der Typus wurde als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Vorbedingung für das Emporkommen des Nationalsozialismus betrachtet.

Nach seinem Ausscheiden aus dem Institut wurde Fromm praktizierender Analytiker, zuerst in New York City und später in Mexiko, wo er 1949 ein Institut für Psychoanalyse errichtete. Er fuhr fort, umfangreiche Arbeiten über theoretische Probleme der Sozialpsychologie herauszubringen und Vorlesungen in den Vereinigten Staaten zu halten. Er blieb dem Streben seiner Jugendzeit nach Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit treu. Zusammen mit Herbert Marcuse wurde er in den sechziger Jahren zum politischen Aktivist, ein Gegner des Vietnamkrieges und ein Verfechter der atomaren Abrüstung.

Die letzte Phase von Fromms Leben und Werk enthielt sowohl offenkundige als verborgene jüdische Einflüsse. Eine seiner wichtigsten Arbeiten bleibt das Buch, *Ihr werdet sein wie Gott*, in dem der Ansatz einer „radikalen Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition“, ein Thema seiner Jugendzeit, [219] wiederaufgenommen wird. Er erklärt: „Das Alte Testament ist ein *revolutionäres* Buch, da es die Befreiung des Menschen zum Thema hat... es ist ein Buch, das für die Menschheit eine Vision proklamiert hat, die noch Gültigkeit

³³ Helmut Wehr, *Erich Fromm. Zur Einführung*; Hamburg 1990, S. 97.



besitzt und die noch auf Realisierung wartet“.³⁴ Fromm versuchte, sich an den humanistischen Gehalt des Judentums zu halten und bemühte sich um eine Synthese dieses humanistischen Gehaltes mit anderen intellektuellen und religiösen Tendenzen: Marxismus, Christentum und Zen Buddhismus.

Fromm glaubte, dass Marxs' Ziel, der Sozialismus, „der auf seiner Lehre vom Menschen basiert, in der Hauptsache prophetischer Messianismus in der Sprache des 19. Jahrhunderts“ sei. Die Schönheit einer Idee spiegelt sich wider in den Augen ihrer Betrachter, und Fromm betrachtete den Marxismus mit den Augen der Propheten des Alten Testaments. Ob der Versuch seiner Synthese gerechtfertigt, verwirklicht oder eine falsche Fährte darstellt, soll hier nicht näher angesprochen werden.

Anstelle einer Konklusion

Abschließend sei bemerkt, dass ein gründliches Studium der Theoretiker der „Frankfurter Schule“ Hegels eingangs zitierten Ausspruch rechtfertigen würde, nämlich dass Philosophie – und auch Soziologie – „ihre Zeit in Gedanken erfasst“. Ebenso trifft zu, was ein großer deutsch-jüdischer Sozialwissenschaftler (Karl Marx) vor mehr als 100 Jahren sagte, dass „die Tradition aller vergangenen Generationen als Gewicht eines Berges auf den Lebenden lastet“. Die Tradition hat gewiss ihre Rolle gespielt in der „Frankfurter Schule“ als bewusster und unbewusster Einfluss durch die Sensibilisierung dieser Denker gegenüber den tatsächlichen Problemen ihres eigenen Zeitalters, wie das Problem der Entfremdung, der Manipulation, der Unterdrückung, der Bürokratisierung, dem Totalitarismus und der Gefahr der Vernichtung nicht nur des Judentums, sondern der Menschheit überhaupt.

So bleibt das Hauptvermächtnis der „Frankfurter Schule“ – und Erich Fromms – das von der jüdischen Tradition und Erfahrung stammende humanistische Anliegen.

³⁴ Erich Fromm, *You Shall be as Gods*, New York 1966, S. 12-13.



Orphischer Narziss oder produktiver Charakter. Anthropologische Überlegungen bei Marcuse und Fromm: Übereinstimmungen und Differenzen

Helmut Wehr

1. Zur Relevanz von Herbert Marcuse und Erich Fromm

Im Zeichen zunehmender Individualisierung, die mit einer sich beschleunigenden Risikobehaftung der Lebensweise in den Industrieländern als auch in den Dritte-Welt-Ländern einhergeht, erscheint eine umfassende Ziellinie und subjektive Orientierung notwendiger denn je. Dies erscheint auch deshalb umso wichtiger, da sich die Alternative „Sozialismus“ in Europa verfinstert hat. Wirtschaftswachstum und Konsum erscheinen als ökonomische Maximen allererster Ordnung, was in Deutschland auch mit dem Abbau der Mängel in der ehemaligen DDR rationalisiert werden kann. Der Golfkrieg und der Aufkauf der ehemaligen Sozialistischen Länder scheint die eindimensionale Gesellschaft marktwirtschaftlicher Provenienz als das Non-plus-ultra gesellschaftlicher Systeme darzustellen. Das Ende der Utopie (Marcuse 1980) bahnt sich in nebulöser Unübersichtlichkeit an? Die Risikogesellschaft erfährt ihre zunehmende Dramatik durch individualisierenden Wertewandel, der sich in zunehmender Orientierungslosigkeit, Sinnhunger und einer teilweise oberflächlichen demokratischen Verhaltensweise darstellt. Neokonservatives Erfolgsstreben und materielles Denken erscheinen trotz ökologischer und ökonomischer Katastrophen wieder wichtiger als sinnvolles und gesellschaftskritisches Nachdenken. Angesichts solcher gesellschaftlicher Konfliktbereiche ist es notwendig und möglich, die psychoanalytisch reflektierten demokratisch-sozialistischen Subjekttheorien von Herbert Marcuse und Erich Fromm zusammen zu denken, um eine gesellschaftskritische Hoffnungsperspektive zu entwerfen. Dass dies realisierbar ist, mögen die Beispiele von Hernandez (1977, 43f), von Ziehe/Stubenrauch (1982, 279) und Friesenhahn (1985) zeigen. Der Versuch beider gerecht zu werden, hat seinen Grund darin, dass ein Menschenbild im Singular vermieden wird, wie es Habermas (1985, 162) fordert, und dennoch gleichzeitig der Umgang mit sich selbst gewährleistet wird (Gamm 1979).

2. Marcuses orphischer Narziss

Ausgangspunkt für Marcuses Überlegungen sind die Erfahrungen der Linken angesichts der gescheiterten Revolution in Deutschland 1918, für die Marcuse sich persönlich engagierte (Brunkhorst/Koch 1987, 7f) und deren Scheitern die „Frankfurter“ dazu den historisch-ökonomischen Determinismus zu überdenken. Wesentlich wurde die Freudomarxistische



Frage nach den [221] Verbindungsstücken zwischen materieller Basis und subjektiver Psyche, zwischen Allgemeinen und Besonderem. Diesen Subjektiven Faktor zu bestimmen, stellte sich die Frankfurter Schule um Max Horkheimer zur Aufgabe. Marcuse schloss sich 1932 nach dem (politisch motiviertem) Scheitern seiner Habilitation bei Heidegger dem Institut an (Wiggershaus 1988, 113f; Jay 1981, 47f). Als eine wesentliche Theorie trat die Psychoanalyse in Erscheinung, für die Fromm verantwortlich zeichnete. Erst im Zusammenhang mit dem Exil, der Revision der Psychoanalyse durch Fromm und diverse institutionelle Probleme kam es 1945 und 1955 zum Kulturismusstreit (Görlich 1980, Jacoby 1980, Dahmer 1980, Text u. Kritik 98/1988) der bis heute seine Brisanz bewahrt hat (KulturAnalysen 1/89).

Von dieser Ausgangsbasis her verstehen sich Marcuses Reflexionen in seinen zentralen Publikationen (Brunkhorst/ Koch 1987, 90, 95) Triebstruktur und Gesellschaft (1955/1965) und dem Eindimensionalen Menschen (1964/1967). Hier artikuliert er seine Kritik an der Spätkapitalistischen Gesellschaft. Ausgehend von seinen Erfahrungen in Weimar erkennt Marcuse in der Verbürgerlichung der Arbeiterklasse das Scheitern der „konventionellen“, mechanistischen Revolutionstheorien (Breuer 1977). Erklärung findet dieses Phänomen durch den „Grundwiderspruch des Spätkapitalismus“, der die Individuen durch den Konsum der Produkte ihrer entfremdeten Arbeit das System der Entfremdung perpetuieren lässt (EM, 76, MPS-2, 194). Damit ist eine mögliche objektive Revolution aus der Tiefendimension, der Triebstruktur verbannt. Die Konterrevolution findet Einlass in die Basis des Individuum (TG, 40, EM, 77). Das Scheitern „klassischer Revolutionen“ (EM, 61) hat für Marcuse die Konsequenz, dass die Kulturrevolution der ökonomisch-politischen Revolution vorangehe, der subjektive Faktor vor den objektiven Faktor trete (KG2, 130f). Entscheidend ist, dass die Triebstruktur (TG, 131f) in ihrer wechselseitigen historischen Durchdringung von a. phylogenetisch- biologischen und b. soziologischen Strukturelementen durch (herrschaftsinduzierte) surplus-repression (TG, 40, 66), durch (naturnotwendige) Repression (ZM, 12, KR, 92) und repressive Entsublimierung tendenziell der sozialen Kontrolle der eindimensionalen Gesellschaft unterworfen wurde. Repressive Entsublimierung erklärt die Attraktivität von Waren durch die Besetzung von Gegenständen mit libidinöser Energie. Hierbei werden die Kohäsionsmechanismen der Gesellschaft geändert. Nicht mehr autoritäre Herrschaftsmechanismen treten in der „vaterlosen Gesellschaft“ (KG 2, 85ff) in Erscheinung, sondern repressiv-tolerante (Wolff 1978, 91ff) Mechanismen anonymisieren und verdecken Autorität: Interiorisierung statt Gewalt. Sexualität wird quantitativ verbreitert und gleichzeitig in die äußere Warenform gepreßt. Die Freigabe des Sexuellen folgt den Bahnen kommerzieller und dirigistischer Konformität (EM, 103). Die krude Sexualisierung führt zur Herabminderung erotischer Qualität (EM 93; Flego/Schmied-Kowarzik 1989, 127f), da sie Sublimation repressiv verhindert. Die prästabile Harmonie der manipulierten Bedürfnisstruktur schafft eindimensionales Denken und „glückliches Bewusstsein“, dem alternatives, kritisches Denken fernliegt.“ Die Einzelnen wünschen, was sie wünschen sollen“ (TG, 50) Wahrnehmungsdefekte, Rationalisierung, Stereotypen. Vorurteile erhalten eindimensionale Subjektstrukturen. Für Marcuse kontrahiert damit Libido (EM, 92) und verdinglicht. Dies führt durch die Schwächung der Lebenstribe zur Freisetzung gesellschaftlich bedingter [223] Destruktivität (TG, 48). Verstärkung finden diese entfremdeten Subjektstrukturen durch



veränderte Sozialisationsbedingungen. In der ödipalen Phase, die sich in der vaterlosen Gesellschaft tiefgreifend verändert, entsteht ein, die unbewussten Es-Impulse modifizierendes Agens, das Realitätsprinzip, das Marcuse für die spätkapitalistische Gesellschaft als Leistungsprinzip kennzeichnet.

Die Macht der Negation, die dialektisch aus der Autorität geboren, dem Individuum zur Sublimationsfähigkeit verhilft, gewährleistet durch den Triebverzicht, den Aufschub zwischen Triebimpuls und Trieberfüllung Selbsterhaltung (KG 2, 87f; MPS 2, 182f). Vernunft kann an diesem Punkt der Entwicklung entstehen. Dies setzt voraus, dass durch die Sublimation die Differenz zwischen Objekt und Subjekt erkannt wird (EM, 142) und dies durch ein kritisches Werturteil begleitet wird (TG, 19; EM, 16f). Dieses Werturteil trägt den Begriff, als Medium der kategorialen Aneignung der Erfahrungsdaten, des Trägers von Herrschaft über Natur und Gesellschaftsstrukturen (EM, 152, 172). Er dient somit in der eindimensionalen Gesellschaft der Erhaltung des Reiches der Notwendigkeit. Für Marcuse ist im unkritischen Begriff, der die Logik des Herrschens in sich birgt, die Einheit von Logos und Eros zerbrochen. Das materielle Sein ist vom Bewusstsein getrennt. Phantasie ist durch den herausgebrannt.

Der Verlust der Selbstbestimmung im Bereich der Arbeit, der Bedürfnisse und verhindert die kritische Reflexion über den je spezifischen historischen Entwurf der Gesellschaft, die sich so zur naturwüchsigen, einzig möglichen darstellen kann. Ideologie erscheint als Realität, die für das Individuum nicht mehr erkannt werden kann. Ähnlichkeiten zu Habermas „gläserner Hintergrundsideologie“ sind zu erkennen.

Für Marcuse führt die Umsetzung der instrumentellen Wissenschaft, die Mechanisierung und Automatisierung der Arbeit zur Kontraktion der Libido (EM, 92). Eros wird für ihn zur (rein) bedürfnisstillenden, biologischen Sexualität. Wissenschaftliches Management unterwirft die Triebstruktur den kapitalistischen Imperativen, das Subjekt wird zum Objekt sozialer Kontrolle. Über die repressiv-entsublimierende Manipulation der Triebstruktur wird die Sublimationsfähigkeit eingeschränkt, da libidinöse Anreize offeriert werden, die ohne nennenswerte Ich-Leistungen zu verlangen, nur aufgrund von Triebimpulsen systemfunktional handlungsrelevant werden. So wird das Ich in seiner reflexiven und sublimatorischen Potenz geschwächt und verdinglicht (EM, 29). Objekte der Warengesellschaft werden mit nicht verdrängter, frei werdender Libido besetzt, womit das Individuum tendenziell konsumistisch, sozialtechnologisch aufgehoben wird. Da diese Triebimpulse am Ich vorbei Handlung motivieren, wird das Über-Ich durch gesellschaftliche Anonyma automatisiert. Sachzwänge einer depersonalisierten Autorität wiederholen die neuerliche Introjektion von Aggression und lassen damit das Ich einschrumpfen (TG, 95) Für Marcuse beweist das subjektive Verhängnis des Individuums das Scheitern des historisch-gesellschaftlichen Entwurfes des spätkapitalistischen Gesellschaftsprojektes. Sicher erweist sich der ökonomische Erfolg der „Marktwirtschaft“, doch weist Marcuse ebenso in seiner Kritik auf die Risikofaktoren und Schwachpunkte hin: die Folgekosten für den Glücks- und Freiheitsanspruch des Individuums (KG1, 56f, 128f) – in seiner triebhaften Tiefendimension. Damit [224] insistiert er auf einer konkreten, utopischen Anthropologie (Arnason 1971, 242, Habermas 1978)

Marcuses Beharren auf der triebhaften Dimension lässt ihn seine Revolutionstheorie und seine Gedanken zur Technik und zur Kunst folgerichtig anschließen an seine Bedürfnistheorie



Erst die Versöhnung von Logos und Eros vermag für ihn die Vernunft, den Grund der technischen Wissenschaft zu einem „technischen Eros“ werden, der, der Kunst ähnlich, repressionsfrei sich darstellte. Sein Sprechen von der libidinösen Vernünftigkeit erinnert an den emanzipatorischen Impetus, der Freiheit und Vernunft miteinander verknüpfen will. So erscheint die Konstruktion einer entsublimierten und ästhetisierten Vernunft konsequent. Die Festlegung auf die qualitativ neuen Bedürfnisse legt es auch nahe, diese zu Triebfedern und Richtlinien der „katastrophalen Umwandlung“ in einer revolutionären Umgestaltung des Kapitalismus zu erklären.

