

Thomas M. Gross

Der Mensch zwischen Wachstum und Verfall

**Beiträge zu Erich Fromms humanistischer
Charakterlehre**

Humanismus & Gesellschaft Bd. 2

Lit

HUMANISMUS & GESELLSCHAFT

**Forschungen zum Werk
Erich Fromms**

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

Groß, Thomas M.:
Der Mensch zwischen Wachstum und Verfall : Beiträge
zu Erich Fromms humanistischer Charakterlehre /
Thomas M. Groß. – Münster; Hamburg : Lit, 1992
(Humanismus & Gesellschaft ; Bd. 2)
Zugl.: Gießen, Univ., Diss., 1991
ISBN 3-89473-193-1

NE: GT

© Lit Verlag

Dieckstr. 56 4400 Münster 0 251 / 23 50 91
Hallerplatz 5 2000 Hamburg 13 0 40 / 446 446

„Ich bin, doch ich habe mich nicht,
darum werden wir erst.“

Ernst Bloch



Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	
2. Geistige und biographische Wurzeln Frommschen Denkens	
2.1. Die jüdische Tradition	5
2.2. Psychoanalytische Erfahrungen	8
2.3. Die Auseinandersetzung mit Sullivan	11
3. Fromms Sozialpsychologische Methode	
3.1. Methodische Unterschiede von Soziologie und Psychoanalyse	19
3.2. Methodische Gemeinsamkeiten von Soziologie und Psychoanalyse	20
3.3. Die sozialpsychologische Auseinandersetzung mit Freud	24
3.4. Abgrenzung Individualpsychologie – Sozialpsychologie	26
3.5. Fromms Sozialpsychologie in ihrer Bedeutung für den historischen Materialismus	32
3.6. Der Begriff „Gesellschafts-Charakter“	39
4. Grundbegriffe der Anthropologie Erich Fromms	
4.1. Der Gegenstand wissenschaftlicher Anthropologie	45
4.2. Das Modell der energetischen Strukturierung	47
4.3. Das Modell der Instinktsubstitution	50
4.4. Existentielle und historische Dichotomien	53
4.5. Die existentiellen Bedürfnisse des Menschen	55
4.5.1 Das Bedürfnis nach Bezogenheit	57
4.5.2 Das Bedürfnis nach Transzendenz	58
4.5.3 Das Bedürfnis nach Verwurzelung	59
4.5.4 Das Bedürfnis nach Identitätserleben	61
4.5.5 Das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe	63
4.5.6 Das Bedürfnis nach Erregung und Stimulation	66



5. Grundbegriffe der Charakterologie Fromms			
5.1. Der Charakterbegriff	69		
5.1.1 Temperament und Charakter	73		
5.2. Nicht-produktive Charakterorientierungen	75		
5.2.1 Die rezeptive Orientierung	75		
5.2.2 Die ausbeuterische Orientierung	76		
5.2.3 Der autoritäre Charakter	77		
5.2.4 Die hortende Orientierung	83		
5.2.5 Die destruktive Orientierung	84		
5.2.6 Die Marketing-Orientierung	87		
5.2.7 Die konformistische Orientierung	89		
5.2.8 Die narzißtische Orientierung	93		
5.2.9 Die nekrophile Charakter-Orientierung	97		
5.3. Produktive Charakterorientierungen	106		
5.3.1 Der Begriff „Produktivität“ bei Fromm	106		
5.3.2 Produktive Liebe	111		
5.3.3 Produktives Denken	115		
5.3.4 Produktives Tätigsein	120		
5.4. Mischungen der verschiedenen Orientierungen	121		
6. Die Liebe zum Toten und die Liebe zum Lebendigen			
6.1. Der Begriff „Syndrom“ bei Fromm	127		
6.2. Das Verfallssyndrom	127		
6.3. Das Wachstumssyndrom	129		
6.4. Fromm's „biophile Ethik“	132		
6.5. Beziehung von Freuds Lebens- und Todestrieb zu Wachstums- und Verfallssyndrom	134		
6.6. Ausblick auf Fromms humanistische Ethik und die Lehre von „Haben und Sein“	138		
7. Zusammenfassung			141
8. Anmerkungen			157
9. Literaturverzeichnis			165



1. Einleitung

Der Begriff „Charakter“ ist ein Zentralbegriff Frommscher Anthropologie und Sozialpsychologie. In der Entwicklung seiner Charakterologie spiegelt sich Fromms persönliche und geistige Entwicklung wider. Ich sehe die Charakterologie als Ergebnis der Auseinandersetzung Fromms im wesentlichen mit seiner jüdisch-religiösen Tradition, mit Psychoanalyse und Soziologie.

Die Charakterologie nimmt meines Erachtens eine zentrale Stellung im Werk Fromms ein. Von ihr aus reichen gedankliche Verbindungslinien zur sozialpsychologischen Untersuchungsmethode, zu anthropologischen, psychoanalytischen, ethischen und religiösen Aussagen. Die nachfolgende Arbeit soll dazu dienen, diese Behauptung zu belegen.

Rainer Funk, über einige Jahre wissenschaftlicher Assistent und Herausgeber der deutschen Gesamtausgabe Erich Fromms, sieht in der sozialpsychologischen Methode einen der wichtigsten und originärsten Beiträge Fromms zur Sozialwissenschaft des 20. Jahrhunderts.

Sie bleibt dem Leser, der Fromm von seinen populärsten Werken „Die Kunst des Liebens“ und „Haben oder Sein“ her kennt, im wesentlichen verschlossen¹.

Funk stellt fest, daß diese Methode seit ihrem Entstehen in den dreißiger Jahren vor allem im deutschsprachigen Raum noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen wurde. Erst in der letzten Zeit wurde z.B. die mögliche Bedeutung der Charakterologie Fromms für die Pädagogik untersucht². Ich sehe diese Arbeit als Versuch, einen Beitrag zur wissenschaftlichen Rezeption Fromms in seinem Geburtsland zu leisten.

Ich gehe davon aus, daß die Entwicklung wissenschaftlicher Konzepte Fromms nur unzureichend zu verstehen ist, wenn seine biographische Entwicklung unberücksichtigt bleibt. Persönliche Betroffenheit und emotionales Engagiertsein finden bei Fromm ihren Niederschlag in der Entwicklung seiner Theorien.

Auch wenn Fromm mit Angaben zu seiner Person in seinen wissenschaftlichen Schriften sehr zurückhaltend ist, wird die Persönlichkeit des Autors zwischen den Zeilen plastisch sichtbar. Sie zeigt sich z.B. in der Einfachheit der Sprache und in der Art der Gedankenentwicklung. Die Begeisterung des Autors für bestimmte Ideen und Haltungen, die Ablehnung anderer ist auch dort nicht zu verheimlichen, wo er seinen Standpunkt nicht ausdrücklich formuliert. Auch wo Gedanken „logisch“ und „objektiv“ in einem Sinnzusammenhang entwickelt



werden, ist die Handschrift und Feder des Autors doch nicht zu übersehen.

Dennoch versteht sich Fromm als Wissenschaftler mit klarer Methode. Während Wilhelm Reich z.B. oft der Gefahr erliegt, subjektive Überzeugung und wissenschaftlich- „objektive“ Aussagen miteinander zu vermischen, legt Fromm immer wieder betonten Wert darauf, wissenschaftlich-methodisch genau zu arbeiten und die Grenze zwischen Subjekt und Objekt einzuhalten. Es wird eine der Aufgaben der nachfolgenden Arbeit sein, das besondere Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt herauszuarbeiten, wie Fromm es im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß als gegeben ansieht.

Viele Wissenschaftler haben Fromm sein persönliches Engagiertsein in seinen Schriften zum Vorwurf gemacht; sie verstanden es als Ausdruck von Unwissenschaftlichkeit und Subjektivismus; sie warfen ihm unrealistischen Utopismus vor und kritisierten ihn im Namen einer sogenannten empirisch nachvollziehbaren Objektivität. Viele dieser Urteile haben dazu beigetragen, daß Fromm im deutschsprachigen Raum lange Zeit nicht rezipiert wurde und daß er als Wissenschaftler unter seinesgleichen kaum Beachtung findet.

Ohne die enge Verknüpfung von Biographie und Wissenschaft zu berücksichtigen, wird man meiner Meinung nach Fromm als Wissenschaftler und als Mensch nicht gerecht. Die Trennung in Wissenschaftler und Mensch ist zu einem großen Teil künstlich. Wer Fromms Gedanken als metaphysisch-anthropologische Spekulationen abtut, versteht sie meines Erachtens falsch. Wer z.B. die Aussagen über Religion und Mystik als unrealistisch, unwissenschaftlich und utopisch abqualifiziert, berücksichtigt nicht, daß sie aus einer jahrelangen religiösen und meditativen Praxis entstanden und ohne sie nicht zu denken sind.

Das Divergieren wissenschaftlicher Standpunkte kann einen Grund in der unterschiedlichen Lebensentwicklung der Wissenschaftler haben. Dieser Satz mag in den Ohren eines Wissenschaftlers, der „Objektivität“ fordert und das Subjekt des Wissenschaftlers aus dem Untersuchungsprozeß ausklammern will, unerhört klingen. Für Fromm ist dieser Satz eine Selbstverständlichkeit seiner wissenschaftlichen Arbeit. Für ihn gestaltet sich wissenschaftliche Arbeit in der Polarität zwischen Subjekt und Objekt. Ergebnisse wissenschaftlichen, vernünftigen Denkens erschließen sich in dialektischem Prozeß aus der Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität. Subjekt und Objekt müssen als eigenständige Größen im Prozeß wissenschaftlicher Untersuchung Berücksichtigung finden.

Ich will versuchen, diesen methodischen Ansatz Fromms in der folgenden Arbeit aufzugreifen und ihrem Aufbau zugrundezulegen. Um das Subjekt deutlich werden zu lassen, will ich zunächst biographische Daten Fromms aufzeigen, soweit sie mir für die Behandlung des Themas wichtig erscheinen.

Im Anschluß daran werde ich das Augenmerk auf seine wissenschaftliche Methode richten, die er zur Erforschung von Charakterstrukturen entwickelte; Fromm hat sie in seinen sozialpsychologischen Schriften formuliert.

In einem dritten Schritt möchte ich dann Gegenstand und wissenschaftliche Ergebnisse der Frommschen Anthropologie und Charakterologie näher untersuchen und Zusammenhänge aufzeigen. Ziel der Arbeit ist eine möglichst umfassende Darstellung und Interpretation des Begriffs „Charakter“ im wissenschaftlichen Werk Erich Fromms.



2. Geistige und biographische Wurzeln Frommschen Denkens

2.1. Die jüdische Tradition

Erich Pinchas Fromm wurde am 23. März 1900 als erster und einziger Sohn jüdischer Eltern geboren¹. Der Vater Erich Fromms, Naphtalie Fromm, war von Beruf Weinhändler². Er sowie seine Frau, Rosa Fromm, geb. Krause, entstammten Familien mit langer orthodox-jüdischer Tradition³; einige der Vorfahren Fromms waren bekannte jüdische Talmudisten und Rabbiner. Das jüdische Welt- und Menschenverständnis, die jüdische Lebenspraxis waren dem Jungen von Kindheit an vertraut. Er ist in dieser Welt groß geworden und war in der jüdischen Art zu denken und zu leben tief verwurzelt. Auch wenn er sich später von einer orthodox-jüdischen Weltsicht abgewandt hat, ist er in seiner Person ohne die Verwurzelung in diesem Boden nicht zu verstehen.

So hegte er als Jugendlicher lange Zeit den Wunsch, wie einige seiner Vorfahren Talmudist zu werden⁴. Er erhielt bereits in seinem Elternhaus Unterricht in der Auslegung der jüdischen Schriften; später ging er 4 bis 5 Jahre lang fast täglich zu verschiedenen Lehrmeistern zum Studium des Talmud und anderer jüdischer Texte. Er interessierte sich vor allem für die prophetischen Schriften des Alten Testaments, für jüdische Mystik und die Lehren des Chassidismus. Erich Fromm beschreibt seine damaligen Interessen mit folgenden Worten:

„Die Schriften des Alten Testaments bewegten und fesselten mich mehr als alles andere, das mir begegnete. Allerdings galt dieses Interesse nicht für alle Schriften des Alten Testaments in gleichem Maße. Doch die Geschichten vom Ungehorsam Adams und Evas, von Abrahams Ringen mit Gott um die Rettung der Bewohner von Sodom und Gomorrha, von Jonas Sendung nach Ninive und viele andere Details der Bibel faszinierten mich. Am allermeisten aber bewegten mich die Schriften der Propheten Jesaja, Amos und Hosea, und zwar nicht so sehr wegen ihrer Warnungen und ihrer Prophezeiung des Untergangs, sondern wegen ihrer Verheißung des jüngsten Tages, wo die Völker „Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen“ schmieden werden (Jes 2,)... Die Vision eines universalen Friedens und der Gedanke einer Harmonie zwischen allen Völkern rührten mich, als ich etwa zwölf oder dreizehn Jahre alt war. Der Grund für dieses Interesse an der Idee des Friedens und des Internationalismus düfte in der Situation zu suchen sein, in der ich mich damals befand: Ich war ein jüdischer Junge in einer christlichen Umwelt, machte gelegentlich Erfahrungen mit dem Antisemitismus und – was noch entscheidender war – empfand die Fremdheit und die eng-

herzige Abgrenzung gegen Andersartige auf beiden Seiten. Mir mißfiel diese Engherzigkeit um so mehr, als ich von dem überwältigenden Wunsch erfüllt war, aus der emotionalen Isolation eines einsamen, verwöhnten Jungen herauszukommen. Was konnte für mich da aufregender und schöner erscheinen als die prophetische Vision von der Brüderlichkeit aller Menschen und von einem universalen Frieden?⁵

In dieser Zeit wurde der Boden für die humanistischen Werte und Ideen Fromms gelegt. Die wichtigsten Ziele der Persönlichkeitsentwicklung sind für Fromm Autonomie, Freiheit und Selbstverwirklichung. Er hat diese Werte später nach Bekanntwerden mit Philosophie und Psychoanalyse zu einem ethischen System ausgestaltet.

Fromm nannte die Welt seiner Jugend vorkapitalistisch, vormodern, vorbürgerlich oder sogar mittelalterlich⁶. Er wollte damit sagen, daß der um die Jahrhundertwende aufgekommene Kapitalismus auf die Welt der orthodoxen Juden wenig Einfluß nehmen konnte. Um dies zu veranschaulichen, erwähnte Fromm folgende Geschichte von seinem Urgroßvater, dem Rabbiner Seligmann Böw Bamberger, der sich seinen Lebensunterhalt mit einem kleinen Laden verdiente:

„Eines Tages bekam er ein Angebot, daß er, wenn er etwas reisen würde, etwas mehr verdienen könnte. Er hatte natürlich viele Kinder, und das machte das Leben nicht leichter. Da hat ihm seine Frau gesagt: 'Nun, würdest du nicht doch vielleicht daran denken, die Gelegenheit zu nutzen, du wärest ja nur drei Tage im Monat fort, und wir würden etwas mehr Geld haben'. Da sagte er: 'Meinst du, ich sollte das tun, wenn ich mehr als drei Tage im Monat versäumte, zu studieren?' Sie sagte: 'Um Gottes Willen, was denkst du!' Und es kam nicht in Frage. So hat er den ganzen Tag in seinem Laden gesessen und den Talmud studiert. Kam ein Kunde, fuhr er etwas ärgerlich auf und sagte: 'Gib's denn keinen anderen Laden?' Das war die Welt, die für mich real war. Die moderne Welt fand ich merkwürdig."⁷

Zentral für die orthodoxen Juden war das Studium der jüdischen Schriften und das Leben nach den Gesetzen der Väter. Im Mittelpunkt jüdischer Religiosität stand die „Halacha“, der Weg der Selbstverwirklichung im Dienste Gottes. Gesetzestreue bedeutete in dieser Tradition nicht Fremdbestimmtheit, Heteronomie, Selbstaufgabe um eines höheren Zieles willen, Askese und Weltabgeschiedenheit; vielmehr erfuhr der Mensch auf dem Weg zu Gott Freude, Hoffnung und Lebensmut. Er gelangte zu Freiheit und Autonomie. Gott war der Garant menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung. Im Befolgen der Gesetze gelangte der Mensch zu seinem wahren Selbst. Als Beleg für diese Auffassung des Judentums zitiert Fromm Jes. 58.⁸

„Vom rechten Fasten.

5. Ist das denn ein Fasten wie ich es gern hab, ein Tag, wo der Mensch sich selber kasteit? Daß er beugt sein Haupt wie die Binse und in Sack und Asche sich hinlegt, nennst du das denn ein Fasten und einen Tag, der dem Herrn wohlgefällt?

6. Vielmehr ist dieses ein Fasten, wie ich es liebe, ist des Herrn Spruch: 'Auflösen ruchloser Fesseln, die Seile des Jochholzes freigeben, die Unterdrückten in Freiheit entlassen und daß du jedes Jochholz zerbrichst,

7. ferner, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und heimatlose Arme bringst in dein Haus. Wenn du einen Nackten siehst, ihn bekleidest und vor deinem Fleische dich nicht verbirgst,

8. dann wird durchbrechen wie Frührot dein Licht, und dein Fleisch sprießt eilends auf heilender Wunde. Vor dir wird herziehn dein Heil, der Lichtglanz des Herrn wird sein deine Nachhut".

(Jesaja, Kapitel 58)"

In späterer Zeit suchte sich Fromm Lehrmeister, denen die humanistische, universelle Interpretation des Judentums am Herzen lag, die sich in ihrer Lebensauffassung und Lebenspraxis um eine Synthese der humanen Gedanken des orthodoxen Judentums und der Gedanken eines aufgeklärten Humanismus bemühten⁹.

Ein Begriff Fromms, der in dieser Zeit seine Wurzeln hat, ist der der „negierenden“ oder „dialektischen Praxis“. Später hat er auch die Formulierung „revolutionäre“ oder „produktive Praxis“ gebraucht¹⁰. Auf Grund seiner eigenen orthodox-jüdischen Lebenspraxis kommt Fromm zu dem Schluß, daß das Ursprüngliche, das Schöpferische, das Genuine, die Quelle, wo die Wasser des Lebens entspringen, nur in der Negation des Vorfindlichen, des von allen Akzeptierten, auch des Vertrauens auf den gesunden Menschenverstand gefunden werden kann und nur durch eine tatsächlich gelebte Lebensform wirkmächtig wird¹¹. Normalerweise werden im gesellschaftlichen Leben die Lebensquellen so zugeworfen, daß ihre Wasser versiegen und nicht mehr zum Vorschein kommen. Dem ist nur durch eine negierende Lebenspraxis zu begegnen.

Dieses dialektische Prinzip hat Fromm später durch die Erfahrungen seiner eigenen Psychoanalyse sowie durch die Auseinandersetzung mit den Schriften von Karl Marx wiedergefunden. In seinem anthropologischen Entwurf „Haben oder Sein“ hat er diesbezüglich seine Gedanken zusammenfassend formuliert.

Es geht bei dieser Lebensorientierung nicht um Protest, Verweigerung, Rebellion um ihrer selbst willen, um prinzipielle Antihaltung, sondern um Aufgabe und Negation dessen, was Leben, Wachstum, Individuation und schöpferischem Dasein im Wege steht. Die Aufhebung der Haben-Orientierung durch eine negierende Praxis besagt nicht eine Orientierung am Nicht-Haben, sondern am Sein¹².



Auf die Interpretation dieses Satzes, der einer Quintessenz der Frommschen Anthropologie und Charakterologie gleichkommt, werde ich später näher eingehen (vgl. Kp. 5.2).

2.2. Psychoanalytische Erfahrungen

Eine zweite wichtige Gedanken- und Erfahrungsquelle ist für Erich Fromm seine eigene Psychoanalyse. Er sieht sein großes Interesse an den Fragen menschlichen Verhaltens und seiner tieferliegenden Motive in der eigenen Kindheit begründet. In dem autobiographischen Anfangskapitel seines Buches „Jenseits der Illusion“ kennzeichnet er seine Eltern als höchst neurotische Menschen. Er versteht sich als Kind eines ängstlichen, launischen Vaters und einer zu Depressionen neigenden Mutter. Er litt unter den Spannungen, die er als einziges Kind in dem Kampf seiner neurotischen Eltern gegeneinander auszuhalten hatte; er erlebte die Verstrickungen infolge einer neurotischen Erziehung am eigenen Leibe.

Ein Ereignis, das Erich Fromm als Schlüsselerlebnis für sein spätere Interesse an der Psychoanalyse angibt, erzählte er folgendermaßen:

„Folgendes war geschehen: Ich kannte eine junge Frau, etwa fünfundzwanzigjährig, eine Freundin meiner Familie. Sie war schön, attraktiv und außerdem war sie Malerin – die erste Malerin, der ich begegnet war. Ich entsinne mich, gehört zu haben, daß sie verlobt gewesen war, aber nach einiger Zeit die Verlobung wieder gelöst hatte; auch erinnere ich mich, daß sie fast stets in Begleitung ihres verwitweten Vaters war... Eines Tages hörte ich die erschütternde Nachricht, daß der Vater gestorben sei und die junge Frau unmittelbar darauf sich das Leben genommen und ein Testament hinterlassen habe, in dem sie erklärte, sie wolle zusammen mit ihrem Vater begraben werden. Ich hatte damals noch nie etwas von Ödipuskomplex oder von inzestuöser Fixierung zwischen Vater und Tochter gehört. Aber ich war tief betroffen...“

Der Gedanke durchfuhr mich: „Wie ist so etwas möglich? Wie ist es möglich, daß eine junge schöne Frau so in ihren Vater verliebt ist, daß sie ein Grab an seiner Seite den Freuden des Lebens und des Malens vorzieht?“ Ich wußte natürlich keine Antwort auf diese Fragen, aber das „Wie ist so etwas möglich?“ blieb haften. Und als ich mit Freuds Theorien bekannt wurde, schienen sie mir die Antwort auf ein rätselhaftes und erschreckendes Erlebnis meiner Jugendzeit geben zu können.“¹³

Einige Zeilen weiter fährt Erich Fromm fort:

„Als der Krieg 1918 zu Ende ging, war ich ein tief aufgewühlter junger Mensch, der von der Frage besessen war, wie Krieg möglich war, der unbedingt die Irrationalität menschlichen Massenverhaltens verstehen

wollte und der vom leidenschaftlichen Wunsch nach Frieden und internationaler Verständigung erfüllt war. Darüberhinaus hegte ich ein tiefes Mißtrauen gegen alle offiziellen Ideologien und Erklärungen und war überzeugt, daß man an allem zweifeln müsse... Ich war tief beunruhigt durch Fragen, die individuelle und gesellschaftliche Erscheinungen betrafen, und suchte begierig nach einer Antwort... Ich wollte die Gesetze verstehen lernen, die das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft – d.h. die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Existenz – beherrschen.“¹⁴

So war es nur folgerichtig, daß Erich Fromm nach seinem Abitur seine Interessen auch beruflich weiterverfolgte. Er brach sein Jura-studium in Frankfurt nach 2 Semestern ab und begann in Heidelberg Soziologie, Psychologie und Philosophie zu studieren. Er hörte dort Vorlesungen u.a. von Karl Jaspers, Max und Alfred Weber. Der soziologische Denkansatz Alfred Webers interessierte ihn besonders. Fromm promovierte bei ihm 1922 mit dem Thema: „Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums.“

Bereits in seiner Dissertation wird Fromms späterer Ansatz erkennbar, die Methoden der Soziologie, Psychologie und Philosophie in einer Synthese zu vereinen. Die Verbindung der Philosophie mit empirischen Wissenschaften war Fromm ein großes Anliegen. Wenn er auch spekulativem Denken eine große Bedeutung beimißt und sogar den Mangel der sog. empirischen Wissenschaften an kreativem Spekulieren beklagt, so ist für ihn Philosophieren doch nie Selbstzweck.

„Ich hatte nie die Fähigkeit und habe sie bis zum heutigen Tag auch nicht erworben, über Dinge zu denken, die ich nicht nacherleben kann, also abstraktes Denken fällt mir schwer. Ich kann nur denken, was sich auf etwas bezieht, was ich konkret erfahren kann. Wenn das nicht geschieht, habe ich wenig Interesse und wenig Fähigkeit.“¹⁵

In seinen philosophischen Studien beschäftigte sich Fromm vor allem mit Ethik und Anthropologie. Nachhaltig haben Fromms Denken beeinflußt u.a. Aristoteles, Spinoza, Marx, Meister Eckehart, der jüdische Mystiker Moses Maimonides und die Strömungen des Chassidismus. Anregung für seine philosophischen Studien war für Fromm jedoch immer sein psychoanalytisches Interesse. In dem Anfangskapitel zu seinem Buch „Psychoanalyse und Ethik“¹⁶ äußert Fromm sich zu seinem Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Psychologie. Er wendet sich gegen einen ethischen Relativismus, der vielerorts von der Psychoanalyse betrieben wird. Psychologische Klärungs- und Deutungsmuster von Verhalten sind nie unabhängig von einem Menschenbild, einem anthropologischen Kontext, zu denken. Es kommt darauf an, sich dieses anthropologischen Kontextes bewußt zu werden, ihn bei psychologischen Aussagen mit im Blickfeld zu be-





halten. Es geht darum, empirische Aussagen auf einer höheren Abstraktionsebene, einer ontologischen, anthropologischen und ethischen Ebene zu reflektieren, um zu „objektiven“¹⁷ d.h. für das menschliche Leben allgemein und universell gültigen Normen zu gelangen.

Es geht Fromm also um eine Relativierung der Psychologie an ihrem anthropologischen Kontext und vor allem um eine Relativierung der Philosophie an der Person des Philosophierenden. Immer sieht Fromm den Menschen auch in seinem wissenschaftlichen Denken von seinem Unbewußten, seiner Lebenspraxis und seiner Biographie beeinflusst¹⁸.

1924 lernte Erich Fromm Frieda Reichmann kennen und begann bei ihr eine Psychoanalyse. Frieda Reichmann arbeitete in einem Sanatorium, das streng nach den jüdischen Speisevorschriften geführt wurde. Ziel der Interessenten, die sich bei Reichmann behandeln ließen, war es, jüdisch-religiöse Praxis mit analytisch-psychotherapeutischer Arbeit zu verbinden. Zwei Jahre später heiratete Fromm seine erste Analytikerin; er lebte jedoch nur etwa vier Jahre mit ihr zusammen. Die Ehe wurde viele Jahre später in den USA geschieden. Beide blieben aber ihr ganzes Leben lang miteinander befreundet.

Die eigenen psychoanalytischen Erfahrungen führten Fromm dazu, sich allmählich vom orthodoxen Judentum abzugrenzen. Dies bedeutete für ihn keinen Bruch mit der Vergangenheit, sondern eine konsequente Weiterentwicklung seiner Vorstellungen, da für ihn immer das Hauptgewicht seiner Judentums-Interpretation auf der Betonung von Freiheit und Autonomie des Individuums lag¹⁹.

Die Abkehr vom traditionellen Judentum ist aber auch durch die Beschäftigung Fromms mit den Lehren des Buddhismus bedingt. Er glaubte, im Buddhismus ein philosophisches System gefunden zu haben, das auf jede Form der Heteronomie verzichtet und sich nur auf rationale Autorität gründet. Die buddhistische Philosophie und Fromms praktische Erfahrungen mit dem Zen-Buddhismus hatten großen Einfluß auf die spätere Entwicklung seines eigenen nicht-theistischen religiösen Systems.

Fromm versteht die Vorstellung von Gott in der jüdisch-christlichen Religion als geschichtlich gewachsenes Symbol für die dem Menschen selbst immanenten Kräfte der Liebe und Vernunft. Er hat später in seinem religiösen, nicht-theistischen System eine personale Gottesvorstellung abgelegt. Die jüdische Religion vermochte den letzten logischen Schritt nicht zu vollziehen,

„Gott“ aufzugeben und ein neues Bild vom Menschen zu errichten, als einem Wesen, das auf dieser Welt allein ist und sich trotzdem auf ihr zu

Hause fühlen kann, wenn es ihm gelingt, mit seinen Mitmenschen und der Natur zu Harmonie zu gelangen.“²⁰

Für Fromm ist nicht das Bekenntnis zu einem bestimmten religiösen System entscheidend, sondern allein das Maß des Engagements für Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Liebe und Vernunft in allen Bereichen des Lebens. Grundsatz dieser religiösen Orientierung ist die Forderung, daß kein Mensch zum Zweck von Personen oder Dingen außerhalb seiner selbst werden darf. Grundwert ist der Respekt vor der Individualität und Integrität alles Lebendigen, um mit Albert Schweitzer zu reden: „die Ehrfurcht vor dem Leben“²¹.

Nach Abschluß seines Universitäts-Studiums publizierte Fromm in analytischen Zeitschriften und hielt zahlreiche Vorträge. In Frankfurt gründete er eine eigene psychoanalytische Vereinigung. Er kam in Kontakt mit zahlreichen führenden Wissenschaftlern dieser Zeit. Zu ihnen zählten Martin Buber, Hans Rosenzweig, Georg Groddek, Karen Horney, Sandor Ferenczi, Wilhelm Reich, Theodor Reik, Clara Thompson, Karl Landauer und Harry Stuck Sullivan, um nur einige zu nennen. Mit einigen, wie z.B. Groddek, Horney, Clara Thompson und Sullivan, verband ihn ein freundschaftliches Verhältnis. Mit Wilhelm Reich gemeinsam war ihm das Anliegen, Sozialismus, Marxismus und Psychoanalyse zu einer Synthese zu vereinigen²². Fromm vertrat zwar nicht das orthodoxe analytische Libidomodell, wie Reich es von Freud übernahm; trotzdem lassen sich Gedankenverbindungen zwischen Fromm und Reich feststellen²³.

2.3. Die Auseinandersetzung mit Sullivan

Besondere Bedeutung hatte für Fromm der Kontakt mit Harry Stuck Sullivan. Das Bekanntwerden mit Sullivans „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“ bedeutete für Fromm einen wichtigen Anstoß für sein eigenes anthropologisches Denken und die Entwicklung eines eigenen sozialpsychologischen Ansatzes. An vielen Stellen seines Werkes setzte er sich mit den Ideen Sullivans auseinander und nahm Bezug auf sie. Er wurde nicht müde, die große Bedeutung Sullivans für die Psychiatrie und die Psychoanalyse immer wieder herauszustreichen. Fromm schätzte ihn als einen der bedeutendsten und fruchtbarsten Denker der Psychoanalyse.

In seinem Werk „Psychoanalyse als Wissenschaft“, einem Abriss der wichtigsten psychoanalytischen Theorien, gibt er eine zusammenfassende Beschreibung der Ideen Sullivans. Die Bedeutung Sullivans sieht er darin, daß dieser zu tiefen, neuen Einsichten in das Wesen der Schizophrenie gelangt ist. Sullivan betrachtet nicht – wie Freud



– vorrangig die Erfüllung sexueller Wünsche als Hauptstreben des Menschen, sondern das Bedürfnis nach Sicherheit und das Vermeiden intensiver Angst und des Gefühls der Verlassenheit. Sullivan hält das Bedürfnis nach Sicherheit und Intimität neben der Befriedigung lustvoller, sexueller Strebungen für die motivierenden Kräfte in der seelischen Struktur des Menschen.

„So legt Sullivan den Nachdruck nicht auf die sexuelle Libido allein, sondern er beschäftigt sich mit dem Gesamtorganismus als einer psycho-biologischen Einheit und mit den verschiedenen Formen der Bezo-genheit auf die Außenwelt, für die sich der Organismus entscheiden kann. Nach ihm dienen Psychiatrie und Psychoanalyse der Erforschung zwischenmenschlicher Beziehungen. Sullivans Arbeit zeichnet sich durch eine außergewöhnliche Achtung vor seelisch kranken Menschen aus, vor allem vor denen, die an Schizophrenie leiden... Genau wie Freud sieht er in der frühen Kindheit des Menschen die Wurzeln zu seiner späteren Entwicklung... Zu erwähnen ist außerdem, daß Sullivan ein besonderes Interesse für die Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf die Probleme der Anthropologie, der Soziologie und der Politik bekundete.“²⁴

Vor allem Sullivans „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“ führte Fromm zu einer Revision der orthodoxen psychoanalytischen Theorie und Methode. Bislang hatte er die klassische Lehre Freuds in seine eigene analytische Praxis und Vorstellung übernommen. Seine Kritik richtete sich zum einen gegen Freuds grundlegende anthropologische Vorstellung der kausalen Determiniertheit des Menschen durch Triebe, zum anderen in therapeutisch-methodischer Hinsicht gegen das strikte Befolgen der analytischen Abstinenzregel. An die Stelle der Freudschen Libidotheorie stellte er in seinem eigenen anthropologischen Entwurf seine Charaktertheorie, die den Menschen immer und sogar vorrangig in seinen mitmenschlichen Beziehungen, in seiner Sozialisation denkt.

„Freud betrachtet den Menschen grundsätzlich als ein geschlossenes System, das von der Natur mit bestimmten physiologisch bedingten Triebener ausgestattet wurde, und er interpretiert die Entwicklung des Charakters als Reaktion auf die Befriedigung oder Frustrierung dieser Triebe. Demgegenüber vertrete ich den Standpunkt, daß die menschliche Persönlichkeit grundsätzlich nur in ihrer Beziehung zur Welt, zu den anderen Menschen, zur Natur und zu sich selbst zu verstehen ist... Der Unterschied zwischen Freuds biologischer und meiner gesellschaftlichen Orientierung ist von besonderer Bedeutung für die Probleme der Charakterologie.“²⁵

Und an anderer Stelle erklärt Fromm zusammenfassend:

„Freud interpretierte die dynamische Natur der Charakterzüge als Ausdruck ihres libidinösen Ursprungs. Parallel zur Weiterentwicklung der Naturwissenschaften, in denen die dynamischen Wechselbeziehungen in den Vordergrund gestellt wurden, führte die Weiterentwicklung der psychoanalytischen Theorie zu einer neuen Auffassung, die sich auf die Wechselbeziehungen des Menschen mit seinen Mitmenschen, mit der Natur und mit sich selbst gründete und die ältere Vorstellung vom isolierten Individuum – dem homo psychologicus – aufgab. Sullivan hat diese Auffassung sehr treffend gekennzeichnet, wenn er die Psychoanalyse als eine Wissenschaft zur ‚Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen‘ versteht. (Vgl. H.S. Sullivan, 1940). Für ihn sind die zwischenmenschlichen Beziehungen nicht das Resultat der verschiedenen Formen von Sexualität – wie bei Freud –, sondern sie determinieren ihrerseits die sexuellen Strebungen. Dieser Auffassung gemäß bestimmt nicht das sexuelle Verhalten den Charakter, sondern der Charakter bestimmt das sexuelle Verhalten.“²⁶

Fromm macht die unterschiedliche Betrachtungsweise an folgendem Beispiel deutlich. Er betrachtet die Ansichten Freuds über den sogenannten analen Charakter, die dieser 1908 in der Schrift „Charakter und Analerotik“ veröffentlichte. Freud erklärt die menschlichen Charakterzüge entweder als Reaktionsbildung oder als Sublimierungen von Strebungen der Libido. Sparsamkeit versteht er als Sublimierung des Wunsches, den Kot zurückzuhalten, und Sauberkeit als Reaktionsbildung gegen das Bedürfnis, lustvoll mit den Exkrementen zu spielen. Ordentlichkeit, Pünktlichkeit und Eigensinn sind Charaktereigenschaften, die Freud als Folge einer strengen Reinlichkeitserziehung des Kindes erklärt.

Fromm anerkennt diese klinische Beschreibung des Analcharakters als wichtigen Beitrag auf dem Gebiet der Charakterologie. Allerdings sieht er die Charakterzüge nicht als Ausdruck einer spezifischen Libidoorganisation, sondern als Ausdruck einer besonderen Art der Bezogenheit zur Welt²⁷.

Das Spezifische eines anal-strukturierten Charakters sieht Fromm in der Tendenz solcher Menschen, sich in eine befestigte Position zurückzuziehen und alle äußeren Einflüsse abzuwehren, um zu verhindern, daß irgendetwas aus ihrer Verschanzung in die Außenwelt getragen wird. Ihr Ziel ist es, soviel als möglich von außen in ihre autarke Festung hineinzubringen, um es zu behalten. Sparsamkeit und Geiz sind dann nicht Sublimierungen des Wunsches, den Kot zurückzubehalten, sondern Versuche, eine isolierte Stellung zu festigen, sich so stark wie möglich zu machen, damit nichts aus der Verschanzung verlorengehen kann. Reinlichkeit versteht Fromm nicht als Reak-



tionsbildung gegen die Lust am Kotschmieren, sondern als Versuch, den Kontakt mit der Außenwelt, die als Gefahr und Bedrohung erlebt wird, abzuwehren. Ordentlichkeit ist ein Versuch, die Dinge in ihre Schranken zu weisen, sie handhabbar und verfügbar zu machen. Ein Eigenleben der Objekte könnte gefährlich werden für die befestigte Persönlichkeit. Es bestünde die Gefahr, daß lebendige Objekte in die Befestigung eindringen könnten und sie mit Impulsen überfluten würden²⁸. Dieser Beschreibung entsprechend bezeichnet Fromm den Analcharakter auch als „hortenden Charakter“ (vgl. Kp. 5.2.4).

Der zweite Punkt, in dem Fromm in Anlehnung an Sullivan die wissenschaftliche und therapeutische Methode Freuds kritisiert, bezieht sich auf die Handhabung des Abstinenzprinzips, auf die Vorstellung, der Arzt müsse dem Patienten als distanzierter Beobachter gegenüber treten und müsse sich jeder gefühlsmäßigen Äußerung enthalten. Mit seinem eigenen Wissenschaftsverständnis bezweifelt Fromm grundlegend, ob man überhaupt durch distanzierte Beobachtung zu wahren Aussagen über lebendiges und insbesondere über menschliches Sein kommen kann.

Fromm vertritt den Standpunkt, daß der Therapeut nur durch mitmenschliches Beteiligtsein an der Person des Gegenübers zu wahren Erkenntnissen kommt. Es geht ihm nicht darum, Gefühle aus der therapeutischen Beziehung zu eliminieren, sondern sie zu verstehen und sie in die Beziehung zu integrieren.

Fromm nennt Ferenczi als ersten Psychoanalytiker, der Freuds Vorstellungen vom Psychotherapeuten als dem distanzierter Beobachter in Frage gestellt hat. Er bezieht sich auf die Forderung Ferenczis, daß der Psychoanalytiker den Patienten mit genau der Liebe zu lieben hat, die der Patient als Kind gebraucht und doch niemals erfahren hat, mit einer mütterlichen oder väterlichen Liebe, mit „liebvoller Fürsorge“²⁹.

Fromm geht in seiner Vorstellung über die Aufgabe des Analytikers noch über Sullivan hinaus. Sullivan sieht die Rolle des Psychoanalytikers als die eines „teilnehmenden Beobachters“ (participant observer). Fromm dagegen definiert den Analytiker als „beobachtenden Teilnehmer“ (observant participant). Aber selbst der Ausdruck „Teilnehmer“ drückt ihm noch nicht genau genug aus, was er meint, da „teilnehmen“ immer noch draußen stehen bedeutet. Fromm formuliert seine Vorstellungen folgendermaßen:

„Um eine andere Person zu kennen, muß man in ihr sein, muß man sie selbst sein. Der Analytiker versteht den Patienten nur soweit, als er in seinem Innern alles empfindet, das der Patient empfindet, sonst wird er nur ein intellektuelles Wissen über den Patienten besitzen, aber weder

die Empfindungen des Patienten wirklich kennen, noch ihm das Gefühl vermitteln können, daß er seine (des Patienten) Empfindungen teilt und versteht. Es ist eine der wesentlichen Bedingungen des psychoanalytischen Verstehens und Heilens, daß diese produktive Beziehung zwischen Analytiker und Patient besteht, bei der der Analytiker ganz beim Patienten ist, für ihn völlig offen und aufnahmefähig und in dieser Bezo-genheit von Person zu Person sozusagen von ihm durchdrungen ist. (vgl. E. Fromm, 1957 a). Der Analytiker muß zum Patienten werden und doch er selbst bleiben...

Nur wenn er dieses Paradoxon akzeptiert, kann er Deutungen geben, die Autorität besitzen, weil sie ihre Wurzeln in seiner eigenen Erfahrung haben. Der Analytiker analysiert den Patienten, aber der Patient analysiert den Analytiker ebenfalls, weil der Analytiker, wenn er das Unbewußte seines Patienten teilt, nicht umhin kann, sein eigenes Unbewußtes zu klären. So heilt der Analytiker nicht nur den Patienten, sondern wird auch von ihm geheilt...

Wenn dieses Stadium erreicht ist, ist das Ergebnis Solidarität und Gemeinsamkeit.³⁰

Fromm vergleicht die Haltung des Psychoanalytikers mit der eines Zen-Meisters seinen Schülern gegenüber. Im Verhältnis des Zen-Meisters zu seinen Schülern findet er seine Vorstellung vom therapeutischen Bündnis idealtypisch wieder. Der Zen-Meister liebt seine Schüler realistisch und nicht sentimental; seine Liebe nimmt die Realität des menschlichen Schicksals hin. Dieser Realismus besteht für Fromm darin,

„daß keiner von uns den anderen erlösen kann und daß wir doch niemals aufhören dürfen, jede Anstrengung zu machen, um einem anderen zu helfen, sich selbst zu erlösen. Jede Liebe, die diese Beschränkung nicht kennt und behauptet, sie könne die Seele eines anderen 'erlösen', ist eine Liebe, die sich von Großspürigkeit und Ehrgeiz nicht freigemacht hat.“³¹

Erich Fromm hat mit seinen Forderungen an die wissenschaftliche und therapeutische Methode die Kritik und den Widerspruch vieler psychoanalytischer Kollegen, aber auch Wissenschaftler aus anderen Fächern provoziert. Sie werfen ihm vor allem im Namen einer sog. „objektiven Wissenschaft“ Subjektivismus und spekulativen Utopismus vor. (vgl. die Arbeit: F. Beese, W. Brendel, R. Funk, 1981, Streit um Erich Fromms Psychotherapie: Ein genialer Wurf, aber keine Wissenschaft)³².