Verschiedene Vorbedingungen für diese strukturelle Veränderung beschreibt Marcuse. Wobei bei ihm immer deutlich wird, dass es ihm um ein neues revolutionäre Subjekt, das rebellische Individuum geht. Er verabschiedet sich damit weitgehend vom Marxschen revolutionären Subjekt, der Arbeiterklasse, die für Marcuse aufgrund der Verbürgerlichungstendenzen politisch relativ unerheblich geworden ist. Wichtiger werden für ihn als Zielgruppen seiner Theorie und als Katalysatoren der Veränderung das „Lumpenproletariat der Dritten Welt und (gebildete), marginalisierte Jugendliche und Frauen (ZM, 37f, 51f, KR, 7f). Hier sieht Marcuse am ehesten Möglichkeiten für eine subjektive Veränderung, die der gesellschaftsstrukturellen vorangehen muss, soll es nicht, worauf er vehement hinweist, zu einem „Thermidor“ der Revolution kommen, der die emanzipatorischen Errungenschaften der Revolution kippt und die repressiven Verhältnisse in anderer Form wieder installiert. Ökonomisch-gesellschaftliche Veränderungen allein reichen nicht aus, wenn nicht Veränderungen der subjektiven Struktur, der Tiefenstruktur im Individuum befreit sind. Notwendig ist hierzu die „Transsubstantiation der Arbeit“ (EM, 22f), der den Menschen neben die fremdbestimmte, notwendige Arbeit treten ließe und dem Subjekt die Möglichkeit gäbe, die Gesamtpersönlichkeit und den Körper zu resexualisieren, rezeptive Kreativität und Sensibilität zu entwickeln (TG, 22f). Repressive Entsublimierungen durch Werbung und den manipulatorischen „Grundwiderspruch des Spätkapitalismus“ durch mehr Arbeit, mehr konsumieren zu können, damit aber das System repressiver Arbeit und Herrschaft zu stabilisieren, könnte sich auflösen. Der Widerspruch zwischen Kultur und Natur würde weniger scharf. Der Vorschein einer neuen Kultur wird bei Marcuse sichtbar. Humanität wird bewahrt vom Gedächtnis, das die Zeit durch das Zurückrufen der „verlorenen Zeit“, der Identifikation mit der integralen Identifikation mit der Umgebung überwindet. Marcuse schildert diesen Zustand ohne allen Mangel, der das Ende des Leidens signalisiert als den Point of (no) return des Todestriebes. Dieser, so lautet Marcuses Wette mit Freud (Görlich 1991, Flego/ Schmied-Kowarzik, 1989), verändert seine destruktive Struktur.“

Ist das Ziel des Todestriebes nicht die Beendigung des Lebens, sondern das Ende des Leidens – das Fehlen von Spannung – dann ist, paradoxerweise, im Sinne des Triebes der Konflikt zwischen Leben und Tod umso geringer, je mehr [225] sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert. Gleichzeitig würde Eros, befreit von zusätzlicher Unterdrückung, erstarken und als solcher die Ziele des Todestriebes absorbieren.“ (TG, 231). In diesem Zustand, der dem primären Narzissmus Freuds ähnelt (Görlich in: Flego/ Schmied-Kowarzik, 1989, 109), erfährt das Individuum „libidinöse Einheit“ (TG, 226), womit Libido/ Eros sich als alleiniger Trieb manifestiert. Der Triebdualismus des Eros-Thanatos wird über die Kritik der



vernichtenden Verschmelzung, die Traumaseite des Triebes, überwunden (Görlich 1991, 44f). Unter dieser triebdualistischen Ebene wird Marcuses Eros-Monismus erkennbar, damit wird die sinnlich-somatische Basis der Persönlichkeit, die sich, im materialistischen Sinne unterhalb der ökonomisch-politischen Grundlage der Gesellschaft befindet, im Vorschein sichtbar (Mendel 1972, Text u. Kritik 98/1988, Flego/Schmied-Kowarzik 1989, Görlich 1991.): „Orpheus und Narziss: Ihre Imago ist die der Freude und der Erfüllung, ist die Stimme, die nicht befiehlt, sondern singt; die Geste, die gibt und empfängt; die Tat, die Friede ist und das Ende der Mühsal der Eroberung, ist die Befreiung von der Zeit, die den Menschen mit Gott, den Menschen mit der Natur eint.“ Das Sein wird als Befriedigung erfahren, die Mensch und Natur eint, so dass die Erfüllung des Menschen gleichzeitig ohne Gewalttätigkeit die Erfüllung der Natur ist. Die Gegenstände der Natur werden frei, das zu sein, was sie sind.“

Narzissmus bedeutet für Marcuse eine „fundamentale Bezogenheit zur Realität“, die „libidinöse Kathexis des Ich, die zur Quelle und zum Reservoir einer neuen libidinösen Kathexis der Dingwelt“ wird. Sublimierung erwächst hier anstatt einschränkende Ablenkung, Erfüllung statt Repression: Gesang, Spiel, Schönheit, Kontemplation (KG 2, 143, KG 1, 127, TG, 158f) Um dem Vorwurf regressiven schönen (utopischen) Spielens entgegenzutreten, verweist Marcuse hier auf die progressive Funktion des Vaters. Der Vater, dessen Verschwinden im Spätkapitalismus das Veralten der Psychoanalyse signalisiert (KG 2, 85f) ist wesentlich, da er das regressive Zerrbild der Ur-Einheit, den regressiv-verschmelzenden Nirwanaimpuls durch das Insistieren auf dem Inzesttabu Widerstand entgegenbringt (TG, 78). So ermöglicht er die Vorstellung eines repressionsfreien, verdrängungsfreien Realitätsprinzips, das sich vom herrschenden, dem repressiven Leistungsprinzip, qualitativ unterscheidet. Verknüpft mit dieser Vorstellung repressionsfreier Individualität ist der Gedanke der „Selbstsublimierung der Libido“, die Marcuse als ein „soziales Phänomen“ interpretiert. Selbstsublimierung des Eros bedeutet für Marcuse eine Erweiterung der Libido, die mit einer Intensivierung und Erhöhung der Befriedigung einhergeht. Es handelt sich um einen „volleren Eros“, der libidinöser Vernünftigkeit verhaftet ist (KG 2, 143, TG 27f, 206f). Er radikalisiert diese „Wette mit Freud“ (Mendel 1972, Görlich 1991) durch die Sozialisierung des Narzissmus (TG, 167). In die ursprüngliche Erfahrung des Kleinkindes dringt die Erfahrung libidinösen Zusammenspiels, ein Aufgehobensein in Befriedigung. Diese Chance, die Not des Lebens (Ananke) zu überwinden, „drängt“ dazu, in späteren Zeiten Situationen des Getrenntseins aufzuheben. Narzissmus wird zum Garanten libidinöser Einheit (Görlich 1991, 76f). Eine erotische Lebensmoral wird durch ein Über-Es abgesichert (TG, 225f). Dauerhafte erotische Beziehungen reifer Doppelindividuen sind so in freier Assoziation vorstellbar (TG, 196, KR, 59f). Gesellschaftliche [226] Voraussetzungen sind die durch die Transsubstantiation der Arbeit und Werkbeziehungen ermöglichte Reflexion der Bedürfnisse (EM, 252f). Hieraus kann sich das „biologische Bedürfnis“ nach Phantasie, Sensibilität, Imagination und rezeptiver Sinnlichkeit entfalten (TG, 20, KR, 72, ZM, 18f, VB, 50). Hiermit nähert sich Marcuse matriarchalischen Vorstellungen an. Für ihn ist die Frau durch ihre doppelte Entfremdung: als Mitglied der kapitalistischen Gesellschaft und einer patriarchalischen Zivilisation, die Verkörperung einer „anderen Lebensform“ (ZM, 18f). Jenseits unaufhebbarer erotischer Differenzen erschienene die androgyne Fusion der Geschlechter, deren konkrete Individualitäten erhalten bliebe (ZM, 19).



In der Kunst des Lebens (KG1, 117) konvergierten Glück und Freiheit in einer weiblich-sinnlichen Kultur. Die Betonung weiblicher Qualitäten erfordert für Marcuse eine Revision des phalokratischen Patriarchalismus und in der psychoanalytischen Theorie den Sturz des Genital – und Fortpflanzungsprimats (TG, 255f, EM, 92f). Der vollere Eros verzichtet nicht auf die verdrängten Erinnerungsspuren prägenitaler Partialtriebe. Befreite polymorph-perverse Sexualität erhalte durch die Selbstsublimierungsfähigkeit des freien Eros die Chance, sadistische und masochistische Partialbefriedigungsformen zu reaktivieren

Diese kurzen Ausführungen machten, so hoffe ich deutlich, dass die Wette mit Freud vier verschiedene Trieb-Aspekte des Eros offenbart.

1. Die Selbstsublimierungsfähigkeit des Eros durch libidinöse Vernünftigkeit.
2. Die triebhafte Sozialität des primären Narzissmus.
3. Der Untergang des Genitalprimats in polymorph-perverser Sexualität.
4. Das Ende des Thanatos in Eros.

Doch, so lässt sich fragen, wenn dieses soziale Phänomen die Triebstruktur zur Selbstsublimation animiert, wie kann die (unbewusste, nichtdiskursive) Triebstruktur gleichzeitig auch ein „Antidotum“ gegen die gesellschaftliche Infiltration durch gesellschaftliche Repression darstellen? Wie kann dieses Residuum gesellschaftlicher und individueller Rebellion ihren emanzipatorischen Impuls bewahren, wenn gleichzeitig die Konterrevolution in die Triebstruktur herabsinken kann (vgl. Görlich 1991,84f). Wie kann Libido gleichzeitig narzisstisch und sozial gedacht werden? Wie lässt sich der Masochismus des Untertanen, wie der Sadismus eines KZ-Aufsehers von befreiter Sexualität unterscheiden? (NL 3, 156) Was soll die Konstruktion eines Triebdualismus, wenn Eros am Ende doch der wesentliche bleibt?

3. Fromms produktiver Charakter

Fromm schenkt der biologischen Dimension des Menschen, der inneren Natur hohe Aufmerksamkeit, wenn er auch die „biologistische“ Freudsche Libidotheorie revidiert, dies mag durch seine Konzeption der condition humaine deutlich werden. Menschliche Entwicklung wird für Fromm durch Abnahme der Instinktdeterminierung und Wachstum des Gehirns (AD, 201) charakterisiert. Sprache, Bewusstsein und Zeichenbildung setzen den biologischen Lebenstrieb, das Bedürfnis zu wachsen (NL 6) in spezifisch menschliche [227] Handlungsfähigkeit um. Handlungsfähigkeit, die den Menschen vor dem Irre-Sein bewahrt, hebt ihn von bloß biologischen Determinanten ab. Der organische Lebenstrieb wirkt bei einer Bedrohung vitaler Interessen dahingehend, dass er Flucht- oder Angriffsenergie mobilisiert, d.h. „defensive, gutartige Aggression“, die phylogenetisch programmiert ist und dem Überleben des Individuums und der Gattung in biologisch angepasster Weise, d.h. rational dient. Mit dem Verschwinden der Bedrohung erlischt der aggressive Impuls (AD, 174-179). Diese nichtdestruktive, defensive Aggression (AD, 108f) erlaubt die Befriedigung physiologisch-biologischer Bedürfnisse: Nahrung, Sexualität, Flucht, Kampf (AD, 176f).



Bei fundamentalen Frustrationen wie Knappheit, crowding (AD, 94) usw. konnten sich die frühen Menschen so aus der Naturabhängigkeit befreien. Sie traten in aktiv-kreativen Austausch mit der Natur und sorgten gesellschaftlich geplant für ihren Lebensunterhalt; sie waren selbsttätig (AD, 216f). Schon bald wird Arbeit bedeutsam, eine Aktivität innerhalb des Bereich des Überlebens, die eine (dialektische) Bezogenheit zu Mensch und Natur darstellt. Die Notwendigkeit der Arbeit, welche die Natur an den Menschen anpasst und die materielle Produktion zugunsten der Gesamtgesellschaft steuert und verteilt, erhält durch den ethischen Begriff der „Verantwortung“ seine sinnhafte Zielrichtung (AD, 352; RH, 90). Als „Anreiz der Produktion“ gilt die „gesellschaftliche Produktivkraft“, das organische Bedürfnis (A.S. 26, 57). Unter der Bedingung, dass das Wesen der gesellschaftlichen Arbeit (MbM, 41-48; FF, 255f) dem organischen Bedürfnis der Freiheit (AD, 178f) und Selbsttätigkeit Rechnung trägt, womit dieses erst zur Produktivkraft werden kann, kann Freiheit eine produktive Persönlichkeitsentwicklung mit adäquaten menschlichen Kontakten ermöglichen. Arbeit, hier wird der Einfluss der Marxschen Frühschriften deutlich, wird so zum sinnvollen Ausdruck menschlicher Fähigkeiten (PE, 122), zum spontanen Menschsein, das sich im Wechsel von Aktivität und Entspannung darstellt (FF, 254). Spiel erhält, unter der Voraussetzung angemessenen Lebensstandards, wieder seine „lebenswichtige“ Funktion zurück. Das „Ich bin, weil ich etwas bewirke“ der produktiven Arbeit (AD, 212 f, 221; JI, 44f), kann sich nur in kommunikativen Bezügen, die aktive Beteiligung und Mitbestimmung (AD, 194f) erlauben, entfalten. Dadurch wird der biologische Aspekt des Menschen, auch seine (defensive) Aggression, human aufgehoben. Ein nicht-gieriges Verhältnis zur Umwelt, das deren Eigengesetzlichkeit respektiert, ist dazu nötig, denn Produktivität (Funk 1978, 72f) ist für Fromm eine Art des Reagierens auf die Welt, eine Form der aktiven, biophilen Bezogenheit, in der der Mensch von seinen spezifisch humanen Fähigkeiten Gebrauch macht. Das Individuum kann dann seine Fähigkeiten gebrauchen und die in ihm schlummernden Möglichkeiten realisieren (PE, 100). Diese kreative Haltung gegenüber der objektiven Welt impliziert eine illusionsfreie, realistische Wahrnehmung. Das bewusste Sein ermöglicht eine ganzheitliche angemessene Reaktion des Selbst gegenüber der äußeren Welt (CD, 147f). Bezogenheit als „freie, bewusste Tätigkeit“ kann sich in der Spannung zwischen Subjekt und Objekt, als Anregung und Respekt vor dem Objektiven entwickeln (PE, 119). Erst die gesellschaftliche Verunmöglichung von produktiver Bezogenheit biegt diese um in Nekrophilie, die [228] maligne Form, die sich als Rache ungelebten Lebens nur noch in Zerstörung artikulieren kann (NL3, 135f).

Dagegen wird die Welt, sie kann in zukünftigen Zeiten wieder zur menschlichen Heimat werden (AD, 237), belebt und generativ neu erzeugt (PE, 104) durch menschliche Erlebnisfähigkeit, Imagination, Vernunft und Kreativität. Gleichzeitig jedoch ist der Mensch der Natur auch entfremdet. Instinktarmut und Gehirnwachstum führen dazu, dass der Mensch, aus der symbiotischen Harmonie mit der Natur herausgerissen, sich der „existentiellen Dichotomien“ seines Seins bewusst wird: Er ist Teil der Natur und ihr doch entfremdet, er lebt und stirbt doch vor Realisierung aller seiner Möglichkeiten, er ist gleichzeitig Individuum und Sozialwesen. Diese Basis-Frustration (AD, 62) lässt im Sinne der Weiterentwicklung „existentielle Bedürfnisse“ nach Bezogenheit, Transzendenz, Identität, Orientierung, Hingabe



und Wirkmächtigkeit entstehen.

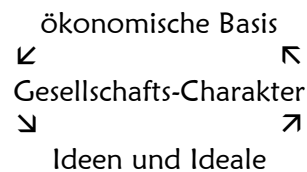
Eine leidenschaftliche Bezogenheit als biophile Reaktion lässt Intellekt, Vernunft, Imagination, Liebes- und Solidaritätsfähigkeit und Selbst- Bewusstsein sich entfalten, die in die zweite Natur des Menschen, den Charakter (AD, 201-229), die nicht-organischen, humanen Triebe konstitutiv integriert sind. Das Ich, Sitz menschlicher Leidenschaften, Kreativität und Originalität, kann über die produktive Beantwortung „existentieller Bedürfnisse“ (AD, 229) Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit erlangen. Die tätige, kreative Bezogenheit zur Welt und zum Mitmenschen wird von Fromm als ein existentielles Bedürfnis, als das Bedürfnis zu wirken, etwas zu erschaffen dargestellt (WkG, 34-70, AD, 212f). Die freie, spontane Aktivität des „Schöpfermenschen“ (Reif 1978, 146) wirkt durch den Willen, das psychische Substrat zielgerichteten, verantwortungsbewussten Handelns (WkG, 180) realitätsverändernd. Die Basis von Fromms Produktivitätsbegriff ist Marxens Vorstellung der Selbsterschaffung des Menschen durch die Arbeit (MbM, 35ff). Produktivität bedeutet handelnde Bezogenheit, die generativ und schöpferisch auf die Umwelt wirkt. Hierbei gebraucht das Subjekt seine Fähigkeit und verwirklicht seine Möglichkeiten (PE, 98f).

Die humane vitale Potenz bedeutet auch die Freiheit, „viel zu sein“. Wohl-sein entspringt hier. Indem sich die humane Wachstumspotenz (NL 6) entfalten kann, bedient sich das Individuum seiner primären Potentialität (Biophilie) und übernimmt Gestaltungsverantwortung. Die kreative, tätige Bezogenheit, die Fromm als existentielles Bedürfnis sieht, äußert sich als Liebe, als Vernunft und produktive Arbeit. Der kreative Mensch (GA IX, 399-407) ist in der Lage, auf die volle Wirklichkeit des So-seins mit seiner ganzen Person zu antworten. Er erfährt sich selbst als Zentrum seiner Welt und ist als Urheber seines Tuns dafür verantwortlich. Das dadurch ausgeprägte und sich ausprägende Identitätsgefühl bedingt die Bereitschaft, täglich neu geboren zu werden, also spontan, kreativ und authentisch zu sein. Selbsttätigkeit, Selbständigkeit und damit Individualität sind Kern einer produktiven Orientierung, eines produktiven Charakters, womit sich die gegenseitige Bedingtheit von Individualität und Produktivität beweist (Daniel 1981, 102f). Vernunft, das produktive Denken, vermag durch die Oberfläche zu dringen, weil es sich zum Wesen des Erkenntnisobjektes tätig in Beziehung setzt. Existentielles Engagiertsein und sich Bestimmenlassen durchs Objekt, schaffen eine beobachtende illusionsfreie [229] Objektivität des Bewusstseins. Für Erich Fromm ist der Gesellschafts-Charakter die „spezifische Form, welche menschliche Energien durch dynamische Anpassung menschlicher Bedürfnisse an den besonderen Daseinsmodus einer bestimmten Gesellschaft annehmen“ (FF, 271; PE, 74). Dieser Kern der Charakterstruktur (WkG, 81), bzw. „dynamische Charakter-Matrix“ (ÜÜ, 23) ist den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft oder sozialen Gruppen miteinander gemeinsam. Er „umfasst eine Auswahl von (Charakter-) Zügen, den Wesenskern der Charakterstruktur, der den Gruppenmitgliedern gleich, sich als Ergebnis gemeinsamer Lebensweise und Grunderlebnisse entwickelt“ (FF, 270). Der Gesellschaftscharakter ist das Bindeglied zwischen ökonomischer Basis und Idealen, Ideen (Überbau). Hierbei, so macht Agnes Heller (Reif 1978, 202) deutlich, entsprechen die „existentiellen Bedürfnisse“ dem Es, der „(Individual-) Charakter“ dem Ich und der „Gesellschafts-Charakter“ dem Über-Ich.