Wenn auch Erich Fromm in seiner Kritik an Freuds Libidotheorie vom Ansatz Sullivans stark beeinflusst wurde, so wehrt er sich doch dagegen, mit ihm und Karen Horney zusammen zur sog. „neanalytischen Schule“ gezählt zu werden. Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal ist für ihn die unterschiedliche Methodik, mit der ge-

sellschaftliche Phänomene untersucht werden. Er glaubt, daß Horney und Sullivan bei ihren Analysen in Kategorien einer statischen, traditionellen Anthropologie denken; er selbst vertritt eine dynamische Betrachtungsweise.

An Sullivan kritisiert er bei allem Respekt für die wissenschaftliche Erneuerung der Psychoanalyse, daß er seinen anthropologischen Analysen ein entfremdetes Menschenbild zugrunde legt. Fromm meint, daß das, was Sullivan als grundlegende Eigenschaften des Menschen anführt, Eigenschaften des Menschen in einer entfremdeten Gesellschaft sind. Er bezieht sich bei seiner Kritik dabei auf die Auseinandersetzung mit den Schriften von Karl Marx. Fromm kann Sullivan nicht zustimmen, wenn dieser behauptet, daß der Mangel eines echten Selbstgefühls, der Mangel an Gefühl des Individuums für seine Einzigartigkeit, Integrität und Individualität, eine menschliche Eigenart schlechthin ist. Fromm sieht die Unfähigkeit des westlichen Menschen, sich selbst als Urheber seiner Gefühle und Handlungen zu erleben, als Folge der Entfremdung innerhalb der westlichen Zivilisation an; für Sullivan dagegen ist dies ein grundlegender, allgemein-menschlicher Wesenszug.

Da Sullivan von einem entfremdeten Menschenbild ausgeht, treffen für Fromm in der Konsequenz viele daraus folgende Schlüsse nicht zu. Fromm stimmt nicht der Sullivanschen Unterteilung menschlicher Grundbedürfnisse in drei Bereiche zu. In der Sullivanschen Anthropologie kennzeichnen den Menschen folgende Bedürfnisse:

„das Bedürfnis nach persönlicher Sicherheit – das heißt nach Freiheit von Angst; das Bedürfnis nach Intimität – das heißt nach enger Zusammenarbeit mit mindestens einer anderen Person, und das Bedürfnis nach lustvoller Befriedigung, was sich auf die genitale Betätigung zur Erreichung des Orgasmus bezieht.“³³

Fromm glaubt, daß ein Gefühl der existentiellen Verunsicherung dem Menschen wesensmäßig eigen ist. Sicher im Leben ist nur der Tod. Solange der Mensch lebendig ist, empfindet er Gefühle der Angst, Trauer, Bedrohung und Unsicherheit genauso, wie er Freude, Begeisterung und Hoffnung empfinden kann. Das Ziel menschlicher Entwicklung ist für Fromm nicht, keine Unsicherheit zu verspüren, sondern sie ohne Panik und unrealistische Angst zu ertragen.

Sicherheit kann der Mensch für Fromm nur in dem Maße finden, wie er sein eigenes Selbst findet, sich selbst verwirklicht, d.h. sein eigenes Fühlen und Denken zuläßt, sich selbst als Urheber seiner eigenen Gefühle und Gedanken erlebt und sich mit anderen in Beziehung setzt. Dies ist notwendigerweise ein dialektischer Prozeß; ein erreichter Zustand wird immer wieder in Frage gestellt; nie wird eine

Stufe erreicht, die absolute Sicherheit und Freiheit von Angst beinhalten könnte. Absolute Sicherheit kann nur zum Preis neurotischer Verfestigung und Fixierung mit der Aufgabe vieler Lebensmöglichkeiten, mit Verlust an Kreativität, Spontaneität und Individualität erkaufte werden. Doch der nicht entfremdete Mensch ist in Fromms Augen in unserer Zivilisation eine Seltenheit. Die meisten unserer Zeitgenossen befinden sich in einem Zustand neurotischer Fixierung; sie spüren nicht den Unterschied zwischen materieller und emotionaler Sicherheit, zwischen dem Gefühl, finanziell abgesichert zu sein, und dem Gefühl, mit beiden Füßen auf dem Boden des Lebens zu stehen, am Fluß des Lebens teilzuhaben; sie versuchen die existentielle Verunsicherung, die grundlegende menschliche Daseinsangst durch finanzielle Absicherung zu überwinden. Durch Abschluß aller möglichen Versicherungen gegen Unfall, Tod, Krankheit, Alter usw., glauben sie, das Leben im Griff zu haben, sich gegen alle Anfechtungen des Lebens abgesichert zu haben. Sie glauben, sich auf diese Weise einen Zustand des Glücks garantieren zu können; sie spüren nicht die grundlegende Anforderung ihrer Natur, am Leben teilzunehmen, das eigene Leben in Verantwortung zu gestalten. Sie verdrängen den Anspruch ihrer Natur. Sie verwechseln den Zustand oberflächlicher Befriedigung wahlloser Bedürfnisse mit dem Gefühl existentieller Befriedigung und dem Gefühl, ein gelingendes Leben zu führen; sie geraten in eine tiefe Depression, die sich an der Oberfläche als Langleweiligkeit äußert.

Im gleichen Zusammenhang analysiert Fromm auch das Sullivansche Verständnis der Liebe als das einer entfremdeten Form der Beziehung zweier Menschen, die sich vor allem in der westlichen Zivilisation an den Gesetzen der freien Marktwirtschaft orientiert. Liebesbeziehungen strukturieren sich im 20. Jahrhundert nach dem Muster von Interessengemeinschaften oder Arbeitsteams. Die Interessen der Beteiligten werden in einen Topf geworfen und jeder versucht, sein Verhalten den Bedürfnissen des anderen anzupassen, um möglichst ökonomisch ein gemeinsames Ziel zu erreichen. Strukturieren sich Liebesbeziehungen nach diesem Muster, geht der Liebe die tiefe menschliche Verbundenheit und existentielle Verwurzelung verloren. Fromm bezeichnet eine derartig entfremdete Beziehung als „egoisme à deux“³⁴, als eine Art der Kollaboration, bei der sich zwei Menschen an gemeinsam definierte Spielregeln halten, um gemeinsame Interessen, z.B. Prestige, Ansehen oder ein Gefühl der Überlegenheit, zu erreichen. Intimität entsteht aus dem Gefühl, gemeinsam gegen die Interessen anderer zusammenzustehen, und nicht aus dem Gefühl der menschlichen Solidarität mit anderen. Fromm sieht die beiden Formen der Liebe, Liebe als gegenseitige sexuelle Befriedi-



gung und Liebe als Teamwork und schützenden Hafen vor der Einsamkeit, als die beiden Verfallsformen der Liebe an, die durch die moderne westliche Gesellschaft bedingt sind³⁵.

Fromms Sozialpsychologie ist sowohl Ausdruck seiner Übereinstimmung mit Sullivan wie auch seiner Kritik an ihm. 1930 wurde Fromm Mitglied des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt; er arbeitete als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung. An dem marxistisch orientierten Institut setzte er sich in Zusammenarbeit mit Horkheimer, Marcuse, Adorno u.a. wissenschaftlich mit den Schriften von Karl Marx auseinander; sie prägten Fromms Denken seit diesem Zeitpunkt nachhaltig³⁶. Vermutlich kam Fromm hier erstmalig mit dem Werk von Marx in näheren Kontakt. Marxens dialektisches Denken kam dem seinen sehr entgegen; vor allem fand er bei Marx den Gedanken einer revolutionären, dialektischen Praxis wieder, der ihn seit seiner Jugend beschäftigte.

Es sei nochmals daran erinnert, daß Fromm seit seiner frühen Jugend Gesetzmäßigkeiten herauszufinden suchte, die individuelles und gesellschaftliches Verhalten bestimmen. Antworten auf die Fragen nach dem Verhalten des einzelnen erhielt er durch die Beschäftigung mit dem Werk Freuds und der Psychoanalyse. Erklärungen, die die Gesetze gesellschaftlichen Zusammenlebens verständlich machen, fand er im System von Marx. Die Frage, worin sich beide Systeme unterscheiden und ob sie sich zu einer Synthese vereinigen lassen, ließ ihn nicht mehr los. Er setzte sich kritisch mit beiden Autoren auseinander und versuchte bei beiden, die seiner Meinung nach bleibenden Erkenntnisse herauszukristallisieren. Auf einem dialektischen Weg wollte er sie zu einer Synthese bringen. Dieses Anliegen Fromms stellt Wurzel und Triebfeder für die Entwicklung seiner wissenschaftlichen Methode dar. Sie ist gewachsen aus der Auseinandersetzung und Gegenüberstellung von psychoanalytischer Methode und der soziologischen Methode des historischen Materialismus. Deshalb nannte Fromm seine Methode zunächst materialistische, dann später analytische Sozialpsychologie (vgl. Kap. 3.5).

3. Fromms Sozialpsychologische Methode

3.1. Methodische Unterschiede von Soziologie und Psychoanalyse

Fromm wendet sich gegen die Behauptung, daß Psychoanalyse und Soziologie nichts miteinander zu tun haben, weil sich die eine mit dem Schicksal des einzelnen, die andere aber mit Phänomenen der Gesellschaft beschäftige und daß es sich dabei um 2 getrennte Wissenschaftsbereiche handle. Er glaubt, daß die Psychoanalyse nie das Individuum isoliert, gleichsam wie in einem einsamen Turm eingeschlossen, zum Gegenstand hat, sondern immer auch das vergesellschaftete Individuum, den einzelnen in seinen sozialen Beziehungen, z.B. zu seinen frühen Bezugspersonen und später zu anderen Menschen. Ebenso untersuche die Soziologie keine vom einzelnen unabhängigen Massenphänomene der Gesellschaft, wie etwa eine Massenseele oder Massentriebe. Gesellschaftliche Phänomene existieren für Fromm immer nur in Abhängigkeit von einzelnen, die Träger der psychischen Eigenschaften sind und die als Urheber der allgemeinen gesellschaftlichen Erscheinungen wirken.

Die Dynamik einer Gruppe, einer Gesellschaft, steht in engem Wechselspiel mit der Psychodynamik der einzelnen, aus denen sich die Gruppe zusammensetzt. Diese Zusammenhänge aufzuklären, ist Ziel der Sozialpsychologie Fromms.

Es geht Fromm andererseits um eine strenge methodisch exakte Trennung beider Wissenschaftsbereiche. Fromm fordert wissenschaftlich genaues Arbeiten, das darauf beruht, daß die Gültigkeitsbereiche beider Wissenschaften genau beachtet werden. Er warnt davor, beide Wissenschaftsbereiche einfach miteinander zu vermischen, indem man dort psychoanalytische Deutungen anführt, wo eigentlich soziologische, ökonomische und politische Motive und Faktoren eine Rolle spielen und umgekehrt. Ein häufiger Fehler, den Fromm in diesem Zusammenhang bei anderen Sozialpsychologen konstatiert, ist der des Analogisierens (vgl. S.29f). Erklärungsmodelle aus einem Bereich werden auf den anderen Bereich übertragen, ohne die methodische Grenze dazwischen zu berücksichtigen. In späterem Zusammenhang werde ich dieses Problem an einem Beispiel erläutern (vgl. S. 29f).

Wissenschaftstheoretisch grenzt sich Fromm gegen sozialpsychologische Ansätze ab, die sich auf den Behaviorismus gründen. Er glaubt, daß die behavioristische Methode zu wenig unterscheidet – sowohl bei individuellen wie soziologischen Phänomenen – zwischen Verhal-



tensweisen, die nach außen sichtbar werden und den Motiven, die den Verhaltensweisen zugrunde liegen. In dieser Gleichsetzung von Verhaltensweisen mit Verhaltensmotivationen sieht Fromm den methodischen Fehler des Behaviorismus.

3.2. Methodische Gemeinsamkeiten von Soziologie und Psychoanalyse

Nachdem Fromm die These aufgestellt hat, Psychoanalyse und Soziologie seien in einer neuen Sozialpsychologie zur Synthese zu bringen, schließt sich die Frage an, wie dies methodisch-exakt zu erreichen ist, ohne die oben aufgezeigten Fehler zu begehen.

Eine wichtige methodologische Basis ist für Fromm durch Gemeinsamkeiten zwischen Psychoanalyse und Soziologie, speziell zwischen der Lehre von Freud und der von Marx, in folgenden Punkten gegeben: Fromm behauptet, daß sowohl die Psychoanalyse als auch der historische Materialismus sich der materialistischen Methode bedienen; das heißt, beide Wissenschaften gehen bei ihren Untersuchungen nicht von abstrakten, ontologischen, metaphysischen und anthropologischen Spekulationen über Mensch und Gesellschaft aus, sondern von der tatsächlich gegebenen, real existierenden Situation von Mensch und Gesellschaft. Fromm bezieht sich auf Marx und Engels, die behaupten, daß die Voraussetzungen, mit denen sie beginnen, keine willkürlichen sind, keine Dogmen, daß es wirkliche Voraussetzungen sind, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann.

„Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.“¹

Fromm fordert von einer Psychologie, die für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus von Marx in Frage kommt, daß sie sich einer materialistischen Methode bedient, die auf empirischem Weg die seelischen Eigenschaften des Menschen, seine Natur untersucht. Nach Fromms Meinung ist die Psychoanalyse die einzige psychologische Theorie, die diesen Anforderungen gerecht werden kann. Da der Marxismus selbst keine wissenschaftliche, psychologisch-anthropologische Theorie aufgestellt hat und es auch nicht wollte, kann die Psychologie die Frage beantworten, die der Marxismus offen lassen mußte: die Frage, wie die Natur des Menschen beschaffen ist, von deren Existenz der historische Materialismus ausgeht. Die Psychoanalyse kann die Frage erhellen, von welchen Triebkräften und libidinösen Strebungen der einzelne bestimmt wird. Aufzuzeigen, welche Bedeutung libidinösen Strebungen im Zusammen-

spiel mit ökonomischen, politischen und soziologischen Faktoren zukommt, ist Aufgabe der Sozialpsychologie.

Eine wichtige Schlüsselstellung kommt in diesem Zusammenhang dem Freudschen Begriff des „Triebapparates“ zu. Er stellt nach Fromms Meinung das Verbindungsglied zwischen Soziologie und Psychoanalyse dar. Er kann als zentrales Erklärungsmodell dienen, die Zusammenhänge zwischen beiden Wissenschaften aufzuhellen. In seiner 1929 erschienenen Frühschrift „Psychoanalyse und Soziologie“ formuliert Fromm seine Fragestellung folgendermaßen:

„Es ist die gemeinsame Problemstellung beider Wissenschaften, zu untersuchen, in wie weit und in welcher Weise der seelische Apparat des Menschen verursachend oder bestimmend auf die Entwicklung oder Gestaltung der Gesellschaft gewirkt hat, und weiter die, welche Zusammenhänge zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit, speziell ihrer ökonomisch-technischen und der Entwicklung des seelischen Apparates, speziell der Ichorganisation des Menschen besteht...“

Es sei hier nur ein wesentliches konkretes Problem herausgehoben: Wir meinen die Untersuchung der Frage, welche Rolle das Triebhafte, Unbewußte im Menschen auf die Gestaltungen und Entwicklungen der Gesellschaft und auf einzelne gesellschaftliche Tatsachen spielt, und inwiefern die Veränderungen der psychologischen Struktur des Menschen im Sinne eines Wachstums der Ichorganisation und damit der rationalen Bewältigung des Triebhaften und Natürlichen ein soziologisch relevanter Faktor ist. Nun die andere Seite des Problems, die Anwendung soziologischer Gesichtspunkte auf die Psychoanalyse: So wichtig es ist, den Soziologen auf die banale Tatsache hinzuweisen, daß die Gesellschaft aus lebendigen Menschen besteht und die Psychologie einer der in der gesellschaftlichen Entwicklung wirksamen Faktoren ist, so wenig darf der Psychologe die Tatsache verkennen, daß der einzelne Mensch aber in Wirklichkeit nur als vergesellschafteter Mensch existiert. Die Psychoanalyse darf für sich in Anspruch nehmen, daß sie im Gegensatz zu manchen anderen psychologischen Schulen diese Tatsache von Anfang an verstanden hat. Ja, daß die Erkenntnis der Tatsache, daß es keinen homo psychologicus, keinen psychologischen Robinson Crusoe gibt, zu den Fundamenten ihrer Theorie gehört...

Die Psychoanalyse versteht die Entwicklung des Menschen gerade aus der Entwicklung seiner Beziehung zu seiner nächsten und engsten Umwelt, sie versteht den seelischen Apparat als durch diese Beziehungen aufs entscheidendste geformt.“²

Eine weitere gemeinsame wissenschaftliche Basis zwischen historischem Materialismus und Freuds Psychoanalyse ist nach Fromm mit den folgenden 3 Grundanschauungen gegeben, die für beide Wissenschaften gleichermaßen gelten; sie lauten:





1. De omnibus est dubitandum (Man muß an allem zweifeln)
2. Humani nihil a me alienum puto (Nichts Menschliches ist mir fremd)
3. Die Wahrheit wird euch freimachen (Joh. 8, 32)³

In der ersten Sentenz kommt für Fromm die kritische Grundhaltung beider Wissenschaften zum Ausdruck. Man muß an allem zweifeln, bedeutet für beide Bereiche vor allem: man muß an der überkommenen Vorstellung des Menschen von sich und seiner Gesellschaft zweifeln. Vieles läßt sich als Ideologie, Rationalisierung und Klischee entlarven, was als wissenschaftliche Erkenntnis oder als Erkenntnis des gesunden Menschenverstandes ausgegeben wird.

Es bedarf einer wachsamen skeptischen Grundeinstellung, diese Täuschungen als solche zu durchschauen. Lediglich ein besonderes sensibles Verhältnis zur Wahrheit ist die Voraussetzung, den allgemein akzeptierten Täuschungen nicht zu erliegen. Ein falsches Bewußtsein, ein unaufrichtiges Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Wirklichkeit, schwächt ihn, macht ihn abhängig, entfremdet ihn von seinem Wesen; es macht ihn anfällig für Ideologien und autoritäre Systeme. Freiheit kann nur durch Enthüllung der Wirklichkeit hinter den sie verbergenden Illusionen und Ideologien erlangt werden durch Veränderung der Zustände, die der Illusionen bedürfen. Marx formuliert es so: „Die Forderung die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf.“⁴

Hier setzt die Religionskritik von Karl Marx an, wenn er behauptet, Religion sei Opium des Volks⁵. Religion dient nach Marx der Stabilisierung bestehender unmenschlicher, entfremdeter Verhältnisse, weil sie auf eine andere Wirklichkeit vertröstet und damit der jetzigen Realität ihre kritische Sprengkraft raubt. Voraussetzung jeder Veränderung ist die Bereitschaft, die Wirklichkeit ohne Illusionen zu akzeptieren, eine Enttäuschung im eigentlichen Sinne des Wortes zu erleben, die Augen nicht zu verschließen. Die gleiche Forderung liegt auch Freuds Therapiekonzept zugrunde, wenn er fordert: „Wo Es war, soll Ich werden“⁶

Der erste Schritt des Menschen zu Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung liegt darin, sich seines eigenen Wesens, seiner Natur, bewußt zu werden. Er muß die Illusionen über sich, die Verdrängungen und Rationalisierungen überwinden, um zu sich selbst zu kommen, um sich in Wahrheit akzeptieren und lieben zu lernen. Nur so ist Reifung und Individuation möglich.

Ganz eng mit den beiden anderen Sentenzen verbunden ist die zweite: „Nichts Menschliches ist mir fremd.“ Wenn der Mensch aufgrund seiner skeptischen Grundhaltung die gesellschaftlichen und individuellen Rationalisierungen und Ideologien durchschaut, wird er zu der aller menschlichen Existenz zugrunde liegenden Wirklichkeit vordringen. Es sind die Ideologien und Rationalisierungen, die Individuen und Gesellschaften voneinander trennen. Die dahinter liegende menschlich-existentielle Grundverfassung ist allen Menschen gleichermaßen eigen; sie ist unabhängig von nationalen, geographischen, politischen und ökonomischen Grenzen. Jeder Mensch repräsentiert die ganze Menschheit und in jedem sind alle Möglichkeiten des einzelnen wie die der gesamten Menschheit potentiell angelegt. Es gibt nur eine gemeinsame Natur des Gattungswesens Mensch.

Freud glaubte, daß der Mensch auf dem Weg zur Bewußtwerdung und Selbstverwirklichung ohne revolutionäre gesellschaftliche Veränderungen auskommen könne. Marx dagegen ging davon aus, daß Bewußtwerdung und volle Verwirklichung der menschlichen Lebensmöglichkeiten mit revolutionären gesellschaftlichen Veränderungen Hand in Hand gehen müssen. Nicht entfremdet kann der Mensch nach Marx nur in einer nicht entfremdeten d.h. wahrhaft humanen ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation leben.

Bewußtwerdung und Bewußtsein stellen zwei zentrale Begriffe sowohl in der Anthropologie Freuds wie auch in der von Marx dar. Beide Autoren definieren allerdings die Einflußgrößen, die Bewußtsein bedingen, entsprechend ihres anthropologischen Gesamtzusammenhanges jeweils unterschiedlich.

Nach Marx wird das Bewußtsein des Menschen von seinem Sein bestimmt. Mit dem Sein des Menschen ist seine Existenz- und Lebensweise gemeint. Die Lebensweise wiederum ist Ausdruck der sozio-ökonomischen Struktur der Gesellschaft, in der er lebt. Die Lebensweise ist davon abhängig, wie und wo er seinen Lebensunterhalt bestreitet, wie die Produktionsmittel verteilt sind, wo und wieviel Rohstoffe vorhanden sind und welche Bedeutung dem Konsum innerhalb einer Gesellschaft zukommt.

Für Freud dagegen ist das Bewußtsein des Menschen Ausdruck im wesentlichen unbewußter physiologischer und biologischer Triebe, die im Widerstreit stehen. Es sind vor allem die Libido, aber auch Selbsterhaltungs- und Todestrieb, die das menschliche Bewußtsein prägen.

Wenn man beide Thesen miteinander vergleicht, stellt sich die Frage, ob beide Erklärungsmodelle unvereinbar nebeneinander stehen, da sie grundverschiedene Kräfte bei der Entstehung des Bewußtseins

annehmen, oder ob sie miteinander in Beziehung zu bringen sind. Wenn ja, wie kann das ohne methodische Fehler geschehen? In dieser Fragestellung wird Fromms dialektische Denkweise deutlich; es tritt die grundlegende Fragestellung hervor, wie Psychologie und Soziologie zu einer Synthese zu vereinigen sind.

3.3. Die sozialpsychologische Auseinandersetzung mit Freud

Um die Frage genau beantworten zu können, will ich zunächst auf die wesentlichen Vorstellungen Sigmund Freuds, so wie Fromm sie wiedergibt, näher eingehen. Zusammenfassend beschreibt Fromm die Methode Freuds als Versuch, die Triebstruktur eines Menschen aus seinem Lebensschicksal zu verstehen. Freud gehe davon aus, daß der Mensch mit bestimmten, individuell verschiedenen Erbanlagen ausgestattet sei, die seine Konstitution ausmachen. Darüberhinaus sehe er das Seelenleben des einzelnen bestimmt durch verschiedene Triebe. Zunächst unterscheide er zwischen Selbsterhaltungstrieben, wie z.B. Hunger, Durst u.a., und Sexualtrieben. Später komme die Annahme eines Tödestriebes als eigenständige Kraft mit hinzu. Freud sehe die individuelle Ausgestaltung des Seelenlebens als Ergänzungsreihe zwischen Konstitution und Triebkräften, wobei er sein Hauptaugenmerk auf den zweiten Aspekt dieser Reihe richte. Er untersuche die Wandlungen der Triebbedürfnisse innerhalb der Lebensentwicklung eines Individuums. Er gehe davon aus, daß die Libido, die Sexualenergie, innerhalb der Lebensentwicklung des Menschen verschiedene Stadien durchlaufe.

Zunächst hefte sie sich beim Säugling an Saugen und Beißen, dann an die anale und urethrale Ausscheidung und zuletzt an die Genitalorgane. Leitend auf dem Weg von der oralen bis zur genitalen Phase sei für die Libido das Lustprinzip, d.h. das Streben des Kindes nach maximaler Triebabfuhr und Bedürfnisbefriedigung. Dem Lustprinzip entgegen stehe das Realitätsprinzip, durch das die jeweilige Lebenssituation mit ihrer Begrenzung der Triebbefriedigung an das Kind herantrete. Folge dieses Zusammenspiels sei Frustration und Triebaufschub mit dem Ziel der größeren Triebabfuhr zu einem späteren Zeitpunkt. Über das Realitätsprinzip nehme die jeweilige Lebenssituation, vor allem die Situation in der frühen Kindheit, Einfluß auf die Entwicklung und Strukturierung der Libido. Bestimmend für die frühe Lebenssituation sei vor allem die Beziehung zu den wichtigsten Bezugspersonen, meist zu den Eltern. Hier setzt Fromms sozialpsychologische Kritik an Freud an. Er legt in seiner Betrachtungsweise stärker als Freud auch Gewicht auf den sozialen Kontext der frühen Bezugspersonen. Ihre Verhaltensweisen werden nach Fromm vor al-

lem durch eine spezifische Familienstruktur bestimmt, die wiederum Abbild gesellschaftlicher Strukturen ist. Fromm bezeichnet die Familie in diesem Sinne als „psychologische Agentur der Gesellschaft“ (vgl. S. 31f).

Grundvoraussetzung dafür, daß die Sexualtriebe durch Umwelteinflüsse modifizierbar sind, ist ihre andersartige Beschaffenheit als die der Selbsterhaltungstriebe. „Die Sexualtriebe sind im Gegensatz zu den Selbsterhaltungstrieben aufschiebbar.“⁷

Selbsterhaltungstriebe wie Hunger, Durst, Schlaf etc. müssen unbedingt befriedigt werden, um nicht vital- bedrohliche Zustände bzw. den Tod zu provozieren. Dieser Primat kommt den Sexualtrieben nicht zu. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß Sexualtriebe verdrängbar und sublimierbar sind; dies ist bei Selbsterhaltungstrieben nicht der Fall. Während Selbsterhaltungstriebe immer nur durch reale Mittel befriedigt werden können, d.h. Hunger z.B. nur durch Nahrungsmittel, so können Sexualtriebe auch in der Phantasie Befriedigung erfahren. Sexualtriebe sind untereinander vertauschbar und verschiebbar. Dies ist bei Selbsterhaltungstrieben ebenfalls nicht möglich. Während Hunger z.B. nur durch Essen und nicht durch Schlafen befriedigbar ist, kann die Libido z.B., wenn sie auf der genitalen Ebene keine Befriedigung erfahren kann, auf eine andere Stufe regredieren, um dort befriedigt zu werden. Damit ist eine wesentliche Grundlage zum Verständnis der Neurosen in der Krankheitslehre Freuds gegeben. Aus diesem Unterschied folgt für die Sexualtriebe ein wesentlich flexiblerer, geschmeidigerer und elastischerer Charakter als für die Selbsterhaltungstriebe, die in ihrer Dynamik viel weniger durch Umwelteinflüsse wandelbar sind. In diesem geschmeidigeren Charakter der Sexualtriebe liegt die Voraussetzung für ihre Modifizierbarkeit durch gesellschaftliche Realität. Modifizierbarkeit der Sexualtriebe bedeutet jedoch nicht, daß sie völlig unterdrückt oder ignoriert werden können. Auch für sie gibt es ein „psychisches Existenzminimum“. Größere Flexibilität bedeutet nur, daß sie dem Einfluß der Umweltfaktoren in höherem Maß unterliegen als die Selbsterhaltungstriebe.

Zusammenfassend sieht Fromm das Wesen der Psychoanalyse Freuds darin, eine Triebpsychologie zu sein. Verhaltensweisen und Charakterzüge werden als Ausdruck unbewußter libidinöser Strebungen verstanden. Diese libidinösen Strebungen sind biologisch-physiologisch in der menschlichen Natur verankert, werden aber in gewissen Grenzen von der Umwelt, der gesellschaftlichen Realität aktiv und passiv beeinflußt und abgewandelt⁸.



3.4. Abgrenzung Individualpsychologie – Sozialpsychologie

Nachdem Freud die Beeinflussbarkeit der Sexualtriebe durch die gesellschaftliche Realität aufgezeigt und deutlich gemacht hatte, daß individuelle Verhaltensweisen Ausdruck unbewußter libidinöser Strebungen sind, lag der Schritt von der Individualpsychologie zur Sozialpsychologie nahe. Wenn die psychoanalytische Methode dazu geeignet ist, individuelle Ideologien- und Verhaltensweisen aus der Triebstruktur des einzelnen zu erklären, warum sollte sie dann nicht auch dazu geeignet sein, gesellschaftliche Phänomene ebenso aus der libidinösen Struktur der jeweiligen Gesellschaft zu erklären, da die Gesellschaft sich aus einer Vielzahl von Individuen zusammensetzt, die von ähnlichen Kräften bestimmt werden. Freud kommt zu dem Schluß:

„Der Gegensatz von Individual- und Sozial- oder Massenpsychologie, der uns auf den ersten Blick als sehr bedeutsam erscheinen mag, verliert bei eingehender Betrachtung sehr viel von seiner Schärfe... Im Seelenleben des einzelnen kommt ganz regelmäßig der andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht, und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne. Das Verhältnis des einzelnen zu seinen Eltern und Geschwistern, zu seinem Liebesobjekt, zu seinem Lehrer und zu seinem Arzt, können den Anspruch erheben, als soziale Phänomene gewürdigt zu werden... Die Massenpsychologie behandelt also den einzelnen Menschen als Mitglied eines Staates, eines Volkes, einer Kaste, eines Standes, einer Institution oder als Bestandteil eines Menschenhaufens, der sich zu einer gewissen Zeit für einen bestimmten Zweck zur Masse organisiert.“⁹

Fromm schließt sich in dieser Beziehung dem Gedankengang Freuds an. Er distanziert sich von dem Standpunkt Wilhelm Reichs, der der Psychoanalyse den Bereich der Personalpsychologie vorbehalten will. Reich schreibt 1929 in „Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse“:

„Der eigentliche Gegenstand der Psychoanalyse ist das Seelenleben des vergesellschafteten Menschen. Das der Masse kommt für sie nur insofern in Betracht, als individuelle Phänomene in der Masse in Erscheinung treten (etwa das Problem des Führers), ferner, soweit sie Erscheinungen der Massenseele, wie Angst, Panik, Gehorsam usw. aus ihren Erfahrungen am einzelnen erklären kann. Aber es scheint, als ob ihr das Phänomen des Klassenbewußtseins kaum zugänglich wäre, und Probleme wie das der Massenbewegung, der Politik, des Streiks, die der Gesellschaftslehre angehören, können nicht Objekt ihrer Methode sein.“¹⁰

Für Fromm dagegen ist der Schritt von der Personalpsychologie zur Sozialpsychologie die logische Konsequenz aus dem methodischen Ansatz Freuds. Wichtig bei diesem Schritt jedoch ist es, die Grenzen beider Wissenschaftsbereiche nicht zu verwischen. Wie Freud warnt auch Fromm davor, Erklärungsmuster aus dem personalpsychologischen Bereich ohne weiteres analog auf den sozialpsychologischen Bereich zu übertragen. Freud formuliert seine methodologischen Überlegungen 1930 in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“:

„Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet, soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, daß manche Kulturen – oder Kulturepochen – möglicherweise die ganze Menschheit unter dem Einfluß der Kulturstrebungen neurotisch geworden sind? An die analytische Zergliederung dieser Neurosen könnten therapeutische Vorschläge anschließen, die auf großes praktisches Interesse Anspruch hätten. Ich könnte nicht sagen, daß ein solcher Versuch zur Übertragung der Psychoanalyse auf die Kulturgemeinschaft unsinnig oder zu Unfruchtbarkeit verurteilt wäre. Aber man muß sehr vorsichtig sein, nicht vergessen, daß es sich doch nur um Analogien handelt und daß es nicht nur bei Menschen gefährlich ist, sie aus der Sphäre zu reißen, in der sie entstanden und entwickelt worden sind.“¹¹

Ein Analogisieren muß zwangsläufig zu falschen Aussagen führen, da sich die Gesellschaft als Ganzes nicht wie eine geschlossene Einheit, wie ein Individuum verhält. Das gemeinsame Lebensschicksal einer Gruppe wird unterschieden vom individuellen Lebensschicksal des einzelnen. Die Triebstruktur einer Gesellschaft wird durch andere, zusätzliche Faktoren beeinflusst, die bei der Entwicklung der Triebstruktur des einzelnen in den Hintergrund treten. Im Bereich der Individualpsychologie sind es vor allem die Familie und die ersten Bezugspersonen, die prägend auf die Triebstruktur des einzelnen wirken. Es sind z.B. Fragen entscheidend, ob jemand erstes oder mittleres Kind einer Familie ist, ob jemand einen strengen oder schwachen Vater hat, wie die Kommunikationsformen innerhalb einer Familie aussehen. Auf den frühkindlichen Erfahrungen liegt das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Entwicklung der Triebstruktur und des Lebensschicksals des einzelnen.

Im Bereich der Sozialpsychologie sind es vor allem die sozio-ökonomischen Bedingungen, die bestimmend für die Triebstruktur und das Schicksal einer Gesellschaft sind. Fromm sieht die Gefühlshaltungen der Masse zwar auch als Fortsetzung und Wiederholung bestimmter in der Kindheit ausgebildeter Einstellungen. Welche Gefühlseinstellung bei den Mitgliedern einer Gruppe vorherrschen wird und zu welchem Zeitpunkt dies geschieht, hängt nach Fromm aber von den rea-





len Lebensbedingungen der Masse ab¹². Die realen Lebensbedingungen einer Masse werden bestimmt durch ihre sozio-ökonomische Struktur, d.h. durch die Produktionsmethoden, die vorhandenen Rohstoffe, die Industrietechniken, das Klima, die Bevölkerungszahl, durch politische und geographische Faktoren sowie durch kulturelle Traditionen der jeweiligen Gesellschaft. Diese Faktoren machen die realen Lebensbedingungen einer Gesellschaft aus und bestimmen ihr gemeinsames Lebensschicksal. Bei der Untersuchung der Entwicklung der Triebstruktur und des gemeinsamen Lebensschicksals einer Gesellschaft treten die Fragen nach den frühkindlichen Erfahrungen des einzelnen in den Hintergrund gegenüber den Fragen nach den gemeinsamen politischen, kulturellen, soziologischen und ökonomischen Faktoren innerhalb der Gesellschaft. Nach Fromm gilt für die Gesellschaft, daß die Ökonomie ihr Schicksal ist¹³.

Gegenstand der Sozialpsychologie ist somit nicht das Lebensschicksal des einzelnen, sondern das allen Mitgliedern einer Gesellschaft gemeinsame Lebensschicksal. Zum ersten Mal formuliert Fromm seinen Ansatz im Vorwort der sozialpsychologischen Untersuchung zur „Entwicklung des Christusdogmas“:

„Der Unterschied zwischen Personalpsychologie und Sozialpsychologie erweist sich als ein quantitativer, nicht als ein qualitativer. Die Personalpsychologie berücksichtigt alle Determinanten, die auf das Schicksal des einzelnen eingewirkt haben und kommt so zu einem maximal vollständigen Bild von dessen individueller psychischer Struktur. Je mehr wir den Gegenstand der psychologischen Untersuchung verbreitern, d.h. je größer die Zahl der Menschen ist, deren Gemeinsamkeiten es rechtfertigen, sie als Gruppe zum Objekt einer psychologischen Untersuchung zu machen, desto mehr müssen wir an Umfang der Einsicht in das Ganze der seelischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes verzichten... Wenn dies nicht erkannt wird, kommt es leicht bei der Beurteilung der Ergebnisse sozialpsychologischer Untersuchungen zu Mißverständnissen. Man erwartet, etwas von der individuellen psychischen Struktur des einzelnen Gruppenmitgliedes zu hören, während die sozialpsychologische Untersuchung immer nur etwas über die allen Gruppenmitgliedern gemeinsamen psychischen Charaktere aussagen kann und die individuelle psychische Situation des einzelnen diesseits jener Gemeinsamkeiten nicht berücksichtigt... Die Überwindung einer prinzipiellen Gegenüberstellung von Personal- und Sozialpsychologie, wie sie von der Psychoanalyse geleistet wurde, führt als Konsequenz zur Einsicht, daß die Methode einer sozialpsychologischen Untersuchung grundsätzlich und im wesentlichen keine andere sein kann als die, welche die Psychoanalyse bei der Erforschung der Psyche des einzelnen anwendet.“¹⁴

Wenn auch die Gegenstände von Sozial- und Individualpsychologie verschieden sind, so glaubt Fromm doch, daß die psychoanalytische Methode grundsätzlich in beiden Bereichen dazu geeignet ist, zu wahren Aussagen zu kommen. Wenn Anwendung der Psychoanalyse in der Individualpsychologie heißt, Verständnis der Triebstruktur des einzelnen aus seinem individuellen Lebensschicksal, insbesondere seinen frühkindlichen Erfahrungen, so bedeutet sie in der Sozialpsychologie Fromms, Verständnis der Triebstruktur einer Gesellschaft aus ihrem gemeinsamen Lebensschicksal, d.h. aus ihrer sozialökonomischen Struktur. Gemeinsame seelische Züge bei den Mitgliedern einer Gruppe sind aus gemeinsamen Lebensschicksalen zu erklären. Diese gemeinsamen Lebensschicksale der meisten Mitglieder einer Gruppe wiederum werden für Fromm nicht zufällig, sondern durch die sozialökonomische Situation eben dieser Gruppe determiniert. Für Fromm sind damit alle methodischen Streitfragen mit der Soziologie ausgeschaltet. Analytische Sozialpsychologie heißt also: „die Triebstrukturen, die libidinöse, zum großen Teil unbewußte Haltung einer Gruppe aus ihrer sozialökonomischen Struktur heraus zu verstehen.“¹⁵

Die Familie ist gleichsam das Abbild der gesellschaftlichen Struktur im Kleinen. Die ersten entscheidenden Einflüsse auf das heranwachsende Kind gehen von der Familie aus. Die Familie spiegelt ihrerseits den gesellschaftlichen und klassenmäßigen Hintergrund wider, die soziale Struktur, aus der sie erwächst. Fromm erwähnt als Beispiel, daß etwa die Gefühlsbeziehungen zwischen Vater und Sohn völlig andere in einer Familie der bürgerlichen, vaterrechtlichen Gesellschaft sind als in der einer mutterrechtlichen Gesellschaft.

„Die Familie ist das Medium, durch das die Gesellschaft bzw. die Klasse die ihr entsprechende, für sie spezifische Struktur dem Kind und damit dem Erwachsenen aufprägt; die Familie ist die psychologische Agentur der Gesellschaft.“¹⁶

Wenn auch schon einige Analytiker versucht haben, die Psychoanalyse in der Soziologie anzuwenden, so entsprechen die wenigsten Versuche nach Fromms Meinung den Anforderungen einer analytischen Sozialpsychologie. Viele Autoren begingen den Fehler, die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsordnung zu verabsolutieren. Sie verallgemeinerten die Aussagen, die sie auf diesem Hintergrund gewonnen hatten, zu allgemeingültigen über die Gesellschaft schlechthin in der Annahme, daß es sich bei der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft um die normale, überall anzutreffende Gesellschaftsform handelt. Wenn man über die frühkindlichen Beziehungen in der Familie sprach, dienten als Grundlage Untersuchungen an der bürgerlichen



Familie; doch man redete von den frühkindlichen Beziehungen innerhalb der Familie schlechthin und in einem allgemeinen umfassenden Sinne. Man vernachlässigte die wichtige Tatsache, daß jede Familie Abbild der jeweiligen Gesellschaftsstruktur ist. Und da man so auch keine Unterschiede in den gemeinsamen Lebensschicksalen feststellen konnte – denn diese Unterschiede werden nur deutlich, wenn man ihre Abhängigkeit von der jeweiligen Familien- und Gesellschaftsstruktur berücksichtigt – behandelte man gesellschaftliche Gruppen, sogar die gesamte Menschheit wie ein Individuum. Man versuchte nicht, die psychische Struktur der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft aus ihren gemeinsamen Lebensschicksalen, aus der sozioökonomischen Struktur der Gesellschaft zu verstehen. Viele Analytiker begingen genau den Fehler, vor dem bereits Freud gewarnt hatte, sie analogisierten, d.h.