Das Ich, der individuelle Charakter, stellt die Innere Mitte des Menschen dar, die Identität,



das Eins-Sein mit sich selbst in einer natürlichen und menschlichen Umwelt. Der Charakter ist das organisierende und aktive Zentrum der psychischen Struktur, der Tätigkeiten und Ich-Erfahrungen entstehen lässt, wenn das Individuum aktiv ist (RH, 74). Diese relativ beständige psychische Struktur im Menschen, die das konkrete Verhalten, das Denken, Fühlen und Handeln in seiner Orientierung determiniert, ermöglicht Verhaltenskonsistenz. Wesentlich hierfür ist das Ich-Bewusstsein, das die Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit mobilisiert, mit dem sich das Individuum von allen anderen Mitmenschen und der Natur differenziert (FF, 28). Er erlaubt Kohärenz und Kontinuität von sozialen Gruppen. An Fromms Subjektmodellen wird jedoch deutlich, dass der schon immer bezogene Mensch, durch die existentiellen Bedürfnisse und der damit verknüpften Notwendigkeit nach Authentizität und Spontaneität, zur Kreativität hintendiert (JI, 143). Die gemeinsame soziale Situation, Lebenspraxis, Produktionsweise und soziale Schicht formen aus der menschlichen Bedürfnisstruktur durch Assimilation und Vergesellschaftung ein gesellschaftsangepasstes reibungslos funktionierendes soziales Selbst/Ich. Die gesellschaftliche und charakterorientierte Anpassung wird durch die (unbewussten) Bezogenheitsformen in der Familie, der Agentur der Gesellschaft, eingeschliffen. In Vermittlung zwischen ökonomischer Basis und ideellem Überbau vermag der Gesellschafts-Charakter zur Produktivkraft im Gesellschaftsprozess werden. Er wirkt nun als sozialer Kitt, der bestehende gesellschaftliche Verhältnisse stabilisiert und das Denken, Fühlen und Handeln der Individuen gesellschaftsfunktional steuert (vgl. Funk: 1978, 41; ÜU, 26).



Gesellschaftliche Filter, also Sprache, Logik des Denkens und gesellschaftliche Tabus, „weiße Flecken“ des Bewusstseins, verhindern durch Ideologien, Illusionen [230] und Rationalisierungen, dass Erfahrungen aus dem Unbewussten ins Bewusstsein dringen (ÜU, 33). Damit wird der „ganze, authentische Mensch“ fragmentiert. Die psychische Wirksamkeit der gesellschaftlichen Filter entstammt dem Bezogenheitsbedürfnis des Menschen, der, um der Isolationsdrohung und -angst zu entgehen, sich deshalb der gesellschaftlich akzeptierten Normierung unterordnet, insofern also der eigenverantworteten Freiheit ausweicht (FF). Die wirksame gesellschaftliche Zensur, die das Bewusstwerden kritisch-humanistischer Inhalte verhindert, lässt ein gesellschaftliches Unbewusstes entstehen (ÜU, 32), das „die Verdrängungen der inneren Realität, die ganze Gruppen miteinander gemeinsam haben“, konserviert. Die gegenwärtige manipulierte Massenkultur der entwickelten Industriegesellschaft ist vom „lebensfeindlichen Syndrom“ gekennzeichnet. Die „existentiellen Bedürfnisse“ werden durch irrationale, entfremdete Leidenschaften befriedigt. Das „Bedürfnis nach Wirkung“ und nach kreativer Stimulation wird in der passivierenden „Langeweileverhinderungsindustrie“, der „Kulturwohlfahrt“, zu unbewusster Langeweile, innerer Leere und chronischer Depression deformiert (AD, 219-227). Die Übermacht des Apparates infantilisiert den homo consumens und lässt Freude, welche die Gesamttendenz des Menschen anspricht, zu entfremdetem Glück,



degenerieren (RH, 102). Fernsehen und Radio, überhaupt die Massenmedien, fixieren den Menschen an die „Trivialsphäre“, die Welt des Nutzens. Die Folge ist die Produktion nicht-produktiver Gesellschaftscharaktere (PE, 126f; SFP, 76-84; Funk 1978, 50-75; Funk 1983, 92f).

A) Assimilation

1.	rezeptiv-passiv	ewiger Säugling	oraler Charakter homo consumens
2.	exploitativ-reproduktiv	oral-aggressiv	
3.	hortend-reproduktiv	hamsternder Beitz Haben-Orientierung	analer Charakter (autoritärer Ch.)
4.	Marketing	Waren-Tauschwert-Orientierung, Austauschbarkeit, manipulative Intelligenz	Markt-Charakter
5.	nekrophil-destruktiv	Faszination von Tod, Vergangenheit, Gewalt, Mechanik, Dinge	kybernetischer Mensch homo mechanicus

B) Sozialisation

1.	masochistisch	symbiotischer Selbstverlust, Unterwerfung	oraler Charakter homo consumens
2.	oral-sadistisch	Machtwille, Einverleibungstendenzen	
3.	anal-sadistisch	aggressive Herrschaft über lebende Wesen	analer Charakter (autoritärer Ch.)
4.	konformistisch-indifferent	man-Selbst, Unterwerfung unter Autorität	außengelenkter Charakter Pinocchio-Syndrom



5.a.	narzisstisch	nichtbezogen, Realitätsverzerrungen	
5.b.	nekrophil-destruktiv	Lebensvereitelung – Rache, Lebenshass	

Im Gegensatz dazu stehen aktives Privatleben und Muse, die „Kontemplation und Tiefenkontakte“ ermöglichen und Kunst, Kreativität, Phantasie und Produktivität zum Inhalt haben. Massenmedien, die Kritik thematisieren, können den Weg freimachen für eine „aktive Teilnehmerkultur“, in der aktives Lernen durch Partizipation in dialogisch strukturierten Gruppen zu vernünftigem Denken führt (RH, 82-131; WkG, 321-330). Spontane Individualität, welche in die Kultur eingebracht wird, muss vorausgesetzt werden. Die Ersetzung des Kulturkonsums durch Kunst hat fundamentale sozio-politische Veränderungen des Produktions- und Eigentumssystems zur Voraussetzung. Nur dann kann das biophile Wachstumssyndrom, die Entfaltung des Menschen (LL), als gesellschaftliches Leitprinzip die passivistische Entfremdung ersetzen (WkG, 354ff). Die Konsequenz des humanistischen Sozialismus (ÜU, 69-103) wäre der biophile, produktive Mensch (HS, 165-198).

A. Assimilation des produktiven Charakters:

der produktiv-biophile Ch. arbeitet produktiv-generativ, ist wahrnehmungserfahrungsfähig, spontane Selbst-Tätigkeit als reifer Charakter: biophile Haltung

B. Sozialisation des produktiv-biophilen Charakters:

der produktiv-biophile Mensch liebt produktiv, spontan, empathisch, verstehend, verantwortlich, fürsorgend, handelt vernunftgemäß, solidarisch [232]

Dieser idealtypische Charakter entspricht in weiten Teilen Freuds genitalem Charakter ohne dessen Libidofixierung. Hinzu kommen: Wachstum, Biophilie und Sein (PE, 73-77, 98-126; Klein 1987, 198f, 168).

Die kybernetische Industriekultur produziert eher nicht-produktive Charaktere, die jeweils in Mischformen vorkommen, wobei der Biophilie-Produktivitätsgrad ausschlaggebend für die Bewertung der Gesellschaftsstruktur ist. Nekrophilie und Destruktivität sind so messbar. Dies wurde in der Untersuchung in einem mexikanischen Dorf und bei amerikanischen Managern deutlich (Maccoby 1979). Der Durchschnittsmensch (benonim) ist in Fromms Augen einem „halbwachen Kind“ gleichzusetzen, da der größte Teil der Realität aufgrund gesellschaftlicher Repression (Isolationsangst-Gesellschafts-Filter) von der bewussten Wahrnehmung ausgeschlossen bleibt und die Impulse ins gesellschaftlich Unbewusste verdrängt werden. Aus diesem Grund ist für Fromm das gesellschaftliche Unbewusste der Repräsentant des universalen Menschen, das humanistische Gewissen. Fromm beschreibt den Menschen des kybernetischen Zeitalters folgendermaßen: Bürokratien nehmen dem Menschen Initiative und Kreativität,er



degeneriert zum Organisationsmenschen, der in stärkster Ausprägung die lebendige Welt mechanisch (nekrophil) erlebt und behandelt. Dieser Typus ist aber (noch) nicht vorherrschend. Das Ergebnis wäre für Fromm der Selbstmord der Menschheit (SM, 119-158; HS, 198). Vorherrschend sind nach Fromm vor allem Marktcharaktere. Determiniert werden sie durch das in die Bedürfnisstruktur herabgesunkene Tauschprinzip.

4. Gemeinsamkeiten im Subjektmodell Marcuses und Fromms

Über den vielfach belegten Kulturismusstreit hinweg möchte ich an Görlich erinnern, der den Dissent der beiden Kontrahenten Marcuse und Fromm mit der folgender Bemerkung kommentiert:

„Wir werden beim Verlassen des alten Schauplatzes der Debatte das Gefühl nicht los, dass beide Kontrahenten in den Argumenten des Gegners den Restbestand einer Problematik verspüren, die im je eigenen Ansatz noch ungelöst und unaufgearbeitet stehen geblieben ist.“ (Text u. Kritik 98/1988, 53)

Doch sollte über der Differenz nicht das Maximum an Gemeinsamkeiten, vor allem zwischen Marcuse und Fromm, vergessen werden. So ist Fromms Bedürfnis zu wachsen, das er auch neurophysiologisch und biologisch als Selbstverwirklichungstendenz erläutert (NL6, AD, 230) mit Marcuses Vorstellung des Eros, der Libido durch Selbstbeschränkung entwächst (TG, 195), verwandt. Hier tauchen die (biologischen) Bedürfnisse nach Solidarität, Freiheit und Sensibilität auf (VB, 21f). Die Vorstellung von Eros und Selbstverwirklichung nähern sich noch mehr an, wenn daran gedacht wird, dass der größere Einheiten schaffende Eros nach dem Untergang von Thanatos zur primären humanen Potenz wird, die, wenn der Triebbegriff mit „psychosomatisch“ ersetzt wird, sich kaum von Fromms Vorstellung einer Verwirklichungstendenz unterscheidet. Biophilie hat für Fromm primäre Qualität, Nekrophilie, der Gegenpart nur sekundäre. Ich meine, hier findet sich eine ähnliche Konstruktion wie bei [233] Marcuses Eros-Monismus. Die eingeschriebenen Ziele: Phantasie, Sensibilität, Solidarität, Glück, Freiheit, Befriedigung finden sich bei beiden Kontrahenten. Marcuses Begriff der repressiven Entsublimierung (TG, 76f) entspricht weitestgehend Fromms Hinweis auf die negativen Folgen der sexuellen Revolution (WkG, 103, NL 3, 113f). Für beide verändert sich die Befreiung des Sexuellen zur konsumistischen Farce. Wenn Fromm die sekundäre Qualität der nekrophilen Destruktivität betont (AD) so sind weitestgehend Parallelen zu Marcuses Aggressivität zu sehen, die für ihn der gesellschaftlichen Repression entstammen (TG 231). Für ihn erscheint surplus-repression für die industriegesellschaftliche Destruktivität verursachend, da erotische Qualitäten geschwächt werden. Fromm hingegen verweist auf die gesellschaftliche Herstellung von Nekrophilie, die Liebe zum Toten aus Rache am ungeliebten Leben (NL 3, 49f). Beide vereint das Prinzip einer paradoxen Hoffnung (RH, 16f), da auch Marcuse jeweils die Alternative zwischen Barbarei und Sozialismus betont (ZM, 48), also auch hier die Verbindung von Pessimismus und Hoffnung. Beiden gemeinsam ist die Betonung der Imagination, der



Phantasie (VB, 50, TG, 140f) PG 100). Hier ist allerdings bei Fromm die Quelle der Phantasie, die Produktivität, im Selbst zu sehen, bei Marcuse eher im triebhaften Unbewussten. Beide betonen die Notwendigkeit einer „Kulturrevolution“, die durch eine ethisch-moralische Vorstellung motiviert ist. Auch in ihrer Betonung des Feminismus gibt es große Gemeinsamkeiten (ZM 16; HS, 77f).

Beiden ist auch das Revisionsbemühen gemeinsam, Marcuse indem er den orphischen Narziss aus Freuds Psychoanalyse herauskristallisiert, Fromm, indem er den produktiven, biophilen Charakter aus Freuds Charakterlehre herausarbeitet. Unterschiedlich bleibt die verschiedene Auffassung gegenüber der Libido. Während Marcuse die Selbstsublimierung der Libido betont, besteht Fromm auf Selbstbeschränkung, die ihren Ursprung im humanistischen Gewissen hat. Die „Große Weigerung“ (TG, 268) findet ihre Entsprechung in Fromms Formel der „Negation des Vorfindlichen“, die er versucht durch schöpferische, produktive Handlungen und Charaktereinstellungen zu überwinden (Funk 1983, 11, 27). Die negierende Praxis bleibt, wie bei Marcuse, nur der erste Schritt. Beide sehen in der Frauen- und Jugendbewegung, die sich in lockeren Gruppen „organisiert“, eine praktische Alternative, die über das negierte gesellschaftliche Ganze alternativ hinausweist. Beiden gemeinsam ist auch ein positives Menschenbild, wobei jedoch der Identitätsbegriff bei Marcuse durch seine Betonung der polymorph-perversen Sexualität gewisse Schwierigkeiten aufwirft (TG, 158 f/NL 3, 149f). Dennoch, Herbert Marcuse weist auf die Dialektik zwischen Individualität und Phantasie hin (TG, 20, 140). Diese Dialektik wird deutlich, wenn Marcuse von einem kritischen Individualismus spricht, der eine rationale Spontaneität beinhaltet (Claussen 1981, 31). Phantasie ist für Marcuse schöpferische Individualität (IkThG, 170). Der dynamische Pol dieses dialektischen Gesamtprozesses wird durch Begriffe wie „neue Sensibilität“, „Emanzipation der Sinne“ und „Rezeptivität“ gekennzeichnet (KR, 72, 77, 90). Intrapsychisch wird die Dynamik der neuen Individualität durch die Vermittlung des Ichs mit dem Lustprinzip des Es und den sozialen Einflüssen des Über-Ichs gekennzeichnet (TG, 34f). [233]

Aus dieser Sicht ist auch die Ich-Identität in die Dialektik des psychischen Geschehens eingeschlossen. Aus diesem Grund hat die Unterscheidung zwischen Individualität und Phantasie eher heuristischen, als systematischen Charakter. Für Fromm findet sich in der Betonung des Zusammenhanges von Charakter und Produktivität einer stärkere Verbindung beider Pole. Auch in der Gesellschaftsanalyse gibt es zwischen Marcuse und Fromm große Gemeinsamkeiten (EM, 21f) WkG, 13f). Aus diesem Grunde entscheiden sich beide für eine humanitär-sozialistische Zielutopie (ZM; WkG). Beiden gemeinsam ist auch die Betonung von postmateriellen Werten wie Solidarität, Freiheit, Sensibilität und Liebe. Aus diesem Grund wird bei beiden ein wirtschaftswissenschaftlicher Arbeitsbegriff abgelehnt und Arbeit mit Selbstbestimmung und der individuellen Bedürfnisstruktur in Zusammenhang gebracht (KG 2, 7f; HS, 74f). Beide kritisieren im eindimensionalen Menschen, bzw. im Marktcharakter die subjektiven Konsequenzen für das Individuum in der spätkapitalistischen Industriegesellschaft. Dass aufgrund dieser Gemeinsamkeiten beide durchaus zur Zusammenarbeit fähig waren, zeigt das Symposium über den sozialistischen Humanismus 1965 (Funk 1983, 98 f, 128). Doch auch hier scheinen persönliche Missverständnisse die direkte zwischenmenschliche Zusammenarbeit verhindert zu haben.