„man behandelte die Menschheit oder eine bestimmte Gesellschaft wie ein Individuum, übertrug die spezifischen Mechanismen, die man beim heutigen Menschen vorgefunden hatte, auf alle möglichen Gesellschaftsformationen und 'erklärte' dann deren psychische Struktur aus der Analogie mit gewissen Erscheinungen vor allem krankhafter Art, die sich typischerweise beim Menschen der eigenen Gesellschaft vorfinden.“¹⁷

Diese methodische Ungenauigkeit kritisiert Fromm an der sozialpsychologischen Untersuchung seines Lehrers Theodor Reik zu Fragen der Religion. In seinem sozialpsychologischen Deutungsversuch der Religion äußert er seine Einwände gegen Reik folgendermaßen:

„Weil sich die Religion, in diesem Fall das Christentum, als eine Einheit auffaßt und darstellt, wird auch auf ein einheitliches Subjekt als Träger dieser Religion zurückgeschlossen und die Masse so behandelt, als wäre sie ein Mensch, ein Individuum. So wie die organizistische Soziologie die Gesellschaft als lebendiges Wesen aufgefaßt hat und die einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft als die verschiedenen Teile eines Organismus verstand, also von den Augen, der Haut, den Kopf usw. der Gesellschaft gesprochen hat, hat Reik eine solche organizistische Auffassung – nicht im anatomischen, sondern im psychologischen Sinne. Zu dieser Vorstellung kommt aber noch eine weitere hinzu: Er versucht nicht, die Massen, deren Einheitlichkeit er voraussetzt, in ihrer realen Lebenssituation zu untersuchen, ... sondern er bleibt bei den Ideen und Ideologien stehen, die von den Massen produziert werden, ohne sich wesentlich um deren reale Träger, die lebendigen Menschen und ihre psychische Situation im Konkreten zu kümmern. Er läßt nicht die Ideologien verstehen als Produkte von Menschen, sondern er rekonstruiert die Menschen aus den Ideologien.“¹⁸

Freud macht sich nach Fromm derselben methodischen Ungenauigkeit schuldig, wenn er von der Allgegenwart des Ödipuskomplexes

redet. Freud sieht ihn als einen allgemein menschlichen Mechanismus an, der grundlegend ist für die Entwicklung der gesamten Menschheit, für Religion und andere kulturelle Phänomene; er berücksichtigt nicht, daß man ihn nur in patriarchalisch strukturierten Gesellschaften findet.

Ebenso kritisiert Fromm am Analogiedenken, daß Individualpathologie und Sozialpathologie zwei völlig entgegengesetzte Bezugsgrößen bei der Definition von Gesundheit und Krankheit verwenden. Individualneurose wird definiert als Nichtangepaßtsein eines kranken Individuums an seine äußere Realität; sozialpathologische Phänomene dagegen entstehen nach Fromms Meinung gerade aus der Anpassung einer Gesellschaft an sozioökonomische Strukturen. Freud hat diesen Unterschied zwischen Individualpathologie und Sozialpathologie bereits 1930 gesehen:

„Auch stößt die Diagnose der Gemeinschaftsneurosen auf eine besondere Schwierigkeit. Bei der Einzelneurose dient uns als nächster Anhalt der Kontrast, in dem sich der Kranke von seiner als 'normal' angenommenen Umgebung abhebt. Ein solcher Hintergrund entfällt bei einer gleichartig affizierten Masse, er müßte anderswoher geholt werden. Und was die therapeutische Verwendung der Einsicht betrifft, was helfe die zutreffendste Analyse der sozialen Neurose, da niemand die Autorität besitzt, der Masse die Therapie aufzudrängen?“¹⁹

Ein wichtiger Aspekt der Frommschen Sozialpsychologie wurde bei den bisherigen Überlegungen noch nicht ausreichend berücksichtigt. Freud stellt bereits fest, daß Triebe nicht beliebig und grenzenlos wandelbar sind. Während die Selbsterhaltungstribe einen äußerst imperativen Charakter besitzen, kommt diese Eigenschaft den Sexualtrieben, wie oben bereits ausgeführt (vgl. Kap. 3.3), in geringerem Maße zu. Doch auch sie besitzen ein psychisches Existenzminimum (vgl. Kap. 3.3). Fromm schließt sich diesen Überlegungen Freuds an. Er glaubt, daß der Triebapparat des Menschen eine so große innere Dynamik und ein so starkes Kraftpotential besitzt, daß er selbst an der Veränderung der äußeren Realität zum Erreichen der Triebziele arbeitet. Der Triebapparat ist qualitativ und quantitativ nur in gewissen physiologisch und biologisch bedingten Grenzen wandelbar. Auf die sozialpsychologische Ebene übertragen bedeutet dies: die libidinösen Strebungen einer Gesellschaft sind nur in gewissen Grenzen durch die sozioökonomischen Faktoren beeinflussbar (vgl. Kap. 3.5).

Zusammenfassend sieht Fromm die Beziehungen zwischen libidinösen Strebungen und Umweltfaktoren folgendermaßen:

„Im Wechselspiel des Aufeinanderwirkens der psychischen Antriebe und der ökonomischen Bedingungen kommt letzteren ein Primat zu. Nicht in dem Sinn, daß sie das 'stärkere' Motiv darstellten – diese Fragestellung beträfe ein Scheinproblem, weil es sich gar nicht um quantitativ vergleichbare 'Motive' gleicher Ebene handelt – ein Primat aber in dem Sinne, daß die Befriedigung eines großen Teils der Bedürfnisse, speziell aber der dringlichsten, der Selbsterhaltungsbedürfnisse, an die materielle Produktion gebunden ist und daß die Modifizierbarkeit der ökonomischen außermenschlichen Realität weit geringer ist als die des menschlichen Triebapparates, speziell als die der Sexualtriebe.“²⁰

Daraus ergibt sich für Fromms analytische Sozialpsychologie folgendes Konzept:

„Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formenden Faktoren zu. Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluß auf die Psyche des einzelnen ausübt. Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten – seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewußte Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären.“²¹

3.5. Fromms Sozialpsychologie in ihrer Bedeutung für den historischen Materialismus

Nachdem ich in einem ersten Schritt die Wurzeln der Frommschen Sozialpsychologie in der Psychoanalyse Sigmund Freuds aufgezeigt habe, will ich nun in einem zweiten die Verwandtschaft zum historischen Materialismus von Karl Marx darstellen. Erinnern wir uns an Fromms Ansatz, beide Wissenschaften zu einer Synthese zu bringen. Quasi als Antithese zur Aussage der Psychoanalyse, daß das Bewußtsein Ausdruck libidinöser Kräfte ist, tritt die Behauptung von Marx, das Bewußtsein sei Ausdruck des gesellschaftlichen Seins des Menschen.

„Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab... Wie die Individuen ihr Leben äußern so sind sie. Was sie sind fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren.“²²

„Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, ist Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstel-

len, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe... Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“²³

Fromm veranschaulicht Marx' gesellschaftliche Analyse an einem modernen Beispiel:

Seit dem zweiten Weltkrieg ist für die industrielle Produktionsweise die Existenz großer zentralisierter Unternehmen typisch, die von einer Managerelite geführt werden und die darauf achten, daß eine große Zahl von Arbeitern reibungslos zusammenarbeiten. Die Produktionsweise bedingt, daß soziale, persönliche Kontakte der Arbeitenden untereinander zu kurz kommen. Der Arbeiter wird gleichsam zu einem anonymen Rädchen, das in der Gesamtmaschinerie zu funktionieren hat. Er verliert den persönlichen, gefühlsmäßigen Kontakt zu seiner Arbeit, seinen Arbeitskollegen und seinem Arbeitgeber. Die Befriedigung durch den Arbeitsprozeß wird immer geringer. Stattdessen nimmt gleichzeitig das Bestreben zu, in der Hierarchie voranzukommen und durch Prestige und Anerkennung Befriedigung zu erfahren. Die Bereitschaft, unkonventionelle, aber authentische Entscheidungen zu treffen, wird ebenfalls immer geringer. Der Arbeiter paßt sich der Bürokratie seines Unternehmens immer mehr an. Fromm beschreibt ihn in seinem Charakter und seinem Denken als konservativ und unfähig, riskante und eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen. Da die Gewerkschaften ähnlich den Großunternehmen strukturiert sind, gelingt es ihnen auch nicht, einen größeren Freiraum für Mitbestimmung und emotionales Engagement im Arbeitsprozeß zu erreichen. Ähnlich funktionieren die Verwaltungsstellen der Regierung und das Militär. Fromm kommt zu dem Schluß, daß trotz der politischen und gesellschaftlichen Unterschiede zwischen den kapitalistischen Ländern und der kommunistischen Sowjetunion die gefühlsmäßige Einstellung und die Denkweise der jeweiligen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ähnlich sind, weil ihre Produktionsweise im Grunde ähnlich ist. Das Bewußtsein der Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft ist ein Produkt ihres gesellschaftlichen Seins.²⁴

Marx betrachtet in seinen Analysen weniger individuelle psychische Prozesse als vielmehr die Evolution des Menschen in der Geschichte. Diese Entwicklung sieht er von zwei Triebkräften bestimmt: einmal ist es die Weiterentwicklung der Produktionskräfte, zum anderen der Konflikt der gesellschaftlichen Klassen. Beide stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Die Weiterentwicklung der Pro-





duktionsmethoden tritt jeweils in Konflikt mit den bestehenden sozio-ökonomischen Strukturen und zwingt ihnen Veränderungen auf. Neue Produktionsmethoden stellen die alten in Frage und gefährden sie. Und in Abhängigkeit von dieser Entwicklung entsteht eine Auseinandersetzung zwischen den Eigentümern der alten und der neuen Produktionsmittel. Dies ist die Ursache des Klassenkampfes. Die Klassen unterscheiden sich je nach Eigentumsverhältnissen und Beteiligung an den Produktionsmitteln. Innerhalb dieser Dialektik vollzieht sich die psychische Weiterentwicklung des Menschen. Im Primitivstadium ist der Mensch völlig abhängig von der Natur, er ist ihr ausgeliefert.

Durch den Prozeß der Arbeit, der Bearbeitung und Veränderung der Natur, sucht er sich von dieser Abhängigkeit zu befreien. Er strebt nach Emanzipation und Autonomie. Ziel der Geschichte ist die sozialistische Gesellschaft, in der der Mensch alle seine intellektuellen, physischen und psychischen Kräfte und Möglichkeiten voll verwirklichen kann. Der Kampf der Klassen kommt zu einem Ende, wenn der Mensch und die Gesellschaft auf einer höheren, gleichsam dialogischen Ebene eine neue Einheit mit der Natur gefunden haben. Der Mensch und die Gesellschaft sind dann zu Autonomie gelangt. Sobald der Mensch in vollem Kontakt mit seinen inneren Kräften steht und sich als Urheber seiner Gefühle, Gedanken und Handlungen erleben kann, ist die Entfremdung aufgehoben. Die Vorstellungen, die Marx an die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft knüpft, sind nach Fromm eng verwandt mit den Ideen des messianischen Zeitalters, wie sie in den Schriften des Alten Testaments bei den Propheten verkündet werden. Fromm fand in dem sozialistischen Gesellschaftsutopismus von Karl Marx im säkularisierten, politisch-ökonomischen Bereich die religiösen Ideen wieder, die ihm seit frühester Kindheit vertraut waren. Dies machte neben der dialektischen Denkweise von Marx dessen große Anziehungskraft auf Fromm aus.

Fromms Versuch, Sozialpsychologie mit dem historischen Materialismus zu verbinden, ist eng verbunden mit der Kritik an der Weiterentwicklung der Marxschen Gedanken durch nachfolgende sozialistische Denker, die sich auf Marx' Theorie berufen. So kritisiert er Autoren (B. Russel, Hendrik de Man, E. Bernstein), die Marx eine psychologische oder anthropologische Theorie unterschieben wollen, die, wie Fromm es nennt, aus dem historischen Materialismus eine „ökonomistische Psychologie“ machen wollen²⁵. Marx' Anliegen besteht nach Fromms Meinung in der Analyse der ökonomischen und historischen Kräfte, die die Geschichte des Menschen bestimmen, nicht aber darin, eine Anthropologie oder Psychologie aufzustellen. Die Fra-

ge nach der Natur, nach dem Wesen des Menschen, läßt Marx in Fromms Augen unbeantwortet.

Marx interessiert sich nicht in Einzelheiten dafür, wie der Mensch beschaffen ist, auf den die ökonomischen Kräfte wirken. Marx' Augenmerk liegt vielmehr auf der Analyse der ökonomischen Kräfte. In der Sicht von Fromm wollten Marx und Engels keine Psychologen und Anthropologen sein. Insbesondere glaubt Fromm, daß beiden zum Zeitpunkt ihrer Untersuchungen noch keine Psychologie zur Verfügung stand, die auf empirischem Weg mit einer materialistischen Methode die Natur des Menschen erforschen konnte. Fromm kritisiert heftig den Standpunkt obengenannter Autoren, die davon ausgehen, daß Marx einen dem Menschen immanenten Erwerbstrieb als Grundlage seiner Theorie stillschweigend vorausgesetzt habe. Diese These lasse sich durch exaktes Quellenstudium weder bei Marx noch bei Engels belegen. Die Feststellung, daß Marx und Engels einen Erwerbstrieb als die den Menschen wesentlich bestimmende Kraft vorausgesetzt hätten, sei die typische Fehlannahme der Autoren, die Eigenschaften des bürgerlichen, kapitalistischen Menschen verabsolutieren würden. Für Fromm ist das Streben nach Erwerb und Besitz an sich bereits Ausdruck des entfremdeten Menschen in einer entfremdeten Gesellschaft. Auf diese Fragestellung, die in Fromms eigener Anthropologie einen wichtigen Punkt ausmacht, werde ich später noch genauer eingehen (vgl. Kap. 5.2). In gleicher Weise hält Fromm es nicht für zulässig, einen sogenannten sozialen Trieb als Grundeigenschaft des Menschen anzunehmen, wie Kautsky es tut²⁶. Um sog. soziales Verhalten beurteilen zu können, bedarf es exakterer Analysen, deren Grundelemente Fromm in seinem eigenen Denkanatz zu klären sucht.

Die Bedeutung der Psychoanalyse für den historischen Materialismus besteht nun nach Fromms Meinung darin, daß ihr die materialistische Methode zur Verfügung steht, mit deren Hilfe die Frage nach der Natur, dem Wesen des Menschen auch für den historischen Materialismus wissenschaftlich exakt beantwortet werden kann. Die Psychoanalyse kann die Beschaffenheit des Menschen untersuchen, auf den die sozioökonomischen Kräfte im Gesellschaftsprozeß wirken. Dabei kommt der Freudschen Vorstellung von der Beschaffenheit des menschlichen Triebapparates eine Schlüsselrolle zu. Die Triebbestimmtheit ist nach Fromm ähnlich wie nach Freud der menschlichen Existenz immanent. Wenn Fromm auch später die Libidotheorie Freuds einer Revision unterworfen hat, so ging er doch nicht von der Grundvorstellung ab, daß der Mensch in seiner Entwicklung wesentlich von einem inneren, dynamischen Energiepotential bestimmt wird. Auf Fromms Energieverständnis gehe ich später ein (vgl. Kp.

4.2). Hier sei soviel gesagt, daß es vor allem dieses Trieb- und Energiepotential ist, auf das die gesellschaftlichen, sozioökonomischen Kräfte im historischen Prozeß beeinflussend wirken.

Wie sich beim einzelnen die Bewußtseinsinhalte, seine Meinungen und Verhaltensweisen aus den unbewußten Motiven und libidinösen Strebungen erklären lassen, so lassen sich auch die gesellschaftlichen Ideologien in einer Gesellschaft, Bewußtseinsinhalte und Verhaltensweisen als Ausdruck meist unbewußter libidinöser Strebungen der Mehrzahl der Mitglieder dieser Gesellschaft verstehen. Diese allgemeinen unbewußten libidinösen Strebungen entsprechen der Triebstruktur einer Gesellschaft. Wie oben bereits ausgeführt (vgl. Kp. 3.4) wird die Triebstruktur einer Gesellschaft durch das gemeinsame Lebensschicksal der meisten Mitglieder der Gesellschaft geprägt. Das gemeinsame Lebensschicksal wiederum ist Folge der sozio-ökonomischen Situation der Gemeinschaft. Erich Fromm ordnet den Triebapparat den natürlichen Bedingungen zu, die ähnlich wie etwa Bodenfruchtbarkeit oder Bewässerung zu dem Unterbau des gesellschaftlichen Prozesses gehören. Der historische Materialismus konnte zwar aufzeigen, daß das gesellschaftliche Bewußtsein Ausdruck der gemeinsamen Lebensweise und sozioökonomischen Situation ist; aber die Frage, wie diese Beeinflussung geschieht, konnte er nicht beantworten. Fromm glaubt mit seiner sozialpsychologischen Theorie die einzelnen Etappen auf dem Weg von der Ökonomie zum menschlichen Herz und Kopf deutlich machen zu können: Die sozio-ökonomischen Bedingungen, die gemeinsame politisch-sozio-kulturelle und ökonomische Situation, bestimmen die gemeinsamen Lebensschicksale der meisten Mitglieder der Gesellschaft. Aus dem Wechselspiel von libidinösen Strebungen der einzelnen Mitglieder mit der sozio-ökonomischen Struktur entsteht die spezifische Triebstruktur der Gesellschaft. Der Familie kommt dabei die Vermittlerrolle zu. Die Triebstruktur wiederum ist die Grundlage für das gesellschaftliche Bewußtsein, für die sozial relevanten seelischen Haltungen und Ideologien (vgl. Kap. 3.4).

„Die Psychoanalyse kann zeigen, daß die Ideologien die Produkte von bestimmten Wünschen, Triebregungen, Interessen, Bedürfnissen sind, die, selber zum großen Teil nicht bewußt, als 'Rationalisierung' in Form der Ideologie auftreten; daß aber diese Triebregungen selbst zwar einerseits auf der Basis biologisch bedingter Triebe erwachsen, aber weitgehend ihrer Quantität und ihrem Inhalt nach von der sozial-ökonomischen Situation des Individuums bzw. seiner Klasse geprägt sind...

Die Psychoanalyse kann also aufzeigen, wie sich auf dem Weg über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt. ...

Es ist also der Psychoanalyse möglich, auch die sublimsten ideellen Beweggründe auf ihren irdischen libidinösen Kern zu reduzieren...»²⁷

Die Psychoanalyse kann aufzeigen, daß umgekehrt die Anfälligkeit von Gesellschaften für bestimmte Ideologien, z.B. totalitärer Art wie den Faschismus, Ausdruck der libidinösen Strebungen der jeweiligen Gesellschaft ist. Die Ideologien finden ihr libidinöses Äquivalent und ihren „Resonanzboden“ in der Triebstruktur der betreffenden Gesellschaft.

Darüber hinaus sind es auch die gemeinsamen libidinösen Strebungen innerhalb einer Gesellschaft, die zusammen mit den ökonomischen Bedingungen den Zusammenhalt der Gesellschaft garantieren. Die Mittel physischen Zwanges eines äußeren Machtapparates, wie z.B. Polizei, Justiz, Militär u.a., würden alleine nicht ausreichen, die innere Stabilität einer Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Auch gemeinsame rationale Interessen, wie z.B. Ausbau neuer Produktionsmethoden, Erschließen neuer Rohstoffquellen etc., könnten diese Funktion allein nicht übernehmen. Ein wesentlicher Faktor, der zu den beiden oben genannten hinzukommt, ist die Tatsache, daß bestimmte gesellschaftlich erwünschte Verhaltensweisen, wie z.B. Pünktlichkeit, Ordentlichkeit, Disziplin, Verbrauch von Konsumgütern etc., eine libidinöse Befriedigung verschaffen. Die Mitglieder einer Gesellschaft befriedigen libidinöse Bedürfnisse, wenn sie sich an die Verhaltensvorschriften ihrer Gesellschaft halten. Und es ist gerade das Ziel gesellschaftlicher Institutionen, solche Bedürfnisse zu wecken, die der Sicherung der eigenen Strukturen dienen. Eine wesentliche Aufgabe des Kulturapparates, des Erziehungssystems, der Religion und der Strafjustiz besteht darin, den Triebapparat so zu beeinflussen, daß er den sozio-ökonomischen und politischen Interessen der jeweiligen Gesellschaft dient. Sie versuchen den Triebapparat so zu formen, daß die Mitglieder einer Gesellschaft so handeln wollen, wie sie innerhalb dieser Strukturen handeln sollen, ohne bei jeder Handlung eine neue bewußte Entscheidung im Sinne der gesellschaftlichen Interessen treffen zu müssen. In einem Bild ausgedrückt heißt das: Die Gesellschaft versucht den Triebapparat ihrer Mitglieder so zu formen, daß sie wie Räder reibungslos in der gesellschaftlichen Gesamtmaschinerie funktionieren. Die Gesellschaft muß jedoch nicht zwangsweise eine unterdrückende Funktion übernehmen, sondern sie kann auch mit ihren Strukturen zu einer kreativen Entfaltung der Triebkräfte beitragen.

Bei diesem Beeinflussungsprozeß kommt dem Erziehungssystem eine wichtige Rolle zu. So wiederholen sich z.B. auf öffentlicher Ebene innerhalb einer patriarchalischen Gesellschaft sehr oft die Beziehun-



gen, die zwischen Vater und Sohn innerhalb der bürgerlichen Familie bestehen. Viele Erwachsene begegnen in einer patriarchalischen Gesellschaft ihren Vorgesetzten mit ähnlichen Gefühlen wie Kinder ihrem Vater gegenüber. Es handelt sich nach Fromm dabei um eine Mischung von Bewunderung, Angst, Glauben an die Kraft, Klugheit und guten Absichten des Vaters, wobei seine intellektuellen und moralischen Qualitäten oft überschätzt werden. Es resultiert eine Haltung, die Gehorsam und Pflichterfüllung zur Tugend werden lassen. Unrecht leiden, wird höher gewertet als gegen soziale Mißstände und Ungerechtigkeiten zu rebellieren. Diese gefühlsmäßige Haltung der meisten Mitglieder trägt zur Stabilisierung der patriarchalischen Gesellschaft bei und wird von der herrschenden Klasse unterstützt.

„Weder der äußere Machtapparat noch die rationalen Interessen würden ausreichen, um das Funktionieren der Gesellschaft zu garantieren, wenn nicht die libidinösen Strebungen der Menschen hinzukämen. Es sind die libidinösen Kräfte der Menschen, die gleichsam den Kitt formieren, ohne den die Gesellschaft nicht zusammenhielte, und die zur Produktion der großen gesellschaftlichen Ideologien in allen kulturellen Sphären beitragen.“²⁸

Die libidinöse Struktur einer Gesellschaft ist jedoch nicht beliebig durch die sozial-ökonomischen Faktoren beeinflussbar. Da die Triebstruktur auch ihre eigene Dynamik hat und nur in gewissen Grenzen modifizierbar ist, gibt es, wie erwähnt, ein „psychisches Existenzminimum“ der Triebe, das befriedigt werden muß (Kap. 3.3, 3.4). Kann eine Gesellschaft die Befriedigung dieses Existenzminimums nicht mehr leisten, so trägt die libidinöse Struktur nicht mehr zur Stabilisierung der Gesellschaft bei, sondern versucht, die sozio-ökonomischen Bedingungen zum Erreichen der Triebziele zu verändern. Das gleiche geschieht auch, wenn die sozio-ökonomischen Faktoren einer Gesellschaft sich unabhängig von ihrer libidinösen Struktur verändern, sich evtl. weiterentwickeln und miteinander in Konflikt geraten. Dann tragen die libidinösen Strebungen

„nicht mehr dazu bei, die Gesellschaft zu erhalten, sondern sie führen zum Aufbau neuer Gesellschaftsformationen, sie hören gleichsam auf, Kitt zu sein und werden Sprengstoff der gesellschaftlichen Strukturen.“²⁹

Zusammenfassend formuliert Erich Fromm die Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie am Ende seiner gleichlautenden Veröffentlichung:

„Die Aufgabe einer psychoanalytischen Sozialpsychologie liegt zunächst in der Herausarbeitung der sozial wichtigen libidinösen Strebungen, mit anderen Worten in der Darstellung der libidinösen Struktur der Gesell-

schaft. Ferner hat die Sozialpsychologie die Entstehung dieser libidinösen Struktur und die Funktion im gesellschaftlichen Prozeß zu erklären. Die Theorie, wie die Ideologien aus dem Zusammenwirken von seelischem Triebapparat und sozial-ökonomischen Bedingungen entstehen, wird dabei ein besonders wichtiges Stück sein.“³⁰

3.6. Der Begriff „Gesellschafts-Charakter“

Wie bereits in der Auseinandersetzung mit Sullivan gezeigt (vgl. Kap. 2.3), löst sich Fromm allmählich von der klassischen Libidotheorie Freuds. Er spricht dann nicht mehr von „libidinösen Strebungen“ und vom „Triebapparat“ einer Gesellschaft, sondern prägt den Begriff des „Charakters der Gesellschaft“ oder des „Gesellschafts-Charakters“. Ich will die grundlegenden Unterschiede in den Vorstellungen von „Triebapparat“ und „Charakter“ einer Gesellschaft zu erläutern suchen. Wenn Fromm in seinen frühen sozialpsychologischen Schriften (1932a, 1932b etc.) vom Triebapparat und der libidinösen Struktur des einzelnen oder einer Gesellschaft spricht (vgl. Kap. 3.3 f), bezieht er sich dabei als Grundlage auf die Libidotheorie Freuds. Charaktereigenschaften des einzelnen wie einer Gesellschaft versteht er ähnlich wie Freud als Ausdruck der Sexualenergie. Zunächst ist für Fromm wie für Freud die Libidotheorie

„der Ausgangspunkt, der das Verständnis der triebhaften Hintergründe der Charakterzüge ermöglicht und den Zugang zu einer Erklärung der Entwicklung des Charakters eröffnet.“³¹

Die psychoanalytische Theorie dient Freud dazu, neurotische Symptome als Ausdruck einer mißlungenen Libidoanpassung an die Umweltsituation zu verstehen. Jedoch erkennt Freud auch, daß neurotische Symptome so gut wie nie allein existieren; sie sind in eine bestimmte Charakterstruktur eingebettet, die gleichsam den Nährboden für die Symptome darstellt. Er stellt fest, daß sich die Symptome untereinander abwechseln können, daß sie verschwinden und daß dafür andere auftauchen können. Er bemerkt, daß der sexuellen Genußfähigkeit und Arbeitsfähigkeit seiner Patienten nicht nur die neurotischen Symptome entgegenstehen, sondern vielmehr auch charakterliche Grundhaltungen und Lebenshaltungen, die den Patienten verbieten, ein glückliches Leben zu führen. Freud versucht, diese charakterlichen Grundhaltungen ebenfalls mit Hilfe der Libidotheorie zu verstehen. Er glaubt, daß Charakterzüge, ebenfalls wie neurotische Symptome, Ausdruck unbewußter libidinöser, sexueller Kräfte sind. Das Libidoreservoir stellt für beide das gleiche energetische Kraftpotential dar. Charakterzüge sind damit nicht statisch, gleichsam als angeborene, unveränderliche Eigenschaften zu sehen, son-





dern dynamisch als Anpassung der Libidoenergie an die Umweltbedingungen.

Im Gegensatz zu den neurotischen Symptomen bemerkte Freud, daß Charakterzüge sehr viel weniger wandelbar sind. Bei den Charakterzügen handelt es sich nach Freud um ein relativ beständiges System leidenschaftlicher Strebungen, die auch noch dann wenig verändert fortbestehen, wenn geänderte Umweltbedingungen Modifizierungen der Charakterzüge erforderlich machen würden.

Freuds Leistung besteht für Fromm darin, daß er mit der Psychoanalyse eine Methode aufzeigt, zwischen einzelnen Charaktereigenschaften und ihrer zugrundeliegenden „emotionalen Matrix“ zu unterscheiden³². Freud versteht Charakterzüge als Sublimierungen und Reaktionsbildungen früher sexueller Triebregungen und als Fortsetzung kindlicher Objektbeziehungen. Sublimierung bedeutet, daß sexuelle Wünsche nicht direkt befriedigt werden, sondern in kulturelle und geistige Leistungen umgewandelt werden. Reaktionsbildung bedeutet, die Umwandlung einer Triebregung durch Abwehr in ihr Gegenteil. So kann z.B. ein sexueller oder aggressiver Impuls abgewehrt werden und auf dem Weg der Reaktionsbildung zu einer übergeführten, passiven Haltung führen.

„Dies ist nicht so zu verstehen, daß aus Sexualität auf eine geheimnisvolle, 'alchimistische' Weise Charakter oder Intellekt entsteht, sondern daß sexuelle Energien auf andere Stellen des seelischen Apparates gelenkt und dort als Triebkraft in einer eigenartigen, noch kaum erklärten Verbindung mit Fähigkeiten des Ichs psychische und geistige Qualitäten aufbauen helfen.“³³

Nach Freud stehen Organerotik und Objektbeziehungen in engem Zusammenhang. Die Gestaltung der Objektbeziehungen, d.h. die Form der Beziehungsaufnahme mit den frühen Bezugspersonen und der Umwelt, entspricht der Bindung der Libido an die erogenen Zonen Mund, Anus und Genitale. Objektbeziehungen wie Organerotik haben einen typischen Verlauf und präformieren entsprechende Charakterhaltungen. Freud nimmt an, daß durch Fixierung oder Regression der Libido auf bestimmte Entwicklungsstufen die verschiedenen Charaktertypen entstehen. So bilden sich oraler und analer Charakter. In der genitalen Organisationsstufe gelangt die Libido zur vollen Ausreifung.

Das Verständnis der aufgezeigten Verbindungen zwischen Sexualenergie und Charaktereigenschaften bei Freud sind Voraussetzungen für Fromms Begriff des „Gesellschaftscharakters“. Sie werden mit seiner sozialpsychologischen Methode in einen neuen anthropologischen Zusammenhang gestellt. Es ergeben sich grundlegende Unter-

schiede. Nach Bekanntwerden mit Sullivans „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“ wandeln sich Fromms anthropologische Vorstellungen (vgl. Kap. 2.3). Fromm versteht in seinen späten Schriften (1941a, 1947a, u.a.) Charakterzüge nicht mehr als Sublimierungen und Reaktionsbildungen sexueller Energie. Sie sind in ihrer Entwicklung auch nicht an bestimmte erogene Zonen gebunden. Für Fromm ist nicht die Befriedigung spezifischer Triebbedürfnisse Triebfeder menschlichen Handelns, sondern das grundlegende, existentielle Bedürfnis, die eigene Isolation zu überwinden und mit anderen in mitmenschliche Beziehung zu treten (vgl. Kap. 2.3). Dieses Bedürfnis, mit anderen in Beziehung zu treten, resultiert aus der spezifisch menschlichen existentiellen Situation (vgl. Kap. 4.2 f und 5.1 f). Charaktereigenschaften formen sich nach Fromm durch die grundsätzliche Art, mit sich, den anderen Menschen und der Welt in Beziehung zu treten³⁴. Differenzierter will ich diese Wandlung der anthropologischen Vorstellungen Fromms mit den Auswirkungen auf seine Charakterologie in den Kapiteln 4 und 5 darstellen.

Im folgenden will ich auf die Zusammenhänge zwischen der Sozialpsychologie und der Charakterologie Fromms eingehen. Wie bereits ausgeführt, ersetzt Fromm den ursprünglich verwendeten Begriff der „libidinösen Struktur“ einer Gesellschaft durch den des „Gesellschaftscharakters“. Unter dem Gesellschaftscharakter versteht Fromm:

„den Kern der Charakterstruktur, welcher bei den meisten Gliedern einer gleichen Kultur übereinstimmt, im Gegensatz zum individuellen Charakter, durch den sich jede Person innerhalb desselben kulturellen Milieus von der anderen unterscheidet...“

Der Gesellschaftscharakter formt die menschliche Energie so, daß sie das reibungslose Funktionieren einer gegebenen Gesellschaft garantiert.“³⁵

„Der Charakter im dynamischen Sinn der analytischen Psychologie ist die besondere Form, in welche die menschliche Energie durch die dynamische Anpassung menschlicher Bedürfnisse an die besonderen Daseinsformen einer bestimmten Gesellschaft gebracht wird. Der Charakter bestimmt dann seinerseits das Denken, Fühlen und Handeln des einzelnen Menschen...“

Kurz, der Gesellschaftscharakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten, ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein.“³⁶

Fromm führt als Beispiel an, daß niemand in unserer westlichen Gesellschaft wohl pünktlich und gewissenhaft seine Arbeit verrichten würde, wenn er sich jeden Tag erneut willentlich und bewußt dazu entscheiden müßte. Das reibungslose Funktionieren unseres Industrie- und Wirtschaftssystems wäre gefährdet, wenn nicht Eigen-



schaften wie Gewissenhaftigkeit, Pünktlichkeit, Gehorsam und Opferbereitschaft in unserem „Gesellschafts – Charakter“ verankert wären. Unser gesellschaftliches System beeinflusst durch äußere Notwendigkeiten, durch die Erziehungssysteme und durch die Familienstruktur den Charakter der meisten ihrer Mitglieder derart, daß sie in der Erfüllung von Pflicht, Pünktlichkeit und Gehorsam eine libidinöse Befriedigung erfahren. Die Gesellschaft muß notwendigerweise einen „Gesellschafts – Charakter“ hervorbringen, der ihr Weiterbestehen garantiert. Weder Zwang noch Drohung und Gewalt könnten dies alleine gewährleisten. Zur Entstehung des Gesellschaftscharakters im Zusammenspiel von biologisch-physiologischen, psychologischen sowie sozio-ökonomischen Faktoren führt Fromm aus:

„Die Genese des Gesellschafts-Charakters kann nicht aus der Zurückführung auf eine einzelne Ursache einsichtig werden, sondern nur aus dem Verständnis eines Zusammenwirkens ökonomischer, ideologischer und soziologischer Faktoren. Da die politischen und ökonomischen Faktoren weniger leicht zu verändern sind, haben sie ein gewisses Übergewicht in diesem Zusammenspiel...

Grundlegende menschliche Bedürfnisse, die in der Natur des Menschen verwurzelt sind, spielen ebenfalls eine aktive Rolle in diesem Zusammenspiel...

Die seiner Natur eingeborenen Bedürfnisse wie das Streben nach Glück, Harmonie, Liebe und Freiheit, sind dynamische Faktoren im Geschichtsprozeß, die psychische Reaktionen hervorrufen, wenn sie auf Versagung stoßen. Mit der Zeit suchen diese Reaktionen neue Bedingungen zu schaffen, die den menschlichen Grundbedürfnissen besser entsprechen. Solange die objektiven Bedingungen einer Gesellschaft und Kultur stabil bleiben, hat der Gesellschafts-Charakter eine vorwiegend stabilisierende Funktion. Ändern sich dagegen die Bedingungen derart, daß sie nicht länger mit der Tradition und dem Gesellschafts-Charakter übereinstimmen, entsteht eine Unstimmigkeit zwischen beiden, welche die Charakterfunktion zu einem Element der Desintegration anstatt der Stabilisierung werden läßt, zum Sprengstoff statt zum Mörtel des Sozialgefüges.“³⁷

Die Ideen, Ideale und Ideologien einer Gesellschaft, ihre religiösen, politischen und philosophischen Ansichten beeinflussen den Gesellschaftscharakter. Der Gesellschaftscharakter wiederum bestimmt nicht nur das Handeln, sondern auch das Denken und Fühlen der einzelnen Gruppenmitglieder. In Marxscher Terminologie bedeutet das: Das Sein beeinflusst über den Gesellschaftscharakter als Vermittlungsinstanz das Bewußtsein der meisten Mitglieder einer Gesellschaft. Ein theoretisches System ebenso wie einzelne Begriffe, z.B. Liebe, Gerechtigkeit oder Gleichheit und eine jede Doktrin besitzen

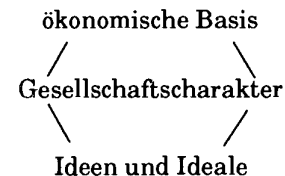
„eine emotionale Matrix, und diese Matrix ist in der Charakterstruktur des einzelnen Menschen verwurzelt...

Die Tatsache, daß Ideen eine emotionale Matrix besitzen, ist von größter Bedeutung, denn sie ist der Schlüssel zum Verständnis des Geistes einer Kultur. Verschiedene Gesellschaften oder Klassen innerhalb einer Gesellschaft besitzen einen spezifischen Gesellschaftscharakter, und auf dieser Basis entwickeln sich unterschiedliche Ideen, die zu mächtigen Triebkräften werden...

Ideen können zu mächtigen Kräften werden, jedoch nur in dem Maße, wie sie Antworten auf besondere menschliche Bedürfnisse eines speziellen Gesellschafts-Charakters sind.“³⁸

Einerseits entstehen gesellschaftliche Ideen und Ideologien als Ausdruck des Gesellschaftscharakters, andererseits tragen sie in umgekehrter Richtung auch zur Stabilisierung des Gesellschaftscharakters bei und beeinflussen damit indirekt die sozio-ökonomischen Strukturen. Der Gesellschaftscharakter vermittelt nach beiden Richtungen, sowohl von den sozio-ökonomischen Strukturen zu den Ideen und Ideologien als auch umgekehrt von den Ideen und Ideologien zu den sozio-ökonomischen Strukturen.

Fromm veranschaulicht diesen Zusammenhang in folgendem Schema:³⁹



Die Familie stellt die Vermittlungsinstanz zwischen ökonomischer Basis und Gesellschaftscharakter dar (vgl. Kap. 3.4) sie ist die „psychische Agentur der Gesellschaft“⁴⁰.

Die Funktion der Erziehung sieht Fromm darin, das Kind an die Rolle anzupassen, die es später im Gesellschaftsgefüge einnehmen soll. Sie versucht, den Individualcharakter des Kindes möglichst dem Gesellschaftscharakter anzugleichen. Dies erreicht die Familie auf zwei Weisen: einmal dadurch, daß die Eltern, die meist den Charakter ihrer Gesellschaft widerspiegeln, durch ihre Verhaltens- und Denkweisen den Gesellschafts-Charakter an die Kinder weitergeben. Sie wirken mit ihrer Persönlichkeit und in ihrer Lebensweise als Vorbilder, an denen die Kinder lernen. Diesem Lernen am Vorbild mißt Fromm die größere Bedeutung im Erziehungsprozeß zu. Die zweite Weise, die mit der ersten eng verknüpft ist, liegt in der Erziehungsmethode, derer sich die Eltern bedienen.

Der Erziehungsstil allein kann nach Fromm das Entstehen des Gesellschaftscharakters nicht erklären, weil das Ergebnis einer Erzie-



hungsmethode wesentlich durch den Charakter der Erziehungsperson beeinflusst wird. Gleiche Erziehungsmethoden können für Fromm zu unterschiedlichen Ergebnissen führen, je nach Charakter der Erziehungsperson; ebenso können unterschiedliche Erziehungsstile zu ähnlichen Charakteren führen bei ähnlichen Charakterstrukturen der Eltern. Die Herausbildung der Charakterstruktur eines Kindes kann nur durch Berücksichtigung beider Faktoren, des Erziehungsstils und der Charakterstruktur der Eltern, hinreichend erklärt werden. In den vorangegangenen Ausführungen wurde aufgezeigt, daß Fromm immer wieder die gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung wirtschaftlicher, psychologischer und ideologischer Kräfte herauszustellen sucht. Jedoch geschieht diese gegenseitige Beeinflussung nur innerhalb gewisser Grenzen. Jeder einzelne Bereich hat in Fromms Augen auch eigendynamische Gesetzmäßigkeiten. Die ökonomische Entwicklung ist zwar von den naturgegebenen Rohstoffen, der Technik, geographischen und politischen Faktoren abhängig, läuft aber auch nach ökonomiespezifischem Gesetz ab. Das gleiche gilt für die Entwicklung psychischer, libidinöser Kräfte. Sie werden durch die äußere Realität beeinflusst, besitzen aber auch ihre eigene Triebdynamik und sind nur in gewissen Grenzen modifizierbar. Ähnliches findet sich auch im Bereich der Ideen und Ideologien. Sie werden durch den Gesellschafts-Charakter mitbestimmt, entwickeln sich aber auch nach logischen Gesetzen und auf dem Hintergrund eines überlieferten Wissensschatzes, der im Laufe der Geschichte erworben wurde⁴¹.

Fromm setzt sich allerdings mit diesen eigendynamischen Gesetzmäßigkeiten nicht umfassend auseinander. Entsprechend seinem sozialpsychologischen Ansatz ist es ihm wichtiger, die Verbindungslinien und Beeinflussungsgrößen zwischen Ökonomie, Psychologie und Ideologie zu untersuchen.

4. Grundbegriffe der Anthropologie Erich Fromms

4.1. Der Gegenstand wissenschaftlicher Anthropologie

Nachdem ich anhand des Begriffs „Gesellschafts-Charakter“ Fromms sozialpsychologische Methode dargestellt habe, will ich nun die allgemeinen anthropologischen Grundlagen von Fromms Charakterkunde erklären.

Gegenstand der wissenschaftlichen Anthropologie ist die Frage nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Diese Frage gehört zu den Grundfragen jeder Philosophie überhaupt. Seit Aristoteles hat sie vielfältige Antworten gefunden, ohne daß man behaupten könnte, sie sei abschließend und endgültig beantwortet. Jede Epoche hat sie anders beantwortet und hat andere Merkmale der menschlichen Natur als wesentlich herausgestellt. Eine der bekanntesten ist die Definition des Aristoteles. Er kennzeichnet den Menschen als „zoon politicon“ als ein Wesen, das auf Gemeinschaft angelegt ist und nur in einer Gemeinschaft existieren kann. Weiterhin ist „logos“ ein wesentliches Merkmal menschlicher Existenz. Der Mensch ist das einzige Wesen, das Vernunft besitzt und das sich seiner Existenz bewußt ist. Diese Eigenschaft wird auch im Gattungsnamen „homo sapiens“ bezeichnet; es ist die Eigenschaft des Menschen, denkend die eigene Situation zu erfassen und umzugestalten. Weiteren Anthropologen erschienen andersartige Merkmale des Menschseins bedeutender. So wurde der Mensch definiert als „homo faber“, als schaffendes, wirkungsmachendes Wesen, als spielendes Wesen, als „homo ludens“, als „homo negans“, als Wesen, das „Nein“ sagen kann. Die Hoffnung wurde als bedeutende anthropologische Größe erkannt und in der Definition des Menschen als „homo esperans“ festgehalten. Ähnlich bedeutend wurde auch das Lachen, das Trauern und das Zärtlichsein angesehen. Marx definiert den Menschen als Wesen, das zu einer „freien bewußten Tätigkeit“ imstande ist und darin sein höchstes Ziel hat. Allen diesen Definitionsversuchen ist gemeinsam, daß bestimmte menschliche Wesensmerkmale herausgegriffen werden¹. Je nach Standpunkt werden andere Merkmale in den Vordergrund gestellt. Bestimmte Manifestationen menschlichen Seins werden in bestimmtem kulturellem oder gesellschaftlichem Kontext aufgezeigt; aber die Frage nach den grundlegenden Bedingungen menschlicher Existenz bleibt unbeantwortet. Darin, diese Grundbedingungen analysiert und untersucht zu haben, kann ein wesentlicher Beitrag Fromms zur modernen Anthropologie gesehen werden.