5. Differenzen

Zwischen beiden steht sicher die unterschiedliche Interpretation der Essentials der Freud'schen Psychoanalyse. Marcuse revidiert die Psychoanalyse in radikalischer innerer Perspektive, während Fromm Theorieteile revidiert und durch (äußere) marxistische (Görlich 1991, 47f) und spinozistische (Klein 1987, 198f) Theorieelemente ersetzt. Für mich stellt sich die Frage, ob es tatsächlich revolutionärer ist, eine wissenschaftliche Wette in vier Parts anzubieten, um eine Theorie radikalischer zu revidieren oder ob es nicht genauso sinnvoll ist, revisionswürdige Teile durch angemessene Teile anderer plausibler Theorien zu ersetzen. Rhetorisch klingt natürlich die dialektische Interpretation eines sozialisierten Narzissmus brillanter als die Mechanik eines Sowohl als Auch eines rationalen als auch irrationalen narzisstischen Gesellschaftscharakters. Plausibler erscheint die Umformulierung der freien Perversion als die Begründung einer männlichen und weiblichen Sexualität in dichotomischer Kühle. Wo bleibt jedoch die weibliche Libido? Wo die Begründung weiblicher Psyche und Individualität? Wo bleibt die Ahnung von matriarchalischen Kulturen? Diese unbeantworteten Fragen waren mitverantwortliche Momente für Fromms Revision der Freud'schen

Triebtheorie (GA VIII; NL 3), ich meine jedoch, dass er deren Erfahrungssubstrat erhält: Das Unbewusste, die psychosomatische Grundlage, die Sexualität und Phantasie. Es darf nicht vergessen werden, dass Fromm zeitlebens als Psychotherapeut tätig war, und dies macht es schwer, dem Marcuseschen Theorem zuzustimmen, dass die Theorie-Therapie-Differenz ausgehalten werden muss, um den revolutionären Charakter der Theorie zu erhalten. Dies kann entweder zur reinen „Wettleidenschaft“ führen oder zum Praxisverlust. Für Fromm hingegen stand sicher die gelungenen [235] Therapeut-Klient-Beziehung und seine individuelle Erfahrung im Zentrum, weniger theoretisch-systematisches Philosophieren. Dies sagt aber nicht notwendig Negatives über den Wahrheitsgehalt und die Erlebensqualität des Frommschen Ansatzes aus

Literatur

- Arnason, Johann Pal, *Von Marcuse zu Marx, Prologomena zu einer dialektischen Anthropologie*, Neuwied/Berlin, 1971
- Arnold, Heinz, Ludwig, *Text und Kritik* Bd 98, *Herbert Marcuse* München 1988.
- Brunkhorst, Hauke, Koch, Gertrud, *Marcuse – zur Einführung*, Hamburg 1987
- Breuer, Stefan, *Die Krise der Revolutionstheorie, Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse* Frankfurt am Main 1977
- Claussen, Detlev (Hg), *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse*, Darmstadt/ Neuwied 1981
- Dahmer, Helmut (Hg) *Analytische Sozialpsychologie*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1980
- Daniel, Claus, *Theorien der Subjektivität*, Frankfurt/ New York 1981.
- Flego, Gvozden, Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg), *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation*, Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik, Giessen 1989.
- Fromm, Erich, Gesamtausgabe in 10 Bänden, herausgegeben von R. Funk, Stuttgart 1980/81, München 1989 - *Marx und die Revolution*, – GA 5 (Gesamtausgabe Band 5)



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

-
- *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main 1972. = AS – GA 1
 - *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt am Main/Berlin, Wien 1972. = KL – GA 9
 - *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik* Reinbek 1974. = RH – GA 4
 - *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974. = AD – GA 7
 - *Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1977 = HS – GA 2
 - *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt am Main 1977 = FF – GA 1
 - *Psychoanalyse und Religion*, München 1979 = PR – GA 6
 - *Sigmund Freuds Psychoanalyse-Größe und Grenzen*, Stuttgart 1979 = SFP – GA 8
 - *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, 1980 = WKG – GA 4
 - *Ihr werdet sein wie Gott*, Reinbek 1980 (1966) = JG – GA 6
 - *Psychoanalyse und Ethik*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1980 = PE – GA 2
 - *Die Seele des Menschen – Ihre Fähigkeiten zum Guten und zum Bösen*, Stuttgart 1980 = SM – GA 2
 - *Jenseits der Illusionen – Die Bedeutung von Marx und Freud*, Reinbek 1981 (1962) = JI – GA 9
 - *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1982 MbM – GA 5
 - *Über den Ungehorsam*, Stuttgart 1982 = ÜU
 - *Über die Liebe zum Leben*. Rundfunksendungen herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1983 = LL
 - *Das Christusdogma*, München 1984 = CD – GA 6
 - *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten*, Schriften aus dem Nachlass, Band 3, hrsg. von R. Funk, Weinheim, Basel 1990 = NL3
 - *Die Pathologie der Normalität*, Schriften aus dem Nachlass hrsg. von R. Funk, Band 6, Weinheim, Basel 1991. = NL6
- Funk, Rainer, *Mut zum Menschen*, Stuttgart 1978
- *Fromm*, Reinbek 1990(2) [236]
- Friesenhahn, Günter, *Kritische Theorie und Pädagogik*. Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse, Berlin 1985.
- Gamm, Jochen, *Umgang mit sich selbst*, Reinbek 1979.
- Gente, J.-P. (Hg), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Bd.1 und 2, Frankfurt 1972.
- Görlich, B., Lorenzer, A., Schmidt, A., *Der Stachel Freud*. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik, Frankfurt 1980.
- „Die Aktualität psychoanalytischer Sozialisationstheorie in der gegenwärtigen Debatte um Freud“, in: *KulturAnalysen* 1/1989
 - *Die Wette mit Freud*. Drei Studien zu Herbert Marcuse, Frankfurt 1991.
- Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985.
- Habermas, Jürgen, Bovenschen, Silvia u.a.: *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1978.
- Hernandez, Jesus, *Pädagogik des Seins*, Achenbach 1977.
- Jay, Martin, *Dialektische Phantasie*. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt 1981.
- Klein, Erich, *Die Theorie des Subjekts bei Erich Fromm*, Frankfurt/New York 1987.
- Maccoby, Michael, *Die neuen Chefs*, Reinbek 1979.
- Marcuse, Herbert, *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt am Main 1970 (8) = KG2
- *Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt am Main 1971 (1) = KG1
 - *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1971 = TG
 - *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin, 1972 (5)= EM
 - „Trieblehre und Freiheit“, in: Gente, H.-P. (Hg): *Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol*, Bd. 2. Frankfurt am Main 1972, S. 178f = MPS (2)
 - *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt am Main 1973. = KR
 - *Zeit-Messungen*, Frankfurt am Main 1975. = ZM
 - *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1978 (6) = IkTG
 - „Repressive Toleranz“, in: Wolff, Moore, *Marcuse: Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main 1978 (9) = RT
 - *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main 1980 (5) = VB
 - *Das Ende der Utopie, Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*, Frankfurt am Main 1980 = EU
- Mendel, Gerard, *Generationskrise*, Frankfurt am Main, 1972.
- Wiggershaus, Rolf, *Generationskrise*, Frankfurt am Main, 1972.
-



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- *Die Frankfurter Schule*. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München 1988.
Ziehe, Thomas, Stubenrauch, Herbert, *Plädoyer für ungewöhnliches Lernen*, Reinbek 1982.



Deutschtum als Krankheit. Zur Kontroverse um die nationale Seele der Deutschen im Amerika der vierziger Jahre

Michael Winkler

Die populäre amerikanische Wochenschrift *The Saturday Review of Literature* brachte in ihrer Ausgabe vom 29. Mai 1943 eine außergewöhnlich umfangreiche Diskussion zur Frage, wie Deutschland nach Kriegsende zu behandeln sei. Dabei ging es zunächst noch nicht um pragmatische Vorschläge für eine effektive Militärverwaltung, sondern um den Versuch einer psychoanalytischen Lösung des „German Enigma“, um die Diagnose einer kollektiven Paranoia. Direkter Anlass für die sehr bald über medizinisch-psychiatrische Kreise hinaus sich erstreckende Debatte war der Verkaufserfolg eines Buches, das zu Beginn des Jahres unter dem Titel *Is Germany Incurable?* erschienen war.¹ Es beschreibt in einem ersten Teil die klinischen Symptome der Paranoia, wie sie in individuellen Krankheitsfällen auftreten; diese Befunde werden dann in einer kollektiven Analyse auf die Deutschen übertragen, deren nationale Entwicklung den Verhaltensmustern eines paranoiden Patienten entspreche. Das lege Rückschlüsse auf ihre Handlungsweise in der Zukunft nahe, lasse aber gleichfalls konkrete Vorschläge für eine langfristige Umerziehung zu. Denn obwohl die Paranoia als unheilbare Geisteskrankheit zu gelten habe, könne die psychiatrische Arbeit mit den der Vernunft noch zugänglichen „clear areas“ im zerrütteten Gemüt doch heilsame Erfolge verzeichnen. Im Falle Deutschlands – so wurde dem mit der Fachwelt des Neurologen unvertrauten Leser auf eingängige Art erklärt – erlaube es die Häufigkeit und Intensität paranoider Verfehlungen, auf deren Dominanz in der psychischen Struktur der Nation zu schließen. Die Gesundung des Kranken bleibe wohl zweifelhaft, nicht aber gänzlich hoffnungslos. Zur Förderung der vernunftgelenkten Rehabilitierung der siechen Volksseele scheinen dem Autor primär die Erkenntnisse der klinischen Neurologie vonnöten.

Die Besprechung des Buches durch Horace M. Kallen, einem an der New School for Social Research wirkenden Kunst- und Kulturtheoretiker, verweist darauf, dass die Diagnose auf Paranoia, wenngleich nicht mit solcher Ausführlichkeit, z.B. schon dem kaiserlichen Deutschland gestellt worden sei, und betont demgegenüber die Notwendigkeit, jene soziale Revolution zum Erfolg zu führen, über deren erste Anfänge die Weimarer Republik nicht hinauskam. Gewiss lasse sich paranoides Verhalten bei gewissen Führungsgruppen in Deutschland feststellen; dem stehe jedoch deutsche Kultur („a culture as well as a *Kultur*“) entgegen und die große, passive Opposition eines Volkes, das sich die Nazis nur durch Terror

¹ Philadelphia: J.B. Lippincott Co., 1943. – Sein Autor Richard M. Brickner war „assistant professor of clinical neurology“ am „College of Physicians and Surgeons of Columbia University“ in New York.



und Unterdrückung gefügig machen können. Die Vorstellung von einer nationalen Paranoia erleichtere zwar die Erklärung der Tyrannei, indem sie sehr stark an Emotionen appelliere, trage jedoch wenig [238] zum rationalen Verständnis der deutschen Tradition und ihrer gegenwärtigen Perversion bei. Zu akzeptieren sei die nicht ungewöhnliche Tatsache, dass es zwei deutsche Kulturen gebe, dass deren dominante humane Seite der reaktionären Aggression einer Minderheit zum Opfer gefallen sei, dass sich aber das Freiheitsempfinden des „common man“ und die Solidität seiner sozialen Institutionen wieder durchsetzen werden. Und schließlich sei Deutschlands Diktatur kein kultureller Ausnahmefall, sondern auch das (zwar extreme) Beispiel für die Fehlentwicklung und die intellektuell-moralische Malaise der westlichen Welt insgesamt.

Dieser mehr als skeptischen Kritik an der Verwendung psychiatrischer Kategorien zur Analyse eines ganzen Volkes und seiner geistigen Überlieferungen steht die Position der norwegischen Nobelpreisträgerin Sigrid Undset gegenüber. Sie plädiert dafür, die Tatsache deutscher Aggressivität als ein fundamental psychiatrisches (und nicht als wirtschaftliches und politisches) Problem zu betrachten, das eben nur mit psychiatrischen Heilmethoden anzugehen sei. Folglich bleibe zu empfehlen, dass den alliierten Besatzungsbehörden ein „large staff of medical officers, alienists, psychiatrists, and male nurses“ beigegeben werde; denn gerade an Deutschland lasse sich die „importance of mental diseases or mental health in the affairs of society“ besonders eindringlich beobachten.

Solch laienhaftes Eifern fand wenig Anklang bei den Experten der Diskussion. Diese lehnten nicht nur die einseitige Übertragung psychiatrischer Faktoren auf eine ganze Kulturtradition ab – z.B. der Mediziner Gregory Zilboorg mit der Frage: „How could a culture suffer from paranoia, any more than a culture could have pneumonia?“ –, widersprachen also einer Methodik, die fast ausschließlich analogisch argumentierte. Sie betonten nicht weniger entschieden die Bedeutung wirtschaftlicher und politischer Realitäten, denen besonders der Philosoph Bertrand Russell den Einfluss des Bildungswesens zur Seite stellte. Er sieht den deutschen Fehler im Glauben, Hitler werde dem Reich seine Stellung von vor 1914 zurückgewinnen, hoffentlich ohne Krieg, doch gewiss siegreich; die Zerstörung dieser Illusion allein genüge, die Ideologie des Nationalsozialismus nur noch für wenige Fanatiker akzeptabel erscheinen zu lassen. Mit taktvoller Erziehung werde es schon gelingen, Deutschland in ungefähr 25 Jahren zu einem „civilized member of the comity of nations“ zu machen. Schließlich habe es ja im 19. Jahrhundert weltweit die intellektuelle Führung innegehabt.

Erich Fromm, der als letzter dieser anfänglichen Sechserunde von Diskutanten zu Wort kam,² begrüßt zunächst den Versuch, neue Einsichten in den Charakter der Deutschen vermittelt sozialpsychologischer Fragestellungen zu gewinnen. Er wendet sich jedoch scharf gegen eine Methode, die detaillierte Analyse durch Analogie ersetzt, und kritisiert die oberflächliche Berücksichtigung aller übrigen Aspekte, deren subtiles Zusammenwirken in

² In fachinternem Kreis hatte Fromm schon zu Beginn des Jahres mit einem kurzen Beitrag „On the Problems of German Characterology“ zu Brickners Thesen Stellung genommen und dabei relevante Abschnitte aus seinem Buch *Escape from Freedom* (1941), also auch Einsichten zur Definition des Gesellschaftscharakters aus den frühen dreißiger Jahren sehr gedrängt rekapituliert. Dieser Beitrag ist abgedruckt in: *Transactions of the New York Academy of Science* (vom 25. Januar 1942), Band V (1942/ 43), S. 79-83.



Geschichte und Gesellschaft den „social character“ einer Nation ausmache. Paranoide Charaktereigenschaften ließen sich wohl im unteren Mittelstand, im Kleinbürgertum der Ersten Republik, nicht aber bei der „vast majority of German workers, peasants, and middle class“ feststellen. Außerdem verleite die Popularisierung psychiatrischer Fachausdrücke dazu, gültige ethische Vorstellungen durch eine immer noch eher esoterische Terminologie zu ersetzen und damit [239] den Sinn für moralische Werte in einem intellektuellen Kontext abzuschwächen, wo eine einfache und klare Sprache angebracht wäre.

Eine dermaßen unpolemische Ablehnung der Argumente Brickners hielt freilich eine Gruppe von sechs Medizinern nicht davon ab, mit Nachdruck für deren wissenschaftliche und praktische Gültigkeit einzutreten (Ausgabe der *SRJ* vom 31. Juli 1943, S. 7), was wiederum den Anstoß gab für eine Reihe von Artikeln über den „Nationalcharakter der Deutschen“ und für eine unerwartet große Anzahl von Leserbriefen mit recht unterschiedlichen Ansichten. Die damit in Gang gebrachte Kontroverse, an der sich auch Historiker und andere Fachgelehrte beteiligten, wurde auf ausdrücklichen Wunsch der Leserschaft³ bis übers Jahresende hinaus weitergeführt. Die ganze Diskussion ließe sich freilich kurz in einem kulturhistorischen Kuriositätenkabinett verbuchen, spräche sich in ihr nicht auch eine profunde Verunsicherung der amerikanischen Öffentlichkeit aus angesichts der „most disastrous regression in the march of civilization,“⁴ für die Nazi-Deutschland verantwortlich gehalten wurde. Diesem Begriff von Zivilisation war bei aller Betonung der eigenen nationalen Sendung als der positiven Alternative einer Neuen Welt doch zumindest in seinem idealistischen Selbstverständnis eine an Europa und sehr stark an Deutschland orientierte universalistisch-allgemeinmenschliche Komponente zueigen, die die deutsche Katastrophe, und nicht etwa Japan, als prinzipielle Herausforderung an den eigenen Fortschrittsoptimismus verstehen musste. Daher wurde nicht nur für die liberalen Fürsprecher einer deutschen Kultur im Exil, sondern auch für die Gleichgesinnten unter ihren amerikanischen Kollegen die Deutung des deutschen Charakters aus seinen historischen Prämissen zu einem vordringlichen Anliegen. Über das Verständnis nationaler Eigenheiten, wie sie sich im Bündnis großer Teile des Volkes mit seinen verschiedenen Führergestalten repräsentativ zu erkennen geben, hoffte man in ein Geheimnis einzudringen, das sich empirisch-rationaler Analyse zu entziehen schien. Ging es doch nach nunmehr zwanzigjähriger Erfahrung mit nazistischer Ideologie auch darum, durch eine Schicht propagandistisch direkt ausgesprochener Inhalte und Absichten durchzustoßen in eine Tiefenstruktur psychischer Realitäten, die als Grundlage für „die kulturspezifische deutsche Charakterformung“⁵ den Weg in die gegenwärtige Perversion erklären könnte. In der Praxis der Auseinandersetzungen um die Soziogenese bestimmter Normen menschlichen Verhaltens

³ Der Herausgeber begründete seine Entscheidung, den Abdruck repräsentativer Stellungnahmen fortzusetzen, mit dem Hinweis, in einer Leserumfrage hätten 80 % der Antworten für den weiteren Meinungsaustausch zu diesem Thema plädiert.

⁴ So Joseph Jastrow in einer Besprechung von Brickners Buch in der intellektuell anspruchsvollen Wochenschrift *The Nation* (Ausgabe 157, Nr. 23, vom 5. Juni 1943, S. 813). Auch dieser Rezensent sieht in der Psychiatrie den Schlüssel zum Verständnis jener „collective mental aberration“, die sich aus der weitgehenden Akzeptanz eines paranoiden Psychopathen und der Übertragung uneingeschränkter Macht in seine Hände entwickelt habe.

⁵ Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München: Piper, Neuausgabe 1977, S. 131.



und in der Auswertung gewisser „Korrespondenzen zwischen einer bestimmten Sozialstruktur und einer bestimmten Persönlichkeitsstruktur“⁶ wurde freilich nur selten jene problembewusste Zurückhaltung geübt, die, Norbert Elias zufolge, beim „gegenwärtigen (d.h. im Jahre 1962) Stand der Kenntnis solcher Langfrist-Prozesse“ kaum mehr erlaubt, „als eine Theorie zu entwerfen, eine konsistente Hypothese vorzustellen.“⁷ Es herrschten vielmehr nur zu oft polemische Einseitigkeit und eine willkürliche Manipulation des psychologischen Begriffsapparats sowie der historischen Evidenz vor. Das ließ selbst die legitime Verwendung psychoanalytischer Kategorien⁸ zur Erklärung kollektiver Verhaltensweisen besonders unter akademischen Kulturhistorikern als zwielichtig erscheinen, was freilich ihre Popularität in der breiten Öffentlichkeit nur geringfügig beeinträchtigte. Ein beispielhafter Ausschnitt aus dieser Debatte um den deutschen Nationalcharakter soll im Folgenden [240] nachgezeichnet werden. Dies geschieht als historische Rekonstruktion der letzten Phase „intellektueller Ideenpolitik im Exil“,⁹ die sich fast ausschließlich auf die geistesgeschichtliche Genese des deutschen Faschismus und auf die Wurzeln der NS-Mentalität im Wesen der Deutschen konzentrierte. Dabei bleibt die Zwangslage vor allem liberaler Intellektueller in den USA zu berücksichtigen. Einerseits sollten sie nämlich durch das Prestige ihrer Expertise dazu beitragen, einen uneingeschränkten amerikanischen Kriegseinsatz in Europa angesichts der weltweiten Bedrohung durch das Dritte Reich gegenüber einem weiterhin hartnäckigen Isolationismus und einer „America-first“-Einstellung zu rechtfertigen; andererseits sprach ihre eigene Überzeugung gegen eine pauschale Verketzerung alles Deutschen. Das legte z.B. beim Rückgriff auf sozialpsychologische und psychoanalytische Deutungsansätze die Strategie nahe, wohl den höchsten NS-Führern und ihrer fanatischen Gefolgschaft zumindest partiellen Wahnsinn zu unterstellen, für die große Masse des (nach amerikanischer Vorstellung) beispielhaft gebildeten Volkes jedoch weiterhin den festen Wesensbestand eines kulturell geprägten Geistig-Menschlichen zu postulieren. Dessen grundsätzlich gesunde Substanz betonte vor allem die überwiegende Mehrzahl der etablierten Universitätshistoriker deutscher Abstammung (Hans Kohn, Gerhart Ritter, Frederick L. Schuman, Veit Valentin u.a.)¹⁰, was dem liberalen Exil die

⁶ Norbert Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Hg. von Michael Schröter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 197.

⁷ Vgl. seinen Aufsatz „Der Zusammenbruch der Zivilisation“ in *Studien*, S. 391-515; das Zitat S. 412.

⁸ Dafür bürgen so unterschiedliche Literaten wie z.B. Hermann Broch, Elias Canetti oder Karl Otten, die eine teils systematisch-empirische, teils spekulative Theorie der Masse und des Massenwahns ausgearbeitet haben, deren erkenntniskritisches Niveau sich durchaus mit Arbeiten von Fromm, Georg Simmel, Ernst Kris, Fenichel, Horkheimer, Adorno, Kracauer oder Lorenzer vergleichen lässt.

⁹ Vgl. Willi Jasper, „Heinrich Mann und die ‘Deutsche Volksfront’. Mythos und Realität intellektueller Ideenpolitik im Exil“, *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Band I: *Stalin und die Intellektuellen und andere Themen*. München: Text & Kritik, 1983, S. 45-60. Gemeint ist der Versuch, politische Ziele angesichts der Entmachtung bzw. Unglaubwürdigkeit der traditionell verantwortlichen Institutionen und Organisationen durch intellektuelle Propaganda zu erreichen. Dies geschah in den ersten Jahren der NS-Herrschaft hauptsächlich durch zumeist pamphletartige Augenzeugenberichte über die alltägliche Diktatur von Partei, Gestapo und SA/SS als Warnung ans gutgläubige Ausland, ab 1936 dann vor allem in den Volksfront-Diskussionen als einem Versuch zur Konsolidierung der nahezu wirkungslosen Exilpolitik.

¹⁰ Den entschiedensten Versuch, Hitler aus deutscher Geschichte auszuklammern, machte Erich Kahler, „Approches to the ‘German Problem’“, *Partisan Review*, XII/1 (1945), 93-106, der den Nazismus als radikale Verneinung jeglicher Tradition und als dem Nichts entsprungen bezeichnete, d.h. als Usurpator der Leere, die sich mit dem



(gewiss nicht unkritische) Identifikation mit deutscher Kultur und damit eine „Beharrungsmentalität“¹¹ in einer existentiellen Situation erleichterte, wo jegliche Solidarität mit dem deutschen Gesellschaftssystem undenkbar und die Anpassung an den „American way of life“ mit großen Schwierigkeiten verbunden war.

Die Enttäuschung über die Wirkungslosigkeit eines innerdeutschen Widerstands während der Jahre, in denen Hitlers Machtpolitik ihre „diplomatischen“ Triumphe feierte, ließ die Vorstellung von den „Deux Allemagnes“ bzw. vom „Other Germany“ als Illusion erscheinen. Nicht ein gesundes und ein krankes Deutschland liegen miteinander in Fehde, sondern aus gegenseitig ergänzungsbedürftigen Begrenztheiten, aus einer spannungsreichen Mischung von Gut und Böse war das Infernalische als Sieger hervorgegangen und hatte auch das Ausgleichende der bürgerlichen Mitte zerstört. Alle schlimmen Eigenschaften des deutschen Volkes haben sich in seinem Nazitum durchgesetzt und die Nation von Grund auf verdorben. So wenigstens argumentierte ein konservativ orientierter Geschichtspessimismus, der in Leopold Schwarzschild, dem einflussreichen Herausgeber der in Paris erscheinenden Wochenschrift *Das Neue Tage-Buch*, und in dem Bestsellerautoren Emil Ludwig seine meistbeachteten Fürsprecher fand. Ihre Kontrahenten im liberalen Lager versuchten demgegenüber immer weniger, solche zumeist sehr stark emotional bedingten Invektiven durch sozialgeschichtliche Analysen zu widerlegen. Vielmehr griffen sie auf literarisch sanktionierte Muster und Metaphern zurück und suchten gesellschaftliche Entwicklungen in ästhetischen Kategorien zu beschreiben.

Dafür ist ein Buch wie *The Other Germany* von Erika und Klaus Mann¹² aus dem Jahre 1940 typisch, die im Nationalsozialismus „a case of collective insanity“ mit „deep roots in the character and psyche of the stricken nation“ (S. 21) sehen. Folglich lassen sie die glanzvollen Errungenschaften deutscher Kultur [241] von Walther von der Vogelweide bis zu Freud nicht ohne beschämende Selbstrechtfertigungen Revue passieren, denn

Every aspect of human life, unfortunately, has its sinister elements; and when it comes to the story of Germany, we find ourselves beset by confusions, doubts and sorrows. No, to be born a German is by no means an undiluted joy. An enigmatic people, these Germans – the enigma *par excellence*, we sometimes think: the „bad boy“ among the nations, at once melancholy and aggressive. (S. 31)

nahezu gleichzeitigen Zusammenbruch sozialer und politischer Strukturen, spricht: der bürgerlichen Klassengesellschaft Europas, auftrat. Was hat aber nun „gerade das deutsche Volk zu seiner unglücklichen Hauptrolle, oder besser Vortrabrolle in der universalen Krise unseres Zeitalters prädestiniert“? Die „paradoxe Anlage“ seiner Geschichte, i.e. „ihre Umkehrung des natürlichen Entwicklungslaufs, ihr Vorgang vom Universalen zum Nationalen.“ (Vgl. Kahler, „Das Problem Deutschland“, in seiner Aufsatzsammlung *Die Verantwortung des Geistes*. Frankfurt am Main: Fischer, 1952, S. 92-116; Zitat S. 101f. – Dagegen betonte die Nachkriegsgeneration deutsch-amerikanischer Historiker die intellektuelle Divergenz deutscher Ideen- und Machtgeschichte im 19. Jahrhundert von der westlichen Norm. Am überzeugendsten tat dies die nunmehr klassische Studie von Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (1958). Als wichtiger Vorläufer mag gelten: Peter Viereck, *Metapolitics: Front the Romantics to Hitler* (1941).

¹¹ Erich Kleinschmidt, „Schreibpositionen. Ästhetikdebatten im Exil zwischen Selbstbehauptung und Verweigerung“, *Exilforschung*. Band VI: *Vertreibung der Wissenschaften und anderen Themen* (1968), S. 191-213; 192.

¹² New York: New Age Books.



Diese nicht ganz ohne ironische Verharmlosung vorgetragene Einschätzung auch der eigenen Situation sieht im Deutschtum ein alarmierendes und dabei fesselndes Problem,

for we combine the noble melancholy of Hamlet with the rebellious insatiableness, the ever-striving unrest of Faust – the doctor-magician who bore „two souls within in his breast“ – one of them manifesting itself in the guise of Mephistopheles. Yes, we too have demoniac traits. The fascinating complexity of our national character disturbs a world that would be tiresome without us. (S. 32)

Hinzu kommen die Verwandtschaft mit Don Quixote und die Faszination durch eine mythische Vorbildsgestalt wie Jung-Siegfried, dem jedoch sogleich die kleinbürgerliche Biederkeit des Michel als der kontrastiven Identifikationsfigur zur Seite steht. Das macht zum einen die über lange Zeiten so wenig dramatische Durchschnittlichkeit deutscher Geschichte aus, bedingt aber zum anderen, dass ihren Höhepunkten und großen Ereignissen ein doppelter, problematischer Aspekt zueigen ist:

They are always „deeds of liberation“ and at the same time interferences with the development of Europe, obstacles on Western man’s path toward his goal. Germany’s heroes have often been Europe’s enemies. (S. 38)

Folglich ist auch Hitler aus einer Zeit hervorgegangen, deren Verzerrungen sich am deutlichsten und unheilvollsten in Deutschland manifestieren – „the result of certain peculiarities and defects in the German national character.“ (S. 278) Dennoch wird ihm die Absicht und Kraft zugestanden, seine gesunden Fähigkeiten weiterzuentwickeln und dabei sich selbst und zugleich seinen Weg nach Europa zu finden: „All the Germans need to do is to find themselves – and they will find their way to Europe. They are not to deny but to fulfill their national character.“ (S. 301)

Solcher Optimismus fand damals noch beträchtlichen Rückhalt in der amerikanischen Bevölkerung, wie eine Meinungsumfrage des Jahres 1942 ergab: nahezu 75 % der Angesprochenen bezeichnete die NS-Führungselite, oft als „those lunatics,“ „maniacs“ oder „madmen“ und nicht die große Mehrheit des deutschen Volkes als ihren Gegner.¹³ Die Deutschen insgesamt galten eher als ein diszipliniertes und erfindungsreiches Arbeitsvolk und immer noch als das zu profunden Abstraktionen neigende Volk der „Denker und Dichter“, dem man eine gewisse Weltfremdheit und einfältigen Starrsinn, nicht aber die Neigung zu manisch-pathologischer Kriminalität nachsagen konnte. Allgemein kann ein Urteil als repräsentativ gelten, das ein Historiker in seiner [242] Besprechung von Franz Borkenau’s Analyse des Dritten Reiches *The New German Empire* (1939)¹⁴ folgendermaßen formulierte:

¹³ Ehrhard Bahr, „Die Kontroverse um ‘Das Andere Deutschland’,“ in *Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933*. Band 2: *New York*. Hrsg. von John M. Spalek und Joseph Strelka. Teil 2 (1989), S. 1493-1513; 1497.

¹⁴ Harmondsworth, G.B.: Penguin und New York: Viking, 1939.



Germans in the mass are doubtless more docile, more gullible, and more addicted to *Schwärmerei* than other Western peoples. But their present psychosis, like the Hohenzollern delirium, is less a product of mass perversity than of class insecurity. No cure is likely until Junkers, industrialists, and the neurotic *Kleinbürgertum* are alike excised from the German body politic.¹⁵

Dem entspricht, was sich eher suggestiv als explizit in einem Schlagwort ausspricht, das Sebastian Haffner als Titel für sein Deutschlandbuch wählte – Germany: Jekyll and Hyde.¹⁶ Diese Formel, die sich auf den alten Gegensatz von Geist und Macht reduzieren lässt, redet der Theorie einer durchgängig dualistischen, wenngleich dialektisch vermittelten Psycho- und Sozialstruktur das Wort, die im unausgeglichenen Schwanken zwischen gegensätzlichen Extremen sowie im unbewussten und daher zur Dämonie sich steigernden Kriminellen, das aus guter Absicht hervorging, die besondere Gefahr im Problem Deutschland zu erfassen glaubte. Von diesem Gegensatz her sollte eine klare Trennung historischer Prozesse nach eindeutigen moralischen Modalitäten als ungerecht entlarvt werden. Besonders auch sollte ein vertieftes Verständnis für die Psychologie individueller und gruppenspezifischer Konfrontationen als dynamischer Vorgänge, ja sogar für die Relevanz massenpsychologischer Faktoren gewonnen werden.

Dieser Absicht lief allerdings die in den Massenmedien, vor allem in der auf Sensationen spezialisierten Tagespresse und im Film praktizierte Routine zuwider, den Feind als pathologischen Exzentriker zu verlachen und ihn dadurch als leicht durchschaubare Abnormalität zu verharmlosen. Solches Bemühen, die groteske Gestalt des Führers und den ihm bis in die steife Automatik der Reaktionen unterwürfigen Hofstaat als klinischen Fall zu persiflieren, wiederholt die inzwischen allzu oft geübte Unterschätzung des Gegners. Sie konnte sich nun vor allem auf Hermann Rauschnings *Gespräche mit Hitler* (1940)¹⁷ berufen. Seine Berichte über Hitlers Schreikrämpfe und über sein monomanisch-bizarres Verhalten galten allgemein als authentisch und seine übrigen Mitteilungen als wahrheitsgetreue und autoritative Information. Es nimmt daher nicht wunder, dass Rauschning sich auch zu geschichtsphilosophisch drapierten Verallgemeinerungen seiner psychologischen Beobachtungen steigerte. So fragt er sich z.B. im Vorwort zu dem Buch des CG. Jung nahestehenden Kulturpsychologen Helten Godwin Baynes, *Germany possessed* (1941)¹⁸, ob der Nationalsozialismus nicht einfach die Schattenseite unserer gesamten Zivilisation ist und Hitler „the Symbol of the dark side of our civilizing experiment. He represents the flight from the tormenting tasks of civilisation, the grotesque and daemonic contradiction which runs through our life.“ (S. 13) In diesem Sinne erscheint auch für Baynes Deutschland

like a colossal somnambulist carrying out machine-like activities and overcoming every obstacle, as though compelled by an unconscious will. As an organism, therefore,

¹⁵ Frederick L. Schumann in *The Nation*, Ausgabe vom 21.X.1939, S. 446.

¹⁶ London: Secker & Warburg, 1940.

¹⁷ New York: Europa Verlag, 1940.

¹⁸ London: Cape, 1941.