Fromm bezeichnet eine umfassende Definition des Gegenstandes seiner Anthropologie nicht als Ausgangspunkt, sondern als Ziel seiner Wissenschaft. Die Erstellung eines umfassenden und adäquaten Bildes der menschlichen Natur ist Endpunkt und Ergebnis seiner wissenschaftlichen Untersuchungen. Er versteht seine Aussagen nicht als metaphysische Spekulationen über die Natur des Menschen, sondern als „eine theoretische Konstruktion, die aufgrund der empirischen Erforschung des menschlichen Verhaltens erschlossen werden kann.“² Die Anthropologie kommt zu wissenschaftlichen Aussagen über die Natur des Menschen, indem sie die Reaktionen des Menschen auf verschiedenste äußere und innere Bedingungen beobachtet und Schlußfolgerungen daraus zieht. Geschichtswissenschaft, Biologie, Medizin, Soziologie, Kinderpsychologie, Psychopathologie sind Wissenschaften, deren Daten zur Erkenntnis der menschlichen Natur beitragen.

Wiederum legt Fromm Wert auf methodisch exaktes Arbeiten; er sieht die Gefahr, daß anthropologische Aussagen zur ideologischen Untermauerung ungerechter gesellschaftlicher, Verhältnisse beitragen können, zur Erhaltung eines politischen Status Quo und zur Verfestigung etablierter Machtverhältnisse. Sehr oft werden allgemeine Aussagen über die Natur des Menschen von Machthabern zur ideologischen Legitimierung ihrer Herrschaftsansprüche herangezogen. Meist gehen solche „autoritären Denker“, wie Fromm sie bezeichnet, vom Begriff einer starren, unveränderlichen Natur des Menschen aus. Dem Menschen wird dann die Möglichkeit der Wandelbarkeit abgesprochen, insbesondere die Fähigkeit, aus eigenem Antrieb Neues und Gutes zu schaffen. Zu einem solch autoritären System gehört z.B. die Lehre von der Verderbtheit des Menschen infolge der Erbsünde in der offiziellen Dogmatik der Katholischen Kirche. Ähnlich bewertet Fromm die These, daß der Mensch des Menschen Wolf ist, eine These, die von vielen Autoren als Beweis für die Unmöglichkeit angeführt wird, gesellschaftliche und politische Strukturen im Sinne größerer Gerechtigkeit, Freiheit und friedlichen Zusammenlebens zu verändern. All diesen Behauptungen ist gemeinsam, daß sie nicht Ergebnis exakt wissenschaftlicher Forschung sind, sondern sie spiegeln die Interessen und Normen, die in etablierten gesellschaftlichen Strukturen wirksam sind, wider.

Ebenso wendet sich Fromm gegen einen ethischen und anthropologischen Relativismus. Die Behauptung, der Mensch gleiche von Natur aus einem weißen Blatt, auf das erst die Kultur oder Gesellschaft die ersten Buchstaben schreibe, ist für Fromm ebenso falsch wie die These der Deterministen, die Natur des Menschen sei festgelegt und nicht modifizierbar. Der Mensch ist in Fromms Augen nicht unbegrenzt

wandelbar und beliebig durch gesellschaftliche und kulturelle Umstände beeinflussbar.

4.2. Das Modell der energetischen Strukturierung

Für Fromm besitzt der Mensch eine ihm ganz spezifisch eigene, innere Struktur mit charakteristischen Bedürfnissen, die aus seiner existentiellen Situation resultieren. Er sieht es als wichtiges Ziel seiner Anthropologie an, diese Grundbedingungen menschlicher Existenz herauszuarbeiten.

„Der Mensch ist kein unbeschriebenes Blatt, auf das erst die Kultur ihren Text schreibt. Er ist ein Wesen, das mit Energien ausgestattet und in besonderer Weise strukturiert ist. Er paßt sich an und reagiert dabei in spezifischer und feststellbarer Weise auf äußere Bedingungen.“

So formuliert er eine seiner Grundthesen in „Psychoanalyse und Ethik“³. In dieser Formulierung wird ein wesentlicher Unterschied zu anthropologischen Vorstellungen Freuds ausgedrückt. Fromm spricht ganz allgemein davon, daß der Mensch ein Wesen ist, das mit Energien ausgestattet und in bestimmter Weise strukturiert ist. Während Freud diese Energie ganz klar als Sexualenergie definiert, die in einem bestimmten Energiereservoir gespeichert ist und nach Befriedigung drängt, teilt Fromm diese Vorstellung vor allem nach Bekanntwerden mit Sullivans „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“ nicht mehr (vgl. Kap. 2.3). Fromm spricht ganz allgemein von menschlichen Energien, die aus der spezifisch menschlichen Grundsituation resultieren, ohne sie auf Sexualenergie einzuschränken.

„Als Freud nach der grundlegenden Kraft suchte, welche die menschlichen Leidenschaften und Wünsche motiviert, glaubte er, sie in der Libido gefunden zu haben. Aber so mächtig der Sexualtrieb und alle seine Ableitungen auch sein mögen, sie sind keineswegs die mächtigsten Kräfte im Menschen, und ihre Nicht-Befriedigung ist nicht die Ursache für psychische Störungen. Die mächtigsten Kräfte, welche das Verhalten des Menschen motivieren, stammen aus der Bedingung seiner Existenz, aus seiner 'menschlichen Situation'.“⁴

Fromm glaubt, daß die Dynamik menschlicher Natur nicht durch biologische Triebe allein festgelegt ist. Ebenso wichtig erscheinen ihm die Bedürfnisse nach seelischem Wachstum, nach Selbstverwirklichung und Reifung. Bei der näheren Spezifizierung dieser Energien formuliert Fromm sehr vorsichtig:

„Auch wenn wir noch nicht in der Lage sind, mit Hilfe von psychologischen Begriffen klar darzulegen, worin das Wesen der menschlichen Dynamik genau besteht, müssen wir ihre Existenz anerkennen...“

Das unveränderliche Recht des Menschen auf Freiheit und Glück ist in Eigenschaften begründet, die dem Menschen angeboren sind: in seinem Streben zu leben, sich zu entfalten und die in ihm angelegten Möglichkeiten zum Ausdruck zu bringen, welche sich im Prozeß der historischen Evolution in ihm entwickelt haben.⁵

Fromm vertritt im Gegensatz zu Freud den Standpunkt, daß der Mensch grundsätzlich nur in seiner Beziehung zur Welt, zu anderen Menschen, der Natur und zu sich selbst zu verstehen ist. Er hält den Menschen primär für ein gesellschaftliches Wesen und glaubt nicht wie Freud, daß er primär auf sich bezogen ist und nur sekundär die anderen braucht, um seine Triebe zu befriedigen.

„Das Schlüsselproblem der Psychologie ist das Problem der besonderen Art der Bezogenheit des einzelnen auf die Welt und nicht die Befriedigung oder Frustrierung einzelner triebhafter Begierden. Das Problem der Befriedigung der triebhaften Begierden des Menschen ist als Teil des Gesamtproblems seiner Beziehung zur Welt zu verstehen und nicht als das Problem der menschlichen Persönlichkeit. Deshalb sind meiner Meinung nach die Bedürfnisse und Wünsche, bei denen es um die Beziehung des einzelnen zu anderen Menschen geht, wie zum Beispiel Liebe, Hass, Zärtlichkeit und Symbiose, die fundamentalen psychologischen Phänomene, während Freud in ihnen nur die sekundären Resultate aus Frustrationen oder Befriedigungen triebhafter Bedürfnisse sieht. Der Unterschied zwischen Freuds biologischer und meiner gesellschaftlichen Orientierung ist von besonderer Bedeutung für die Probleme der Charakterologie.“⁶

Mit diesem Unterschied zu Freud hängt es zusammen, daß Fromm die menschliche Energie als Beziehungsgröße versteht. Freud versteht die Libido im Kontext einer materialistischen Denkweise am Ende des neunzehnten Jahrhunderts als eine besondere Substanz, die in einem Reservoir aufbewahrt wird, die hin und her fließen kann, die kanalisiert wird und die sich aufstauen kann. Der Triebapparat – allein in diesem Begriff kommt die materialistische, mechanistische Sicht Freuds zum Ausdruck – gleicht einem System von kommunizierenden Röhren, die miteinander verschlungen sind. Psychoanalyse bedeutet in dieser Sichtweise, den Weg der Libido in diesem verschlungenen System ausfindig zu machen und sie in die für das Individuum günstigsten und ökonomischsten Bahnen zu lenken. Diese Betrachtungsweise ist eng an physikalische Modelle angelehnt.

Unter Bezugnahme auf Sullivan definiert Fromm die Psychoanalyse als „Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen“⁷. In dem existentiell angelegten Bestreben, mitmenschliche Beziehungen aufzunehmen, sieht Fromm primär die treibende Kraft menschlichen Handelns. Der Mensch muß nach Fromm das Gefühl des Alleinseins

und der Isolation überwinden, um gesund bleiben zu können. Die Befriedigung sexueller Triebe ist dagegen ein sekundäres Problem. Fromm vermutet sogar, daß dieses Bedürfnis nach mitmenschlichen Beziehungen im Nervensystem verankert sein könnte. Er bezieht sich dabei auf moderne Naturforscher, wie z.B. Livingston, die menschliche Fähigkeiten zu Kooperation, Glaube, gegenseitigem Vertrauen und Altruismus in Strukturen des Nervensystems festmachen wollen. Ohne Livingston ausdrücklich zur Beweisführung seiner eigenen Theorie heranzuziehen, zitiert er ihn folgendermaßen:

„Die Neurologen können es als ihr Fernziel ansehen, zu einem Verständnis auch noch der letzten Möglichkeiten der Menschheit zu gelangen, um ihr zu helfen, sich ihrer selbst voller bewußt zu werden und die edleren Möglichkeiten der Menschheit besser zu erhellen. Vor allem ist es das menschliche Gehirn mit seinen Fähigkeiten in Bezug auf Gedächtnis, Lernen, Kommunikation, Phantasie, Kreativität und der Möglichkeit, zum Selbstbewußtsein zu gelangen, was die Menschheit auszeichnet...“⁸

Aber wichtiger als die Verankerung des menschlichen Bedürfnisses nach Bezogenheit in neurophysiologischen Strukturen ist Fromm ihr Zusammenhang mit der spezifisch menschlichen Situation in der Welt, die es im folgenden Kapitel noch näher zu qualifizieren gilt. Der Mensch hat nicht nur die Möglichkeit, mittels seiner angelegten Fähigkeiten mit seiner Umwelt in Beziehung zu treten; er ist sogar darauf angewiesen, um geistig und körperlich gesund zu bleiben.

„Das heißt: Weil ich Augen habe, habe ich das Bedürfnis zu sehen; weil ich Ohren habe, habe ich das Bedürfnis zu hören, weil ich einen Verstand habe, habe ich das Bedürfnis zu denken, und weil ich ein Herz habe, habe ich das Bedürfnis zu fühlen. Kurz weil ich ein Mensch bin, brauche ich den Menschen und die Welt.“⁹

In früheren Jahren versuchte Fromm das Wesen der menschlichen Energie näher zu spezifizieren. Er schrieb ihr Eigenschaften zu wie z.B. Streben nach Freiheit und Glück, Streben nach Leben und Entfaltung¹⁰. Er versuchte, sie zu definieren als Ausdruck von Liebe, Haß und anderer Strebungen. In späteren Jahren verzichtete er darauf, dieser menschlichen Energie spezifische Eigenschaften zuzusprechen. Die Triebfeder menschlichen Handelns liegt für ihn in den Dichotomien der menschlichen Natur begründet. Auf diese Dichotomien zu reagieren bzw. sie zu überwinden, regt den Menschen zum Handeln an. 1973 schreibt er in „Anatomie der menschlichen Destruktivität“:

„Ich glaube nicht, daß man die menschliche Natur mit einer bestimmten Eigenschaft positiv definieren könnte, wie etwa mit Liebe, Haß, Vernunft, dem Guten oder dem Bösen, sondern nur mit den fundamentalen Widersprüchen, die die menschliche Existenz charakterisieren und die





letztlich auf die biologische Dichotomie zwischen den fehlenden Instinkten und dem Bewußtsein seiner selbst zurückzuführen sind. Der existentielle Konflikt in Menschen erzeugt bestimmte psychische Bedürfnisse, die allen Menschen gemeinsam sind. Er ist gezwungen, das Entsetzen vor seiner Isoliertheit, seiner Machtlosigkeit und seiner Verlorenheit zu überwinden und neue Formen des Bezogenseins zur Welt zu finden, durch die er sich in ihr zu Hause fühlen kann.“¹¹

Ständig verlangen die existentiellen Konflikte nach neuen Lösungen (vgl. Kap. 4.4 f). Doch nie wird ein stabiles Gleichgewicht erreicht. Die grundlegenden Widersprüche treten immer wieder auf, stellen eine erreichte Entwicklungsstufe in Frage und verlangen nach neuen Antworten. Jede menschliche Entwicklung vollzieht sich für Fromm dementsprechend dialektisch; eine endgültige, für immer stabile Lösung wird nie erreicht. So kommt Fromm zu dem Schluß: „Die Fragen, und nicht die Antworten machen also das Wesen des Menschen aus.“¹²

4.3. Das Modell der Instinktsubstitution

Charakteristisch für die Situation des Menschen ist in den Augen Fromms die wesentlich geringere Trieb-Instinktbestimmtheit im Vergleich zum Tier. Das ist für Fromm das wesentlichste Kennzeichen menschlicher Existenz, aus dem sich alle anderen existentiellen Probleme und anthropologischen Fragestellungen ergeben. Fromm fühlt sich den Theorien einiger Naturforscher nahestehend, wie z.B. denen des Paläontologen Bergounioux und denen des Zoologen und Genetikers Dobzhansky:

Bergounioux schreibt:

„Obwohl er (der Mensch, Anmerkung des Verfassers) legitimerweise als Primat angesehen werden kann, dessen sämtliche anatomische und physiologische Merkmale er besitzt, bildet er doch eine biologische Gruppe für sich, deren Originalität von niemand bestritten werden wird...“

Der Mensch fühlte sich brutal aus seiner Umwelt herausgerissen und inmitten einer Welt isoliert, deren Ausmaße und Gesetze er nicht kannte; er sah sich daher gezwungen, in ständiger erbitterter Anstrengung und aus den eigenen Fehlern all das zu lernen, was er wissen mußte, um zu überleben. Die Tiere seiner Umgebung kamen und gingen, während sie unermüdlich die gleichen Handlungen wiederholten: Jagen, Nahrung sammeln, nach Wasser suchen, Hakenschlagen oder Fliehen, um sich gegen ihre unzähligen Feinde zu verteidigen. Für sie folgten Perioden der Ruhe und solche der Aktivität in einem unveränderlichen Rhythmus aufeinander, der durch das Bedürfnis nach Nahrung oder Schlaf, Fortpflanzung oder Schutz bestimmt war. Der Mensch löst sich von seiner Umgebung, er fühlt sich allein, verlassen und alles, was er weiß, ist, daß er nichts weiß...

Sein erstes Gefühl war daher existentielle Angst, die ihn sogar bis an die Grenze der Verzweiflung getrieben haben kann“¹³

Eine sehr ähnliche Ansicht äußert Dobzhansky:

„Das Bewußtsein seiner selbst und die Voraussicht brachten jedoch die furchteinflößenden Gaben der Freiheit und Verantwortung mit sich. Der Mensch fühlt die Freiheit in sich, gewisse Pläne auszuführen und andere in der Schwebelasse zu lassen. Er empfindet Freude daran, Herr und nicht Sklave zu sein, er freut sich an der Welt und an sich selbst. Aber das Gefühl der Verantwortung beeinträchtigt diese Freude. Der Mensch weiß, daß er für seine Handlungen verantwortlich ist. Er hat erkannt, was gut und böse ist. Diese Last ist furchtbar schwer zu tragen. Kein anderes Lebewesen muß eine derartige Belastung aushalten. In der Seele des Menschen herrscht ein tragischer Zwiespalt. Dieser Bruch in der menschlichen Natur ist weit schwerer zu ertragen als die Geburtswehen.“¹⁴

Die Entwicklung der Instinktsubstitution, von den niedrigsten Lebewesen angefangen über die Säugetiere bis zum Menschen, geht Hand in Hand mit der Entwicklung und dem Wachstum des Gehirns, speziell des Neokortex. Die Möglichkeiten unzähliger interneuraler Verschaltungen im menschlichen Neokortex bilden das neurophysiologische Substrat für das, was man als Bewußtsein des Menschen bezeichnet hat. Die unübersehbare Quantität interzentraler Verschaltungen springt beim Menschen in die neue Qualität des Bewußtseins um. Diese Fähigkeit des Menschen, eigenständig zu denken und infolgedessen Entscheidungen zu treffen, hat zur Folge, daß die Bestimmtheit durch Instinkte in der Evolution bei ihm ihren niedrigsten Grad erreicht hat.

„Angesichts dieser Daten kann man den Menschen als den Primaten definieren, der an dem Punkt der Evolution seine Entwicklung begann, an dem die Determination durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte.“¹⁵

Der Mensch kann nicht aufgrund angeborener Instinktmechanismen sicher sein, sich richtig zu verhalten. Er muß sich seiner Situation bewußt werden, muß sie gedanklich und gefühlsmäßig erfassen, muß Entscheidungen treffen und auf die Anforderungen seines Lebens reagieren, ohne sich auf ein angeborenes Verhaltensprogramm verlassen zu können. Während das Tier in einer primären Einheit mit der Natur lebt, ist die Harmonie für den Menschen durch die Vernunftbegabung zerrissen. Er muß zur Welt in Distanz treten, muß sie erfassen und auf sie reagieren. Er ist darauf angewiesen, die Welt, sich und andere zu verstehen, um handeln zu können. Er muß hinter der Oberfläche zum Wesen der Objekte vordringen, er muß sich zu ihnen in Beziehung

setzen; es reicht zum Gelingen des Lebens nicht aus, sich der Objekte allein als Mittel zur Befriedigung der Triebe bedienen zu können. Fromm nennt den Menschen in diesem Zusammenhang eine groteske Laune des Universums, das hilfloseste aller Lebewesen.

„Der Mensch ist das einzige Lebewesen, dem seine Existenz aufgrund seiner Vernunftbegabung zu einem Problem wird, das er unbedingt lösen muß. Der Mensch kann sich von seiner Vernunftbegabung nicht freimachen. Er muß leben. Er ist das einzige Lebewesen, das sein Leben verfehlen kann.“¹⁶

„Er ist ein Teil der Natur, er ist ihren physikalischen Gesetzen unterworfen, die er nicht ändern kann, und dennoch transzendiert er die übrige Natur. Er steht abseits von ihr und ist trotzdem ein Teil von ihr. Er ist heimatlos und trotzdem an die Heimat gefesselt, die er mit allen Kreaturen gemeinsam hat...“

Er sieht sein eigenes Ende – den Tod voraus...

Die Vernunft, der Segen des Menschen, ist zugleich sein Fluch. Sie zwingt ihn, sich immerzu mit der Aufgabe zu beschäftigen, für eine unlösbare Dichotomie eine Lösung zu finden...