Germany is behaving like a man possessed. (S. 104) [243]

Es ist daher die Tatsache zu akzeptieren, dass Deutschland sich in einen archaisch-mythischen Zustand zurückversetzt hat, was den Schluss nahelegt

that an unrecognized or latent criminality in the German unconscious finds in Hitler a kind of moral scapegoat. This pathological streak in the German character must be held responsible for the attempt to exalt the Führer into a divine being, superior to human laws. Feelings of guilt are avoided through the mystical transformation of the archcriminal into the god. (S. 104)

Damit stellt sich fast automatisch wieder der Verweis auf Robert Louis Stevensons Romanfigur von 1886 ein:

Either he will descend to a brutal, archaic level of behaviour, undergoing a complete alteration of personality, as in the case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde; or he will yield to a sand-throwing attempt to sanctify the criminal motive by attributing it to the will of God. (S. 109)

Die nationale Psyche schwankt folglich in radikaler Dissoziation zwischen friedlicher Introversion und explosiv militaristischer Extraversion, ohne dass diese Impulse klar von einander zu trennen sind. Normalerweise herrscht die introvertierte Idee über Deutschland, der in keinem anderen Land ein dermaßen hoher Wert zugesprochen wird. Aber

the spiritual exaltation and intoxication, to which the Germans are collectively prone, might be regarded as a kind of forced ideological extraversion; the manic phase of an idea which only a Creative introverted attitude would handle reasonably. (S. 150)

Solche und ähnliche Variationen über das Thema Innerlichkeit und Gewalt aus der Gedankenwelt einer an Jungs Archetypenlehre orientierten Theorie der Kultur erschienen insofern wenigstens diskutabel, als sie etwas verständlich zu machen vorgaben, was sich rationaler Ergründung zu entziehen schien. Versprach doch diese Form der existenzialisierten Menschheitspsychologie den Zugang zu einer Tiefendimension der Erkenntnis, die angeblich weit unter die Oberfläche individuellen Verhaltens zu geheimen Quellen des kollektiv Unbewussten und damit auch zu einer Schicht jenseits von Gut und Böse vorzudringen vermochte. Das schien auch die ganzheitliche Deutung einer historischen Erfahrung zu ermöglichen, die durch die Aktivierung bisher unvorstellbarer Dimensionen des Irrationalen und Widersprüchlichen gekennzeichnet ist. Vor allem schien eine derartige Pseudometaphysik die Mittel zu einer Deutung von großdimensionalen Erfahrungsmodellen zu besitzen, die sich untergründig und langfristig vorbereiten zu paradigmatischer Wiederkehr in plötzlichen Ausbrüchen. Das entband zugleich von der Analyse der historischen Spezifik sozialer Prozesse und förderte ihr Verständnis als quasi-sakrale oder wenigstens schicksalhafte Vorgänge.



Der Rekurs auf psychoanalytische Kategorien insgesamt brachte sich jedoch bald durch triviale Pauschalurteile von der Art „Hitler is not a person, but mental disease incarnate“¹⁹, er repräsentiere den Typ des ewigen „Ger-Maniac“²⁰ und alle Deutschen seien zu sterilisieren²¹, in Verruf. Das hinderte den amerikanischen Geheimdienst *Office of Strategie Services* jedoch nicht daran, [244] 1943 eine als „geheim“ klassifizierte Analyse Hitlers in Auftrag zu geben, die William C. Langer auf orthodoxe Freudianische Weise erstellte.²² Demgegenüber blieben Erkenntnisse z.B. Ernst Blochs über die Mythologie des Nationalsozialismus und über die Dialektik des Mythos als des historisch Überwundenen und als der Potenz des noch nicht Realisierten oder Kracauers Gedanken zur bürgerlichen Sehnsucht nach heroischem Lebenssinn unter den Zeitgenossen praktisch unbeachtet.²³ Den Ausweg aus der Misere schien eher ein Buch wie *Germany: to be or not to be?*²⁴ zu zeigen. Es lässt wohl die inzwischen zu einer Binsenwahrheit gewordene Dualität des „good Germany of great spiritual idealism and the bad Germany of expansion-hungry power politics“ (S. 61) weiterhin gelten, übernimmt auch das Modell Faust-Mephisto in seiner Jekyll-Hyde Variante zur Erklärung des „precarious or sometimes painful equilibrium among the volcanic forces“ genialer Persönlichkeiten und verweist auf die Gefahr, dass „the polarity of genius becomes almost Schizophrenie, and the character of a whole people becomes neurotic“ (S. 68). Dann führt es über den ideengeschichtlichen Verweis auf die Synthese der Prototypen Luther und Faust eine merkwürdige Verbindung von rebellischer Anarchie und fanatischer Ordnungsliebe (vgl. S. 69) als Voraussetzung für jene Entwicklung im 19. Jahrhundert an, die Deutschland zum „child of a marriage of Prussianism and romanticism“ (S. 70) machte. Diesem Kind eine „collective paranoia“, d.h. die Komplexe Megalomanie und Verfolgungswahn nachzusagen, scheint jedoch nur insofern berechtigt, als „every normal personality has a counterpart in some pathological type which develops by increasing its possibilities to an extreme.“ (S. 125) Zudem ließen sich Anzeichen für „shame and nausea about Nazi crimes but not disgust with their own history, no German self-hatred, no hatred of their own civilization“ bemerken (S. 126). Mithin ist das Problem Deutschland nicht auf psychologische Archetypen zurückzuführen, sondern auf den misslungenen Ausgleich „between the German spirit and the German State“ (S. 60) und auf „the German people’s lack of political and demoaeratie traditions“ (S. 97).

Damit halten sich die Autoren an die These von Helmut Plessner, der die Geschichte der deutschen Innerlichkeit als „Mangel der gesellschaftlichen Entwicklung“ interpretierte und

¹⁹ Emily O. Lorimer, *What the German needs*. London: Allen & Unwin, 1942, S. 84.

²⁰ Rolf Teil, *The eternal Ger-Maniac: Hitler and his Spiritual ancestors*. London: Allen & Unwin, 1942.

²¹ Theodore N. Kaufman, *Germany must perish*. Newark, NJ: Argyle Press, 1941, S. 104.

²² Diese Arbeit wurde 1972 veröffentlicht als *The Mind of Adolf Hitler*. New York: Basic Books; zu Hitler vgl. den Schlussteil 13: „Bösartige Aggression: Adolf Hitler, ein klinischer Fall von Nekrophilie“ in: Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruk-tivität*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch 7052, 1977, S. 415-486.

²³ Das lässt sich auch für Arbeiten des Exils zur Massenpsychologie von Wilhelm Reich (*Massenpsychologie des Faschismus*, 1933) über Arthur Rosenberg (*Der Faschismus als Massenbewegung*, 1934) zu Kurt Baschwitz (*Du und die Masse*, 1938) sagen. Zu Georges Batailles Studie *Le structure psychologique du Fascisme* (1933/34) vgl. den Hinweis von Hans-Martin Lohmann in dem von ihm hrsg. Band *Psychoanalyse und Nationalsozialismus. Beiträge zur Bearbeitung eines unbewältigten Themas*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 6780, 1984, S. 253-258.

²⁴ *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Zürich: Niehaus, 1935; als *Die verspätete Nation. Über die Verßhrbarkeit bürgerlichen Geistes* (1959).



schrrieb:

Die historischen Umstände, unter denen einmal Deutsche eine Vorstellung von sich als Nation zu gewinnen suchten, um endlich nachzuholen, was anderen Völkern vor ihnen gelungen war und sich als das politische Gestaltungsprinzip der Neuzeit erwiesen hatte, sind auf diese Weise bei ihnen zu dem Aggregat von Charaktereigenschaften des ewigen Deutschen verdichtet worden. Sie haben damit eine Projektion ins Volkspsychologische erfahren, von der es nicht mehr weit bis zur Rassenseele ist. (S. 22)

Dieser Projektion entspricht die ab 1943 immer häufiger zu beobachtende Neigung, den pathologischen Befund nazistischer Perversionen im nationalen Patienten Deutschland wiederzuerkennen. Das führte zum Postulat von der Kollektivschuld und von einer äußerst rigorosen Züchtigung des Schuldigen. Zugleich enthält die medizinisch-psychiatrische Metaphorik aber auch eine apologetische Tendenz, die Wilhelm Röpke in seinem Buch *Die deutsche Frage* (1945)²⁵ repräsentativ als die Überzeugung formulierte, dass „der [245] Nationalsozialismus eher der Ausdruck eines internationalen Zeitgeistes als derjenige eines nationalen Volksgeistes ist“ (S. 44). Er plädiert wohl mit „dem stärksten Nachdruck“ dafür, die Deutschen von „ihrer politischen, geistigen, wirtschaftlichen und sozialen Geschichte“ her zu verstehen und sieht „das Dritte Reich verwurzelt in der deutschen Geschichte“ als das „letzte katastrophale Ende jener verhängnisvollen Entwicklung ..., die mit der brutalen ‘Einigung’ Deutschlands durch Bismarck einsetzt.“ (S. 108) Aber schon die Lösung dieses Problems verlangt „die ungeheuerste psychotherapeutische Kur“, die „die Welt gesehen hat.“ (S. 110)²⁶ Und da „es sich um einen Patienten handelt, der mit einer höchst ansteckenden Krankheit behaftet ist“ (S. 88), der aber auch selbst angesteckt wurde, liegt der Schluss nahe, dass der Nationalsozialismus als „im Wesentlichen eine besondere Form des Totalitarismus“ Ideen „übernommen und mit deutscher Gründlichkeit verarbeitet hat, die keineswegs deutschen Ursprungs gewesen sind.“ (S. 42) Unter Berufung auf die These vom *L'ère des tyrannies* Ehe Halevys (1938) erscheinen die Deutschen eher als Opfer einer „mit grimmigem Ernst betriebene[n] und zur letzten und härtesten Konsequenz entwickeltet“ (S. 48) Übersteigerung des italienischen und, stärker noch, des russischen Beispiels.²⁷ Obwohl viele Bevölkerungsgruppen ihren Teil der Verantwortung für den Triumph der Nazis zu tragen haben, bleibe zu beachten, dass die Schuld der Deutschen die Schuld der Verführten sei, „nicht der Verführer, die Entehrung der Vergewaltigten, nicht die Ehrlosigkeit der Vergewaltigten.“ (S. 60)

Mit solchen Gedanken kommt Röpke gewissen Vorstellungen Thomas Manns sehr nahe,

²⁵ Erlenbach-Zürich: Rentsch, 1945; als *The Solution to the German Problem*. New York: Putnam's Sons, 1946.

²⁶ Ähnliche Vorschläge finden sich z.B. auch in den Schriften zur Zukunft Deutschlands, die der Theologe Karl Barth in den unmittelbaren Nachkriegsjahren erscheinen ließ. Vgl. dagegen auch Karl Jaspers *Die Schuldfrage* (1946).

²⁷ An dieser von Ernst Nolte in revidierter Form vorgetragenen These entzündete sich auch der sog. Historikerstreit des Jahres 1986. Vgl. dazu z.B. „Historikerstreit.“ *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München: Serie Piper 816, 1987.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

der in seiner berühmten Rede „Deutschland und die Deutschen“²⁸ davon sprach, dass den Deutschen ihre Rolle in der Weltgeschichte zum schuldlosen Unglück geraten sei und dass es nur ein Deutschland gebe,

dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug. Das böse Deutschland, das ist das fehlgegangene gute, das gute im Unglück, in Schuld und Untergang. (S. 333)

In den ersten feindseligen Reaktionen auf den Roman *Doktor Faustus* (1947) und in den Auseinandersetzungen um die Frage von Thomas Manns Rückkehr nach Deutschland erhitzte sich die kulturpolitische Diskussion noch einmal an solcher Metaphorik. Doch die totale Zerstörung der politisch-militärischen Regierung des Landes brachte trotz starker reaktionärer Verzögerungen ganz neue soziale Verpflichtungen und Gelegenheiten mit sich. Der größte Teil des hier beispielsweise referierten Schrifttums geriet schnell in die ihm gewiss auch gebührende Vergessenheit. Zur Markierung wenigstens des weiteren Umfelds und des peripheren Hinterlandes, gegen die sich sozialpsychologische Arbeiten wie z.B. die von Erich Fromm abheben, kann die hier vorgelegte Rekapitulation doch relevante Aspekte beitragen. Denn nicht nur durch das eigene (und hier immer mitzudenkende) Vorbild, sondern auch im kurzfristig populären Bodensatz seiner unbeabsichtigten Entstellungen und Reduktionen tritt kritische Intelligenz in die Öffentlichkeit. [249]

²⁸ Rede vom 29.V.1945 in der Library of Congress, Washington, D.C. in *Reden und Aufsätze II*. [Frankfurt:] Fischer, 1965, S. 313-335.



Ein Memorandum in eigener Sache

Erich Fromm an Martin Jay

Anfangs der 70er Jahre erschien die erste große Untersuchung zur Geschichte der Frankfurter Schule, Martin Jays bis heute Maßstäbe setzendes Werk *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston-Toronto 1973; einige Jahre später folgte die deutsche Ausgabe unter dem Titel *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Frankfurt 1976, zu der Horkheimer noch ein Vorwort beigesteuert hatte. Jays Darstellung stützt sich nicht nur auf bis dato Veröffentlichtes über und von Mitgliedern der Schule und des Instituts, sondern auf eine Fülle von Archivalien, Briefen, Selbstdarstellungen und Memoranden und auf zahlreiche Interviews, so z.B. mit Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse und anderen. Erich Fromm hatte er diejenigen Kapitel seines Manuskripts zur Stellungnahme übersandt, in denen dessen Rolle im Institut und sein Verhältnis zur Frankfurter Schule und ihren berühmten Repräsentanten thematisch waren. Fromm hat darauf in einem, wie er es selbst bezeichnet, ungewöhnlich ausführlichen *'Memorandum'* reagiert, eben dem Brief an Martin Jay vom 14. Mai 1971, den wir hier mit dessen freundlicher Genehmigung erstmals im Wortlaut veröffentlichen. Er umfasst im Typoskript 13 engzeilig beschriebene Seiten mit handschriftlich eingefügten Korrekturen, die für die Wiedergabe stillschweigend berücksichtigt worden sind. Dieser Brief ist ein Dokument von eigenem Rang, das in sich selber steht und keiner weiteren Kommentierung bedarf. Das Original ist im Besitz des Adressaten; die Durchschrift befindet sich im Tübinger Erich Fromm-Archiv.

Copyright with The Literary Estate of Erich Fromm, Tübingen. – M.K.

14th May, 1971

Mr. Martin Jay
75 Garfield St.
Cambridge, Mass. 02138

Dear Mr. Jay,

A few days ago your two chapters arrived intact, and I just finished reading them last night.



I was most interested in reading these chapters and am eager to read the rest, since they are a vivid description of the Institute with which I was connected for about ten years. I appreciate your giving me the opportunity to comment and shall try to restrict my comments either to facts regarding certain events, or to statements about my views when I think they are not reported quite correctly. Naturally I shall not try to comment on many other questions in which I take a somewhat different view from yours; in the first place I do not think I have any right to make suggestions in regard to your own text beyond the area of facts, and I also would be at a disadvantage in suggesting different interpretations; you have spoken with Horkheimer, Pollock, Löwenthal and Marcuse, if I am not mistaken, and they more or less share similar views with regard to all the questions in which I differ. I could not possibly attempt to convince you of the correctness of my position when your information comes so much from the opposite side. This is of course no criticism of your method of gathering information. I just happen to be the only person who since 1938 has remained in constant and sharp opposition to the views of the other members of the Institute, and as far as I am concerned, you certainly did not fail to get my opinions as much as I wanted to convey them.

Before I enter into specific points of a factual nature, there is only one general remark I should like to make, in case I did not make it already in our conversation. I believe that the work of the Institute was to a large extent a fiasco. Here was an institute which had {250} as its members some excellent minds of left-wing radical thought, mostly non-Communist thinking. It got out of Germany before Hitler and was one of the few, if not the only institute which saved its funds before the Nazis could confiscate them, and therefore it was financially free to pursue its work, first in Geneva and then in the United States. Yet what were its achievements? The only real scientific achievement is the volume on *Autorität und Familie* and a number of valuable papers in the *Zeitschrift*. But that is all, and I do not think that was enough, given the great possibilities the Institute had. In fact, I think it was relatively little. This does not mean to imply that the individual work of a number of its members more or less closely connected with the Institute has not been of value, but these authors would have pursued their work without the Institute also. At any rate, what I am referring to is that the Institute as a group did not realize more than one project – that of *Autorität und Familie*. It would be, of course, interesting to speculate on the reasons for this failure. I see them in certain limitations of the Director of the Institute, but I do not want to go into any personal problems.

In the following I shall comment point by point, in the sequence of the text, regardless of the greater or lesser relevance of the various points made:

Page 174, second paragraph: in the sentence talking about the circle which Fromm, along with Löwenthal formed around Rabbi Nobel which later formed the celebrated *Frankfurt Lehrhaus*, there is a factual error. Nobel had nothing to do with the *Frankfurt Lehrhaus*, and the circle around him consisted of people like myself who studied Talmud with him. The *Frankfurt Volkshochschule* was originally founded by the liberal Rabbi Georg Salzberger and myself. We then invited Dr. Franz Rosenzweig to become the leader of the *Volkshochschule*, which he transformed into the *Lehrhaus*. After this sentence you write that „although Fromm lost the



outward trappings of his orthodoxy the remnants of his faith remained with him in all his later work“. This could easily sound as if I continued my religious faith in God and only gave up my outward religious practice. This, however, would be incorrect. I gave up all theistic belief, but retained all attitude which I would describe as religious, if one does not imply by this belief in God. I would appreciate if you would avoid this misunderstanding. Maybe the simplest way would be to strike out the whole last sentence on this page.

Page 177. You write at the beginning of this page that I had left my „Freudianism and had abandoned the task of merging psychoanalysis and Marx in favor of a psychology he saw implicit almost entirely in Marx alone.“ This statement is really quite incorrect and I would appreciate very much if you would change it. I will try at least briefly to point out why it rests upon a misunderstanding which, incidentally, crops up at a number of {251} other places in your manuscript as far as my work is concerned. In the first place, I never left Freudianism, unless one identifies Freud with his libido theory. In my whole work, from the early 30's on to the manuscript I am writing now on the *Causes of Human Aggression* I have emphasized that I consider the basic achievement of Freud to be his concept of the unconscious, its manifestations in neurosis, dreams, etc., resistance, and his dynamic concept of character. These concepts have remained for me of basic importance in all my work, and to say that because I gave up the libido theory I gave up Freudianism is a very drastic statement only possible from the standpoint of orthodox Freudianism. At any rate, I never gave up psychoanalysis I have never wanted to found a school of my own. I was removed by the *International Psychoanalytic Association* from membership in this Association to which I had belonged, and I am still a member of the *Washington Psychoanalytic Association*, which is Freudian. I have always criticized the Freudian orthodoxy and the bureaucratic methods of the Freudian international organization, but my whole theoretical work is based on what I consider Freud's most important findings, with the exception of his meta-psychology. Briefly, on his clinical findings, rather than on his metapsychological findings. (This, incidentally, is the reverse of Marcuse's position, who bases his thinking on Freud entirely on Freud's meta-psychology and ignores completely his clinical findings, that is to say, the unconscious, character, resistance, etc.)

Closely related to this point is the fact that I never gave up merging psychoanalysis with Marx. I tried to do this not only in my early papers, but also in *Escape from Freedom*, in *The Forgotten Language*, in *The Sane Society* the Marxian viewpoint comes up; in *The Art of Loving*, in *Zen Buddhism and Psychoanalysis* also in *Sigmund Freud's Mission*, in *The Revolution of Hope*, and in my two latest books, *The Crisis of Psychoanalysis* and *Social Character in a Mexican Village* (with M. Maccoby). It is often the case that an author may express himself in one book or in one phrase in a way that somewhat overstates or overemphasizes a certain position, but I think in order to do the author justice one must take his total work, and I do not see how there can be any question about the fact that the main motive and aim of my work has been a synthesis of psychoanalytic and Marxian thought.

You write that I left this task „in favor of a psychology he saw implicit almost entirely in Marx alone. For a full statement of this view see *Marx's concept of Man*.“ I cannot possibly remember any such statement and I know there must be some kind of misunderstanding



which could be cleared up if you could send me the quote to which you refer.

Since I am writing about this whole theoretical point, I might add something that comes up later, namely the idea that in my characterology I have given up Freud, as it seems Adorno and later Marcuse have claimed. Their statement is based either on their lack of knowledge of Freud's characterology, or on their tendentious reading of my own writing. I have made it very clear in various places that my whole characterology is based on Freud's on the clinical level, particularly on the level of the dynamic concept of character as a system which channelizes human energy in the process of assimilation and socialization in such a way that the character becomes man's second nature. My only difference with Freud in the concept of character is the metapsychological explanation.

I was just reading on in your text on this page, where you quote my statement in *Beyond the Chains of Illusion* in which I place Marx above Freud as a figure of world historical significance. I still do, and still think that Marx had a more profound and more {252} far-reaching mind. But if you consider that I believe that Marx was one of the rare geniuses in the history of thought, this comparison does not imply that I think little of Freud, or that I give up the basis of psychoanalysis. I must admit though, that the whole sentence to which you refer was silly because it does not make much sense to compare one great man with another the way I did it.

Summing this up I would say that it would be more correct if you wrote instead of that I left my Freudianism, that I dropped important parts of Freud's theory, namely his libido theory and if you would strike out the sentence saying that I abandoned psychoanalysis in favor of psychology, etc.

On **page 182**, last sentence, there is a misunderstanding. I never abandoned the position that childhood experiences are exceedingly important, although I stressed polemically that the analyst must not get stuck in the study of childhood experiences, but turn his attention to the unconscious processes as they exist now. This position has simply been misinterpreted by Freudians as if I had turned to the recent and more superficial material. The recent material interests me only inasmuch as it reveals what goes on in the unconscious now, and not at all in its superficial contents.

Incidentally, your sentence itself is misunderstandable, because the words „the position which“ seem to refer to the concept that the family was the agent of society. I have never changed this position at all.

Page 184, fifth line from the bottom of the text. The word „ambivalence“ is perhaps a typing error. I assume it should read „independence“, because I don't remember ever having connected ambivalence with the genital character.

Page 185. The sentence „In later years, however, Fromm's views became more sexually conservative“ is not correct. I never doubted that sexuality itself can have a liberating function. I only thought that Reich's conclusion that the sexual revolution would lead to the political revolution was wrong, based on his confusion between Nazi and conservative morality. I thought this not many years later, but at the time when he published his views.

I should like to say something about the second paragraph on this same page, about the discussion of my concept of character in my early paper on *Psychoanalytic Characterology*. It



may seem that I make too much fuss about this point, but you must consider that I consider my concept of the social character the most important contribution I have made to the field of social psychology, and hence would be happy if it were presented somewhat more clearly than you did on this page.

While it is true that I use the Freudian character concept in terms of the libido theory, the essential point in this paper is the assumption that the common practice of life molds a common core of character traits. Although I did not use the words „social character“ in this early paper, the concept is there and expressed in the words „libidinöse Struktur der Gesellschaft“. The whole last part of the paper shows implicitly what I have expressed later explicitly, that every society creates those character traits it needs for its own functioning. In other words, that the social character is the form in which the society molds human energy to serve as one of the productive forces in the social process. I would appreciate if you could clarify this somewhat, especially considering the last sentence of the first paragraph on **page 186**, which could give the impression that my basic position in the question of social character changed very much from the early paper to *Escape from Freedom*. It has really not changed at all in terms of the clinical picture of the anal character, only in terms of the meta-psychological interpretation of erogenous zones. {253}

Page 186, second paragraph, line 4. Bachofen was not an anthropologist, but a professor of law at the University of Basel who came to study Latin and Greek sources as a hobby, rather than as being directly related to his profession.

When you write at the beginning of this paragraph „The change was due partly to his clinical observations“ and then write about the influence of Bachofen, I should like to comment that the change was based almost exclusively on my clinical observation. I was very much impressed by Bachofen, but I read him in the early 20's, long before I even started my training in Berlin, and I changed my orthodox views in the 30's, after about ten years of clinical experience.

Page 187 where you mention in the second paragraph Briffault, I should like to say that he was an Englishman and hence the words „in America“ do not seem to be correct. I don't think his books were ever even published in America, but only in England.

Page 190, line 3 from the top. The word „pity“ is not very good; it should read „compassion“.

Page 195, second paragraph; you talk about the „client-centered therapy“ of Groddeck and Ferenczi. I think this leads to misunderstandings. Client-centered therapy has something to do with Carl Rogers' system, and neither Groddeck nor Ferenczi can be related to it. I think what could be said is that they had a very direct concern and human attitude toward the patient, rather than that of the impersonal observer in Freud's method. I do not know any fact about their attitude toward payment, although I would not doubt that they would have waived payment in appropriate cases.

The expression „happiness-directed therapy“ does not seem to me to be very happy, not only because the word „happiness-directed“ does not sound too good, but also because it does not really quite refer to the most essential point. It would be better to say their goal was the full aliveness, the full capacity to love, rather than adaptation.



In the last line of this paragraph you would better say „who had described him as having become psychotic at the end of his life.“

Page 196. As far as Groddeck is concerned it might interest the reader if you added to the end of the first paragraph „only to be completely disappointed later on when Hitler had come to power. He expressed his critique so bluntly that his friends believed him to be in danger of being arrested.“

Page 196, second paragraph, line 8. I think it would be more correct to say that „he devoted himself more extensively to his own writing program and the continuation of his clinical work“.

Page 197, last paragraph. I am sorry that you write „Fromm also continued his denigration of the importance of sexuality“. This is a very ambiguous statement. As the reader would take it this would imply that I denigrated sexuality in terms of genital sexuality, but what I did was only to criticize Freud's libido theory in terms of the assumption that all character traits are rooted in pre-genital libido stages. When you write at the end of this page and the beginning of the next that I „explicitly repudiated“ my own work in the „*Christusdogma*“ and the libidinal oriented character typology of 1932 I must refer to my previous remarks. The character typology, as I have explained very much in detail in *Man for Himself*, is in clinical terms the same as Freud's. It is only a matter of a different interpretation. I have indicated in the English translation of the old German papers, in *The Crisis of Psychoanalysis*, that it makes little difference for the main point of the *Christusdogma* or of the social character whether one accepts or does not accept the libido theory as the basis of the character structure. This may be, {254} perhaps, difficult to understand if one thinks mainly in somewhat abstract terms of the libido theory, and unfortunately the discussion has often taken this turn. But however you think about it it would not be correct to say that I explicitly repudiated my own work, because what I repudiated, at most, was one element in it, the libido theory.

Page 200. In the middle of the second paragraph you write that in *Escape from Freedom* I came to see the problem of change in moralistic terms. My critics, especially people like Adorno and Marcuse, have accused me of being moralistic so often that I may have become sensitive to this statement. The essential point of *Escape from Freedom* is to show the socio-economic conditions which determine man's difficulty in achieving freedom. In *The Sane Society* I continued the same topic. I have always upheld the same point that man's capacity for freedom, for love, etc., depends almost entirely on the given socio-economic conditions, and that only exceptionally can one find, as I pointed out in *The Art of Loving*, that there is love in a society whose principle is the very opposite. If one calls my position a moralistic one, it would certainly seem to most people that I think that by good-will and preaching this transformation can be achieved, while my position has always remained the socialist one that this is not so. When you go on to quote *Man for Himself*, it seems to strengthen the case for the first statement, but to write about neurosis as a moral problem in the context you mention and my appreciation of the spiritual teachings of the East is very different from an alleged opinion that I see the change in optimistic and moralistic terms.

Page 203, first line. I think the words „Patriarchal type“ should better be changed to



„representative of patriarchal thinking“.

Page 204. I just want to say that I was interested to read about Löwenthal's letter to Horkheimer and the statement that „under no condition would he like to reveal our basic theory about the role of psychology“. This sentence gives a real clue to the spirit in which the Institute had developed more and more: Its secretiveness and lack of frankness. I think aside from an institute under a dictatorship, one would rarely find such a statement, and in addition the need for Löwenthal to get Horkheimer's approval, or in fact, direction, for whatever he would have to say to Dr. Kris.

Actually this might be the point to make clear a fact. In the first years of the Institute, while it was in Frankfurt and Geneva, Horkheimer had no objection to my critique of Freud, which began slowly long before I left the Institute. It was only in the years after the Institute had been for some time in New York, and maybe since I began to write *Escape from Freedom*, that Horkheimer changed his opinion, became a defender of orthodox Freudianism, and considered Freud as a true revolutionary because of his materialistic attitude towards sex. A strange thing for Horkheimer to do incidentally, because it is pretty obvious that Freud's attitude toward sex corresponded to the bourgeois materialism of the 19th century which was so sharply criticized by Marx. I remember that Horkheimer was also on very friendly terms with Horner in the first years of his stay in New York, and did not then defend orthodox Freudianism. It was only later that he made this change and it is too personal a problem to speculate why he did so. I assume partly this had to do with the influence of Adorno, whom from the very beginning of his appearance in New York I criticized very sharply. Considering the whole situation of the Institute it is not surprising that when Horkheimer made this change, Löwenthal and Pollock did the same. Adorno was in this respect probably not influenced by Horkheimer, but rather the other way around.

Page 213. I was very interested to read about Adorno's article, which I had never {255} read. There is some insight to be gained from the violent and nasty way of his critique of me. In spite of my break with the Institute I never attacked anyone in such terms, and my first sharp critique was in my answer to Marcuse's attack in *Dissent*. If Marcuse fully believed what he wrote in this discussion about my view-point, he would hardly have asked me to write a review of *One-Dimensional Man* for the New York Times, as being almost the only one who would understand him.

Page 217, third line from the bottom. For reasons mentioned above the statement that I „had basically abandoned Freud“ seems to me not an adequate representation of my position, and again understandable only from the standpoint of orthodox psychoanalysis.

Page 219, eighth line from the bottom. Again I refer to what I said before about the term „client-centered, happiness-oriented therapy“.

Page 227, second paragraph. When you write that my rebuttal „did not have the same success as Marcuse's end of the debate“ I find this a peculiar statement. In the first place, what is the success in a debate? And in this case you base your statement on Löwenthal's and Robinson's statements. Considering that Löwenthal's view is a partisan one in this matter, this is not a very good basis for your statement. Actually, if you came to the conclusion that you fired my answer is feeble you have every right to say so, but that is quite different from the



reaction of a few people whom you quote as a basis for the statement.

Page 229. I am afraid that in the last few lines you misunderstand something. What I write in *Escape from Freedom* about „the drive for life and the drive for destruction“ is that they are in reverse interdependence; that means, they are opposites. While Marcuse’s position is that in the last analysis they are identical. I consider Marcuse’s view based on a complete misunderstanding of Freud, but what matters here is that it is certainly the opposite of my own view which you quote.

Page 239 ff. There are a number of points in which your statements about the empirical study on workers are not quite correct. In the first place your statement that I was the „initial“ director sounds as if there had been another director later. The project had been abandoned, in fact, before my leaving the Institute. The work of Anna Hartock (and the others mentioned) was done while I was directing the study.

I was not aware of Levenstein’s having been the first to use an interpretive questionnaire, and I hope I can some time see the work of his student. See P.S.

As to the publication of the study, I want to say that my departure from the Institute was not a major reason for its non-publication. On the contrary, the unwillingness of Horkheimer to publish it was one of the many conflicts which led to my departure. Pollack’s suggestion that it was not published because too many of the questionnaires were lost in the flight from Germany must be due to a fault in his memory. To the best of my knowledge no questionnaires were ever lost, and actually the 700 questionnaires which were analyzed were all that we got from the 3000 we sent out. (This was not a bad proportion, as things stood then in Germany).

In your footnote on **page 246** where you quote Marcuse’s statement about rational and irrational authority, this is, of course, a distinction I made already in the psychological paper in *Autorität und Familie*.

Incidentally the statement of Horkheimer you quote on **page 271-272**, that these empirical investigations had largely the character of an experiment, was his own view, and never my own. Actually Horkheimer participated very little in this study and did not have much interest in it. {256}

Page 273. When you write about *The Authoritarian Personality* by Adorno et al, it should perhaps be mentioned that while it continued the study of the authoritarian character which the original study had started, it gave very little credit to it and this, perhaps, correctly so, because its basic methods and categories were quite different from those used in the original study, and had hardly anything to do with psychoanalysis and psychoanalytic interpretation of the answers, which the original study had employed. Incidentally, I will send you by separate mail a study of a Mexican village in which Maccoby and I have used the same method used in the Frankfurt study, for the study of the character of Mexican peasants.

Page 274. Where you write about my methodological conclusions, it should be said that they refer only to the workers’ investigation, and not to „all this unfinished and incomplete empirical work.“

I think that covers everything I wanted to say by way of correction and suggestions. If I were not impressed with the general objectivity of your history of the Institute and with the



excellent theoretical level on which the manuscript is written, I would not have spent these hours in writing this long memorandum, nor would I expect you to be interested in reading it, and less in possibly making some of the changes I have asked for. But it is precisely because of the respect I have for your work that I felt encouraged to make some suggestions, part of which would do more justice to my own point of view, and part of which would at any rate improve your text. I hope that you will take these suggestions in the spirit in which they are given, even if they may sound sometimes overly concerned with details of my own work. But I am sure you will also understand that having been so much attacked, and as I see it, misinterpreted, – precisely by the other members of the Institute – and having hardly ever defended myself against these attacks, I would like very much that a good book on the history of the Institute would be as correct as possible in the presentation of my own views.

I expect to stay here until May 29 (I had to postpone my departure for two weeks) and to be in New York from about June 3 to 15. My address is 180 Riverside Drive, New York 10024, N.Y., telephone SC 4-7382. If you have any question I would be, naturally, glad to respond.

With best wishes and regards,

Sincerely yours,

Erich Fromm

P.S.

Perhaps I would make clear what the nature of this interpretive questionnaire is. First of all the answers were taken down verbatim, and secondly they were looked at in the way a psychoanalyst would listen to the associations of a patient. That is to say, to find out what the underlying and not intended meaning of the answer is, rather than the manifest and intended meaning. This means that the method applied in the questionnaire is a psychoanalytic one, not only in terms of the psychoanalytic character concept employed, but with regard to the method by which the basic data are obtained: the analytic interpretation of the spontaneous answers. Clearly, the main emphasis here was the analysis of the meaning of special words and of the way of expressing oneself. This is indicated in *Autorität und Familie*, page 249, and described at greater length in *Social Character in a Mexican Village*.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Die Herausgeber und Autoren

Bierhoff, Burkhard: Dipl.-Paed. Dr. paed., Privatdozent, Universität Dortmund

Bonß, Wolfgang: Dipl.Soz., Dr.sc.pol., wiss. Mitarbeiter am Hamburger Institut für Sozialforschung

Bronner, Stephen Eric: Ph.D., Professor für politische Wissenschaften, Rutgers University, New Brunswick

Burston, Danie: Ph.D., Ph.D., Postdoctoral Fellow, Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, York University, Toronto

Erős Ferenc: Ph.D., Ass. Professor für Sozialpsychologie, Universität Budapest, Mitglied d. Psychologischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften

Funk, Rainer: Dr.theol., Psychoanalytiker, Verwalter des wissenschaftlichen Fromm-Nachlasses und Leiter des Tübinger Erich Fromm-Archiv

Görlich, Bernard: Dr.phil., Akad. Rat an der WISO-Fakultät (Lehrstuhl Psychologie) der Universität Augsburg

Jay, Martin: Prof. Dr., Professor of History, University of California, Berkeley

Johach, Helmut: Dr.phil., Therapeut, Lehrbeauftragter f. Philosophie an der Evangel. Stiftungsfachhochschule Nürnberg

Kellner, Douglas: Ph.D., Professor für Philosophie, University of Texas at Austin

Kessler, Michael: Dr. theol., Direktor, Institut für Fort- und Weiterbildung Diözese Rottenburg-Stuttgart

Klein-Landskron, Erich: Dr.phil., Studienrat, Integrierte Gesamtschule Stierstadt

Marcus, Judith: Ph.D., Prof. f. Literaturwissenschaft, New York

Mieth, Dietmar: Dr. theol., Prof. für Theologische Ethik, Universität Tübingen

van Reijen, Willem L.: Dr. phil., Prof. für Sozialphilosophie und Politische Philosophie, Rijksuniversiteit Utrecht

Tarr, Zoltan: Ph.D., Prof., Senior Lecturer in History, Rutgers University, New Brunswick

Wehr, Helmut: Dr. phil., Beratungslehrer u. Lehrbeauftragter an der Universität Heidelberg, Vorstandsmitglied d. Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft

Winkler, Michael: Ph.D., Professor of German, Rice University, Houston, Texas



Namenregister

Unberücksichtigt bleiben fiktive Personen und literarische Figuren.

Kursive Zahlen markieren den Umfang der Beiträge von *Autoren* dieses Bandes.

- Adler, A. 66
Adorno, G. 159
Adorno, Th.W. 7, 20, 25, 26, 27, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 45, 46, 55, 73, 75, 87, 90, 91, 94, 96, 98, 99, 102, 103, 105f., 107, 108, 109, 127, 128, 129, 130, 147, 148, 149, 153, 158, 159, 163, 178, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 211, 213, 214, 215, 220, 235, 246, 251, 253, 254f., 256
Aquín, Th.v. 123
Aristoteles, 46, 123
Arnason, J.P. 224, 235
Arnold, H.L. 235
Augustinus, A. 131
Aurel, Marc 55
Ba`al Sem Tov, M. 53
Bachmann, A. 104, 109
Bachofen, J.J. 38, 114, 115, 116, 117, 120, 122, 123, 124, 128, 129, 172, 253
Bacon, F. 139
Baeck, L. 218
Bahr, E. 247
Bakunin, M. 53
Barnes, H.E. 56
Barth, K. 247
Baschwitz, K. 247
Bataille, G. 247
Baudrillard, J. 128, 130
Baumann, J.K. 94, 108
Baumgartner, H.M. 195
Baynes, H.G. 247
Bebel, A. 114
Bell, D. 51
Benhabib, S. 126, 129
Benjamin, J. 127, 129
Benjamin, W. 9, 50, 87, 96, 102, 104, 108, 28, 129, 132, 152-156, 159, 160, 198, 202, 207, 212, 214
Bernfeld, S. 25, 38, 55, 128
Best, St. 128, 129
Bierhoff, B. 8, 12-22, 208
Bismarck, O.v. 245
Bloch, E. 25, 38, 50, 80, 87, 96, 108, 131, 132, 137, 145, 152, 156, 157, 158, 244
Böhme, G. 208
Böhme, H. 208
Böhme, J. 213
Bonß, W. 8, 23-39, 89, 108, 208
Borkenau, F. 242
Bovenschen, S. 236
Brecht, B. 151
Breuer, St. 222, 235
Brick, B. 111
Brickner, R.M. 239, 246
Briffault, R. 168, 179, 253
Brach, H. 10, 246
Bronner, St.E. 9, 41-59, 111
Brunkhorst, H. 221, 222, 235
Brunswick, E. 38
Buber, M. 52, 53, 58, 214, 215, 217, 220
Burston, D. 9, 62-68, 111, 128, 129
Cahnman, W. 213
Canetti, E. 246
Capra, F. 100, 108
Chaplin, Ch. 42
Chasseguet-Smirgel, J. 79
Chodorow, N. 114, 129
Claussen, D. 233, 235



- Cohen, H. 55, 212
Cornelius, H. 91
Cornell, D. 126, 129
Coster, L. 47
- Dahmer, H. 29, 38, 39, 222, 235
Daniel, C. 228, 235
de Man, H. 70
Deleuze, G. 79, 128
Derrida, J. 126
Descartes, R. 96, 100
Dubiel, H. 109, 208
Durkheim, E. 37
- Eichendorff, J.v. 10
Elias, N. 239, 246
Engels, F. 114
Erikson, E.H. 73, 182, 194, 196
Erös, F. 9, 69-73
- Fanon, F. 52
Fenichel, O. 25, 39, 246
Ferenczi, S. 72, 178, 253
Feuerbach, L. 54, 90, 103, 133, 207
Flaubert, G. 56
Flego, G. 222, 224, 225, 235
Flowerman, S. 38
Foucault, M. 126
Frank, J. 217
Frank, M. 208
Franklin, B. 114
Fräser, N. 126, 127, 129
Freemann, A. 129
Frenkel-Brunswick, E.
Freud, S. 9, 12, 24, 26, 27, 28, 36, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 46, 56, 57, 61-68, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 102, 103, 105, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 122, 125, 128, 133, 134, 136, 157, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 186, 187, 194, 196, 201, 205, 208, 211, 218, 220, 221, 224, 225, 226, 233, 234, 235, 236, 241, 244, 250, 251, 252, 253, 254, 255
- Friedenberg, E. 42, 55
Friesenhahn, G. 221, 236
Fromm-Reichmann, F. 55, 128
Fulbright, J.W. 91
Funk, R. 8, 10, 22, 55, 56, 57, 59, 78, 79, 91, 108, 111, 128, 129, 130, 179, 195, 196, 198, 199, 208, 217, 220, 227, 229, 230, 233, 234, 235
- Galbraith, J.K. 54
GammJ. 221, 236
Gente, H.P. 38, 39
Gente, J.-P. 236
Goldoni, C. 10
Goodman, P. 52
Görlich, B. 9, 75-85, 111, 222, 224, 225, 226, 232, 234, 236
Griffin, L.M. 57
Groddeck, G. 253
Grossmann, H. 94, 108, 214
Guattari, F. 79, 128
Gumnior, H. 109, 144, 158
Gurland, H. 128, 214
- Habermas, J. 9, 39, 57, 73, 80, 87, 90, 96, 99, 100, 108, 109, 126, 127, 132, 147-152, 153, 158, 159, 194, 196, 198, 200, 201, 202, 208, 213, 221, 223, 224, 236
Haecker, Th. 143, 157, 158
Haffner, S. 242
Halevy, E. 245
Harrmann, H. 36, 39
Hartock, A. 255
Haselberg, P.v. 214
Hayden, T. 49
Hegel, G.W.F. 23, 103, 124, 128, 148, 172, 173, 176, 178, 203, 212, 213, 219
Heidegger, M. 198, 222



- Heinrich, HJ. 128, 130
Heller, A. 80, 229
Hernandez, J. 221, 236
Hersche, O. 109
Hitler, A. 42, 47, 153, 164, 201, 218, 238,
240, 241, 242, 243, 244, 246, 247,
250, 253
Hobbes, Th. 23
Hoffman, D. 52
Hoffmann-Korth, R. 111
Holderegger, A. 181
Hölderlin, F. 213
Honneth, A. 39, 55, 56, 57, 89, 108, 208
Horkheimer, M. 9, 20, 21, 22, 23, 26, 27,
28, 29, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43,
45, 46, 47, 50, 53, 54, 55, 56, 59, 71,
73, 75, 76, 77, 78, 87, 89, 90, 91, 94,
96, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 107,
109, 117, 127, 130, 132, 142-147, 149,
151, 157, 158, 161-180, 198, 201, 202,
208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218,
219, 220, 222, 235, 246, 249, 250,
254, 255
Horney, K. 41, 43, 72, 128, 254
Horowitz, J. 215
Howe, I. 47
Hughes, H.St. 47
Hughes, M.M. 129
Hüll, R.F.C. 58
Imbach, R. 181
Jacobsen, J. 48
Jacobsen, Ph. 48
Jacoby, R. 47, 57, 71, 128, 130
Jasper, W. 246
Jaspers, K. 247
Jastrow, J. 246
Jay, M. 8, 31, 39, 56, 57, 59, 62, 68, 88,
109, 128, 130, 236, 249-256
Jesus Christus 182, 183 *Johach, H.* 9, 87-
109
Jonas, H. 101, 109
Jung, CG. 65, 66, 68, 104, 105, 242, 243
Kaesler, D. 211
Kafka, F. 47, 55
Kahler, E. 246, 247
Kahn, H. 48
Kaiser, G. 155, 159, 160
Kallen, H.M. 237
Kamper, D. 208
Kant, I. 23, 33, 78, 100, 138, 143, 199,
200, 203, 204
KatzJ. 214, 220
Kaufman, Th.N. 247
Kautsky, B. 109
Keckeisen, W. 21, 22
Kellner, D. 9, 56, 111-130,
Kennedy, P. 49
Kessler, M. 7, 9, 10, 131-160, 250, 255
Keynes, J.M. 94
King, M.L. 50
Kinsey, A.Ch. 84
Kirchheimer, O. 90
Kissinger, H. 48
Klee, P. 153
Klein-Landskron, E. 9, 79, 161-180, 232,
236
Kleinschmidt, E. 247
Knapp, P. 220
Koch, G. 221, 222, 235
Kohlberg, L. 194, 196
Kohn, H. 240
Kolakowski, L. 57
König, R. 211, 219
Korsch, K. 44, 45, 50
Kracauer, S. 10, 55, 150, 152, 159, 244,
246
Krappmann, L. 196
Krause, L. 215
Kris, E. 246, 254
Kubrick, St. 48
Kürnberger, F. 7
Lamarck, J.B. 83



- Landauer, G. 53
Landis, B. 59
Langer, W.C. 244
Lazarsfeld, P.F. 24, 39
Leithäuser, Th. 37, 39
Lenin, W.I. 50, 53
Lens, S. 47
Levenstein 255
Levin, Th.Y. 159
Levinson, D. 38
Locke, J. 23
Lohmann, H.-M. 247
Lorenzer, A. 75, 80, 81, 84, 236 246
Lorimer, E.O. 247
Löwenthal, L. 55, 90, 91, 109, 117, 214, 215, 249, 250, 254, 255
Lübbe, H. 148
Ludwig, E. 240
Luhmann, N. 108
Lukács, G. 44, 45, 50, 57, 71, 217, 220
Luther, M. 183, 244
Lutz-Bachmann, M. 158
Lyotard, J.F. 126, 128, 198, 199, 203, 204, 205, 206, 207, 208
- Maccoby, M. 14, 22, 35, 39, 196, 232, 251, 256
Machiavelli, N. 165
Maier, J.B. 212, 213, 219
Mailer, N. 47
Mandelbaum, K. 94, 109
Mann, E. 240, 241
Mann, H. 246
Mann, K. 240, 241
Mann, Th. 220, 245
Mannheim, K. 220
Mao Tse-tung 49
Marcus, J. 9, 211-220
Marcuse, H. 7, 9, 10, 12, 17, 28, 35, 37, 39, 41, 43, 45, 46, 49, 52, 55, 56, 57, 61-68, 73, 75, 76, 84, 85, 87, 90, 91, 93, 94, 98, 99, 100, 102, 109, 117, 127, 128, 130, 170, 176, 198, 214, 218, 221-236, 249, 251, 253, 254, 255
Marcuse, L. 81
Marotzki, S. 209
Marx, K. 23, 24, 26, 32, 33, 42, 45, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 73, 77, 81, 88, 90, 93, 96, 97, 99, 102, 103, 108, 109, 112, 113, 126, 128, 133, 147, 157, 166, 178, 179, 186, 196, 201, 207, 208, 216, 218, 219, 220, 221, 224, 227, 228, 234, 235, 250, 251, 252, 254
Matthes, J. 105, 109
Mayer, H. 7, 39, 158
Mazlish, B. 56
McCarthy, E. 49, 91
McCarthy, J. 47, 48
Meadows, D.u.D. 97, 109
Meister Eckhart 190, 196
Mendel, G. 225, 236
Mesarovic, M. 97, 109
Meyer, G. 94, 109
Mieth, D. 9, 181-196
Miguel, R.S. de 181
Milling, E. 109
Mills, C.W. 38, 39
Mills, P. 122, 127, 128, 130
Mitscherlich, A. 73, 246
Mitscherlich, M. 246
Montaigne, M. de 163
Moore, B. 236
Moritz, K.Ph. 197
Mumford, L. 123
Musil, R. 195
Muste, A.J. 47
- Nabokov, V. 55
Nagl, L. 208
Napoleon I. 207
Narr, G. 10
Neumann, F. 90
Nietzsche, F. 45
Nixon, R. 91



- Nobel, N. 91
Nobel, N.A. 55, 215, 250
Nolte, E. 247
O'Neill, R.B. 56
Otten, K. 246
- Pachter, H. 49, 57
Parsons, T. 37, 38, 39
Paulus 182
Pestel, E. 97, 109
Piaget, J. 182, 194, 196
Pinto de Oliveira, C.J. 181
Piaton 123
Plessner, H. 244, 247
Podszus, F. 159
Polanyi, M. 220
Politzer, G. 82
Pollock, F. 90, 91, 94, 95, 109, 145, 158, 214, 249, 254, 255
- Rabbi Hillel 54
Rabinkow, S. 215, 217
Raulet, G. 208
Rauschnig, H. 242
Reagan, R. 48
Reese-Schäfer, W. 208
Reich, W. 9, 25, 28, 39, 45, 55, 56, 69-73, 128, 247, 252
Reif, A. 228, 229, 236
Reijen, W.L. van 9, 89, 91, 109, 197-209
Reik, Th. 165, 166
Rickert, J. 128, 130
Ritter, G. 240
Robespierre, M. de 207
Robinson, P. 255
Röpke, W. 244, 245, 247
Rogers, C. 253
Rohrmoser, G. 89, 109
Rolland, R. 85
Rorty, R. 126
Rosenberg, A. 247
Rosenzweig, F. 55, 214, 215, 216, 250
- Roth, J. 10
Rousseau, J.J. 54
Russell, B. 238
- Sachs, N. 10
Salzberger, G. 215, 250
Salzinger, H. 160
Sandkühler, HJ. 39
Sanford, R.N. 38
Sartre, J.-P. 56
Schaar, J. 55, 58, 59
Schaeffer, N. 104, 109
Schaeffler, R. 158
Schaff, A. 81
Schelling, F.W.J. 151, 213
Schelsky, H. 89, 109
Schindler, N. 26, 39
Schleiermacher, F.D.E. 135
Schmid-Noerr, G. 89, 91, 109, 158, 179
Schmidt, A. 109, 158, 179, 236
Schmied-Kowarzik, W.D. 220, 222, 224, 225, 235
Scholem, G. 91, 153, 159, 211, 212, 213, 217, 219
Schopenhauer, A. 54, 77, 102
Schröter, M. 246
Schultz, H.J. 235
Schumacher, E.F. 97, 109
Schuman, F.L. 240, 247
Schwarzschild, L. 240
Schweppenhäuser, H. 129
Shils, E. 37, 38, 39
Siebert, R.J. 59
Simmel, G. 76, 220, 246
Simon, E. 55, 215
Smith, A. 23
Sombart, W. 29, 114
Sophokles 124
Souchy, A. 53, 59
Spalek, J.M. 247
Speck, J. 22
Spinoza, B. de 234
Stalin, J. 47, 49, 153, 201, 207, 246



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

-
- Steinberg, I. 55
Steiner, R. 105
Stern, F. 247
Stevenson, R.L. 242, 243
Strelka, J. 247
Stubenrauch, H. 221
Sullivan, H.St. 41, 43, 72
Sünker, H. 209
- Tarr.Z. 9, 211-220* Tauber, E.S. 59 Tauler, J. 196
Teilhard de Chardin, P. 104 Teil, R. 247
Tiedemann, R. 129, 159 Tillich, P. 91, 147
Trotzki, L. 91
- Undset, S. 238
Unselde, S. 159
- Valentin, V. 240
Veblen, Th. 220
Vergin, F. 164, 179, 180
Vetter, H. 208
Viereck, P. 247
Vogelweide, W.v.d. 241
- Volmerg, B. 37, 39
- Watts, A. 104
Weber, A. 42
Weber, M. 29, 37, 52, 99, 183, 200, 201, 220
Wehr, H. 10, 198, 209, 220, 222-236
Weiß, H. 30
Wellmer, A. 198
Whitebook, J. 38, 39
Whitehead, A.N. 41
Wiggershaus, R. 7, 55, 91, 109, 222, 236
Winkler, M. 10, 237-247
Wittfogel, K.A. 89
Wolff, R.P. 236
- Xirau, R. 59, 208
- Zahn, E. 109
Ziehe, Th. 221, 236
Zilboorg, G. 238
Zimmermann, K.v. 68
Zwi, S. 217