Die Notwendigkeit, immer neue Lösungen für die Widersprüche seiner Existenz zu finden, immer höhere Formen der Einheit mit der Natur, seinen Mitmenschen und sich selbst zu finden, ist die Quelle aller psychischen Kräfte, welche den Menschen motivieren, die Quelle aller seiner Leidenschaften, Affekte und Ängste.“¹⁷

Das Tier besitzt keine Eigenverantwortlichkeit. Es ist zufrieden, wenn seine körperlichen Bedürfnisse, sein Hunger, sein Durst, sein sexuelles Triebbedürfnis befriedigt sind. Was das Tier braucht, wie und wo es zu finden ist, sagt ihm sein Instinkt. Auch der Mensch hat Teil an dieser Natur des Tieres. Er verspürt ebenfalls Hunger, Durst und sexuelles Verlangen. Diese Bedürfnisse müssen befriedigt werden. Aber die Befriedigung dieser Bedürfnisse reicht für den Menschen nicht aus, um zufrieden, nicht einmal, um geistig gesund zu bleiben. Er muß auch die Bedürfnisse befriedigen, die aus der Bedingung seiner spezifischen menschlichen Existenz stammen. Dieser Punkt, die Instinktreduktion, die den Menschen zum hilflosesten aller Lebewesen macht, ist für Fromm gleichzeitig auch die Quelle seiner Stärke, indem sie den Menschen dazu antreibt, ganz menschlich zu werden und seine spezifisch menschlichen Qualitäten und Möglichkeiten zur Entfaltung zu bringen. Die Vertreibung aus dem Paradies, der Einheit mit sich und der Natur, treibt den Menschen dazu an, eine Lösung für das Problem seines Lebens zu suchen und beinhaltet die Möglichkeit, auf dem Weg der Selbstwerdung zu einer neuen Einheit mit der Natur, sich selbst und den anderen zu gelangen (vgl. Kap. 5.1 f).

4.4. Existentielle und historische Dichotomien

Die spezifisch menschliche Situation, die den Menschen zu einem entfremdeten Wesen in der Welt macht, ist durch bestimmte Widersprüche gekennzeichnet, die Erich Fromm als existentielle und historische Dichotomien bezeichnet. Er unterscheidet drei voneinander verschiedene existentielle Dichotomien. Existentiell nennt er sie, weil diese Widersprüche in der Existenz des Menschen selbst liegen. Sie sind nicht aufhebbar; der Mensch kann sie nicht eliminieren; sie sind untrennbar mit seinem Menschsein verknüpft. Sie treiben den Menschen immer wieder zu neuem Handeln an. Sie sind der Ursprung aller dialektischen Entwicklung in menschlicher Biographie und Geschichte. Nie kann der Mensch sich auf einer bestimmten Entwicklungsstufe ausruhen. Neue Anforderungen, die in existentiellen Dichotomien wurzeln, zerstören die erreichte Einheit und verlangen nach einer neuen Synthese. Für Fromm ist der Mensch der ewige Wanderer, der auf dem Lebensweg ständig neue Lösungen finden muß. Die Nomaden, das wandernde Volk Israel, Odysseus, Ödipus, Abraham und Faust sind für Fromm die Leitbilder menschlichen Daseins. Rückkehr, Regression und Fixierung sind nicht mit seelischer Gesundheit bzw. ganzem Menschsein vereinbar. Die existentiellen Dichotomien fordern den Menschen immer neu.

Der erste und grundlegende existentielle Widerspruch, den Fromm beschreibt, ist der von Leben und Tod. Der Tod ist das unwiderrufliche Ende des Lebens, er stellt das Leben absolut in Frage; der Tatsache, daß er sterben muß, muß der Mensch ins Auge sehen. Für Fromm sind alle Religionen und Weltanschauungen, die an eine Wiedergeburt oder an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, Ideologien, die diese grundlegende Dichotomie der menschlichen Existenz zu leugnen suchen. Der Tod beendet alles, was der Mensch im Leben war oder was er erreicht hat; und doch muß der Mensch den Anforderungen des Lebens täglich neu entgegentreten und sie bestehen. Er muß den Widerspruch aushalten, daß alles, was er im Leben aufbaut, mit dem Tod ein Ende findet. Der Mensch kommt nicht umhin, den Tod als Tatsache in das Leben zu integrieren.

Die zweite existentielle Dichotomie ergibt sich notwendigerweise aus der ersten. Wenn der Tod aller menschlichen Schaffens- und Entwicklungsmöglichkeit ein Ende setzt, so steht der Mensch vor dem unüberwindbaren Widerspruch, daß er nur einen Teil seiner Werdensmöglichkeiten, seiner menschlichen Potentialitäten tatsächlich verwirklichen kann, obwohl ihm in seiner Anlage die Fülle aller menschlichen Potentialitäten zur Verfügung steht. Auch diese Dichotomie





versuchen Weltanschauungen, die Fromm als Ideologien kennzeichnet, zu leugnen, wenn sie behaupten, die eigentliche Sinnverwirklichung menschlichen Lebens erfolge in einem späteren Leben.

Die dritte existentielle Dichotomie besteht darin, daß der Mensch einerseits Individuum ist und doch nicht umhin kann, in Gemeinschaft zu leben. Der Mensch muß allein sein, muß sich von anderen trennen und abgrenzen, um er selbst zu sein, um sein eigenes Wesen zu leben, seine eigene Individualität zu finden. Wenn er seine menschlichen Möglichkeiten leben und gesund bleiben will, darf er nicht in der Masse aufgehen; die Grenzen zwischen Ich und Du dürfen nicht verloren gehen. Und doch kann der Mensch auch nur gesund bleiben, wenn er mit anderen und der Welt in Beziehung tritt, wenn er seine eigene Isolation überwindet und sich selbst transzendiert. Der autistische Mensch ist krank.

Individualität ist nicht möglich, ohne daß der Mensch auch Entfremdung durchlebt. Er muß die primäre Symbiose aufgeben, um erwachsen und eigenverantwortlich leben zu können. Die Bindungen an Familie, Sippe, Blut und Boden müssen aufgegeben werden, damit der Mensch zu einer eigenen Identität gelangen kann. Er muß in die Fremde gehen, um eine neue Heimat finden zu können, in der er frei, autonom und wirklich menschlich leben kann.

Im Paradies gab es keine Sünde und Entfremdung, aber auch keine Individualität, Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit. Erst nach dem Sündenfall erkannte sich der Mensch als Mann und Frau. „Da gingen beider Augen auf und sie erkannten, daß sie nackt waren.“ (Gen 3,7).

Abgrenzung, Trennung, Fremdwerden sind Voraussetzungen für Individualität. Doch darf der Mensch nicht in der Abgrenzung ausharren, er muß auf den anderen zugehen, er muß in Beziehung treten, um die Isolierung zu überwinden, er muß in dialektischem Prozeß eine neue Einheit unter Wahrung der Individualität anstreben. Verharren in der Isolierung führt zu seelischer Krankheit in verschiedenster Form. Absolute Beziehungsverweigerung ist mit der Existenz eines gesunden Ichs nicht vereinbar. Sie führt nach Fromm zu schweren Geisteskrankheiten, zu Psychosen. Weniger massive Formen der Beziehungsverweigerung führen zu vielfältigen anderen Möglichkeiten psychischen Krankseins oder Lebensformen, die die Fülle menschlicher Lebensmöglichkeiten einschränken und beschneiden. Es gibt verschiedenste Versuche des Menschen, das Gefühl des Getrenntseins zu überwinden. Auf die verschiedenen Möglichkeiten, die Fromm beschreibt, werde ich in späterem Zusammenhang eingehen (vgl. Kap. 5).

Neben den existentiellen Dichotomien unterscheidet Fromm historische Dichotomien; sie wurzeln nicht in der existentiellen Situation des Menschen in der Welt, sondern sind durch gesellschaftliche, kulturelle, politische und ökonomische Umstände zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte hervorgerufen. Der Mensch hat diese Widersprüche selbst geschaffen, und es liegt in seiner Verantwortung und Macht, diese Widersprüche wieder aufzuheben oder zu lösen. Eine historische Dichotomie ist für Fromm z.B. an die Tatsache gebunden, daß die Menschheit gegenwärtig aufgrund der technischen und materiellen Möglichkeiten erstmals in der Lage sein könnte, die materiellen und geistigen Bedürfnisse aller Menschen zu befriedigen. Doch wird diese Chance nicht genutzt. Die Menschheit verwendet vorrangig ihre Energie darauf, die technischen Möglichkeiten für kriegerische Zwecke nutzbar zu machen und bringt sich immer näher an den Abgrund, sich selbst zu zerstören. Dieser Widerspruch ist nicht zwangsläufig mit der menschlichen Existenz gegeben; er wäre auflösbar, wenn der Mensch sich nur stärker für Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit engagieren würde. Die Verantwortung für die Historie ist in die Hand des Menschen selbst gelegt.

Fromm ist es sehr wichtig, zwischen historischen und existentiellen Dichotomien zu unterscheiden. Sehr oft sind diejenigen, die aus dem Bestehen historischer Dichotomien ihren Vorteil ziehen, daran interessiert, sie als existentiell und damit als unveränderbar zu klassifizieren, um sich ihren Herrschaftsanspruch zu garantieren. Aufgabe vieler Ideologien ist es, historische Dichotomien zu harmonisieren, zu rationalisieren oder zu leugnen. Voraussetzung jeder positiven Veränderung ist es, historische Dichotomien als solche zu durchschauen. Sie können durch engagiertes Handeln aufgelöst werden und müssen es auch, wenn die Menschheit sich weiterentwickeln will.

4.5. Die existentiellen Bedürfnisse des Menschen

Aus der spezifisch-menschlichen, durch Dichotomien gekennzeichneten Situation ergeben sich charakteristische Bedürfnisse für den Menschen. Mit dem Tier teilt er die physiologischen Bedürfnisse wie Hunger, Durst, das Bedürfnis nach Schlaf und sexueller Befriedigung. Die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist zwingend, wenn der Mensch überleben will. Aber die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist für Fromm psychologisch gesehen einfach. Es gibt nur eine beschränkte Zahl von Möglichkeiten, auf physiologische Bedürfnisse zu reagieren. Schwierigkeiten können durch materielle, gesellschaftliche und ökonomische Mangelsituationen entstehen, ähnlich wie beim Tier, das in Existenznot gerät, wenn die Umweltsituation nicht genug an Nahrung



und Lebensraum bietet.

Die Befriedigung der Bedürfnisse, die spezifisch menschlich sind, ist sehr viel schwieriger. Die Befriedigung der physiologischen Bedürfnisse ist zwar zum Überleben zwingend notwendig, aber sie reicht nicht aus, um psychisch und körperlich gesund zu bleiben. Die spezifische Aufgabe menschlicher Existenz beginnt erst, wenn die physiologischen Bedürfnisse befriedigt sind. Insoweit lebt der Mensch nicht vom Brot allein. Er muß eine Antwort auf die Frage seiner Existenz finden, um dem Tod oder der Geisteskrankheit zu entgehen. Und da er aus Körper und Geist besteht, muß er diese Antwort im Denken, Handeln und Fühlen finden. Darin liegt alle menschliche Daseinsangst begründet.

„Die ungeheuere Energie in den Kräften, welche eine psychische Krankheit hervorrufen, wie auch die in Kunst und Religion steckende Energie, könnte man niemals als Folge frustrierter oder sublimierter physiologischer Bedürfnisse verstehen. Es handelt sich viel mehr um Versuche, das Problem zu lösen, ganz als Mensch geboren zu werden. Alle Menschen sind Idealisten und können gar nicht umhin, Idealisten zu sein, vorausgesetzt, daß wir unter Idealismus das Streben nach der Befriedigung von Bedürfnissen verstehen, die spezifisch menschlich sind und die über die physiologischen Bedürfnisse des Organismus hinausgehen. Der einzige Unterschied liegt darin, daß der eine Idealismus zu einer guten und adäquaten Lösung und der andere zu einer schlechten und destruktiven führt.“¹⁸

Fromm sieht sowohl die höchsten wie auch die teuflischsten Manifestationen des menschlichen Geistes nicht als Ausdruck des Fleisches an, sondern des Geistes, das heißt, dieses „Idealismus“¹⁹.

Fromm bezeichnet alle Systeme als religiös, die eine Antwort auf die Frage der menschlichen Existenz geben wollen, unabhängig zunächst von der jeweiligen spezifischen, inhaltlichen Ausgestaltung. Darin ist die Funktion primitiver Religionen, theistischer und nicht-theistischer Religionen, aller kulturellen Systeme begründet. Auch jede Neurose sieht Fromm als private Form von Religion an, mit der der Neurotiker eine Antwort auf die Dichotomien seines Lebens sucht. Sie ist allerdings eine seelische Krankheit und mit psychischer Einengung verbunden, da der Neurotiker nicht adäquat auf seine existentiellen Bedürfnisse reagiert.

Im folgenden will ich auf die Bedürfnisse näher eingehen, die Fromm als in der Existenz des Menschen wurzelnd beschreibt.

Der Mensch kann in verschiedenster Weise auf seine existentiellen Bedürfnisse reagieren. Fromm hat diese Reaktionsweisen später nach charakterlichen Gesichtspunkten klassifiziert; ich möchte des-

halb jetzt nur kurz die verschiedenen Reaktionsmodi anführen und sie im Zusammenhang mit den Charakterorientierungen näher beschreiben (vgl. Kap. 5).

4.5.1 Das Bedürfnis nach Bezogenheit

Das Bedürfnis nach Bezogenheit resultiert aus der Vernunftbegabung und dem Vorstellungsvermögen des Menschen. Wie bereits weiter oben ausgeführt (vgl. Kap. 4.3), wurde mit dem Auftreten des Bewußtseins in der Evolution die Einheit des Menschen mit der Natur zerrissen. Er ist Teil der Natur durch seine physiologischen Bedürfnisse und doch durch die Instinktreduktion von ihr getrennt. Der Mensch ist sich dieser Trennung bewußt, sie führt zu Einsamkeit, Isolierung und Angst. Und doch liegt erst in dieser Trennung die Wurzel der Individualität begründet. Der Mensch muß auf diese Dichotomie reagieren. Er muß aus der Isolation fliehen und neue Bindungen zu den Menschen und zur Umwelt aufbauen, um nicht in der Angst umzukommen. Der Geisteskranke ist für Fromm ein Mensch, dem es nicht gelungen ist, eine neue Stufe der Einheit mit sich, dem anderen und der Natur zu finden. Die Persönlichkeit fällt auseinander und der Mensch erstickt in Angst und Isolation.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, auf das Bedürfnis nach Bezogenheit zu reagieren. Die einzige Form, die mit geistiger und seelischer Gesundheit vereinbar ist, die also den Menschen zu sich selbst finden läßt, ist produktives Tätigsein und Liebe.

„Liebe ist die Vereinigung mit einem anderen Menschen oder Dingen außerhalb seiner selbst unter der Bedingung, daß die Gesondertheit und Integrität des eigenen Selbst dabei bewahrt bleibt.“²⁰

Produktives Tätigsein zeigt sich im Denken als vernunftgemäßes Erfassen der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit wird möglichst unverstellt durch Projektionen der eigenen Wünsche, Gefühle und Vorstellungen erfaßt. Voraussetzung dafür ist die Tatsache, daß der Mensch sich selbst gelassen hat, wie Meister Eckehart es formuliert, auf den sich Erich Fromm oft bezieht. Der Mensch muß von sich selbst loslassen können. Er muß sich transzendieren; er muß die Haltung überwunden haben, selbst Mittelpunkt des Kosmos sein zu wollen. Wer in seinem Narzißmus gefangen bleibt, ist zu produktivem Tätigsein und zu Liebe nicht fähig. Er erstickt im Gefängnis der eigenen Egozentrik. Dem Narzißten gelingt es nicht, eine neue Einheit und Bezogenheit zu anderen aufzubauen. Sein Handeln ist unproduktiv und nicht kreativ. Dem Narzißten gelingt es nicht, sich in Denken, Handeln und Fühlen zu transzendieren.



Eine andere pathologische Form, die eigene Isolierung zu überwinden, besteht für Fromm in der symbiotischen Verschmelzung mit anderen. Pathologisch ist eine Symbiose deshalb, weil sie den Bezugspersonen nicht mehr Freiheit und Entfaltungsmöglichkeit läßt, sondern die Lebensmöglichkeiten der Betroffenen einengt. Symbiotische Beziehungen sind mit Verlust der Integrität und Individualität verbunden.

4.5.2 Das Bedürfnis nach Transzendenz

Das zweite existentielle Bedürfnis, das Fromm beschreibt, ist das nach Transzendenz.

Da der Mensch sich nicht aus sich selbst erschaffen hat, nicht Urheber seiner selbst ist, kennzeichnet Fromm seine Situation in der Welt als „passives kreatürliches Sein“²¹. Der Mensch ist nicht Schöpfer, sondern Geschöpf. Der Mensch ist sich dieser Lage bewußt, kann sich aber nicht damit abfinden. Er muß versuchen, sich zu transzendieren und aus der Rolle des passiven Geschöpfes in die eines aktiven Schaffenden, eines Schöpfers, zu kommen.

Am deutlichsten wird diese Potenz in der Fähigkeit des Menschen, neues Leben zu erschaffen, neues Leben zu zeugen und zu gebären. Aber nicht nur in dieser konkreten Form kann sich der Mensch durch schöpferische Tat transzendieren. Er kann es durch kreatives Arbeiten, durch Produktion materieller Güter, durch Schaffen von Kunstwerken, philosophischen und religiösen Systemen und kulturellen Gütern. Er kann sich über das Gefühl erheben, ohnmächtig und zufällig an seine Existenz ausgeliefert zu sein. Er kann die Welt und seine Existenz „begreifen“, im eigentlichen Sinne des Wortes: in den Griff nehmen. Er kann die Welt gestalten und ein Gefühl der Zielgerichtetheit und Freiheit erlangen. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments kommt dieses Lebensgefühl des Menschen deutlich zum Ausdruck. Macht euch die Erde untertan, so lautet der Auftrag Gottes an die ersten Menschen. Und Adam läßt sich alle Tiere und Pflanzen vorführen und gibt ihnen Namen. Er begreift sie; er strukturiert die Welt um sich herum, er nimmt sie in Besitz. Voraussetzung für ein produktives Tätigsein ist für Fromm die liebende Bezogenheit zu sich und der Welt.

Aber dies ist nicht die einzige Möglichkeit, das Leben zu transzendieren. Auch wenn der Mensch das Leben zerstört, setzt er sich als Gestaltender, als Zerstörer, über das Leben hinweg und transzendiert sich als Geschöpf. Er muß nicht in der passiven Rolle des Geschaffenen verharren. Wenn er schon nicht liebend neues Leben erzeugen kann, so kann er es doch zerstören²². Der Mensch kann sich nach Fromms

Meinung nicht indifferent dem Leben gegenüber verhalten. Er muß neues Leben schaffen, er muß kreativ sein. Falls ihm dies nicht gelingt, schlägt die positive Potentialität in eine negative um; er muß das Leben zerstören, um sich zu transzendieren. Destruktivität ist für Fromm Folge ungelebten Lebens.

Fromm vertritt nicht die Auffassung, daß der Mensch von Grund auf gut ist, sondern vielmehr, daß er in seinen Potentialitäten dichotom veranlagt ist. Es hängt von den Entscheidungen des Menschen selbst ab, was aus ihm wird. Fromm sieht ihn vor die Alternative gestellt, „entweder etwas zu schaffen oder zu zerstören, zu lieben oder zu hassen“²³.

Fromm bezieht sich dabei auch auf die Theologie des Deuteronomisten im Alten Testament. Moses tritt vor das Volk und ermahnt Israel:

„Siehe, ich lege dir heute vor: Leben und Heil, Tod und Unheil...

Ich rufe heute Himmel und Erde zu Zeugen an: vorgelegt habe ich dir Leben und Tod, Segen und Fluch! So wähle denn das Leben, damit du samt deinen Nachkommen am Leben bleibst“ (Dtn, 30,15-19)

Auch Meister Eckehardt geht davon aus, daß der Mensch vor die Wahl gestellt ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, wenn er schreibt:

„Der Mensch hat einen freien Willen, mit dem er Gutes und Böses wählen kann und Gott legt ihm für das Übel tun den Tod und für das Recht tun das Leben zur Wahl vor. Der Mensch soll frei sein und Herr seiner Werke unzerstört und ungezwungen“²⁴

Destruktivität ist für Fromm nicht triebhaft im Menschen angelegt, wie es z.B. Freud mit dem Postulat eines Tödestriebes annimmt. Destruktivität ist eine sekundäre Entwicklungsmöglichkeit des Menschen, wenn die Kräfte nach Wachstum, Reife und Liebe nicht zur Entfaltung kommen können.

„Schaffen und Zerstören, Lieben und Hassen, sind nicht zwei unabhängig voneinander existierende Größen. Es sind beides Antworten auf das gleiche Bedürfnis nach Transzendenz. Der Wille zu zerstören muß entstehen, wenn der Wille etwas zu schaffen, nicht befriedigt werden kann. Die Befriedigung des Bedürfnisses, etwas zu schaffen, führt jedoch zum Glück; die Destruktivität führt zum Leiden, vor allem für den Zerstörer selbst.“²⁵

4.5.3 Das Bedürfnis nach Verwurzelung

Als weiteres existentielles Bedürfnis beschreibt Fromm das Streben nach Verwurzelung, nach dem Gefühl, irgendwo zuhause zu sein. Mit der Geburt und im Prozeß des Heranreifens verliert der Mensch seine natürliche Heimat und seine natürlichen, primären Bindungen. Der



Mensch ist aus dem Paradies vertrieben und fühlt sich allein und isoliert. Fromm vergleicht ihn mit einem aus dem Becher gefallenen Würfel. Wenn er nicht in Angst untergehen will, muß er sich eine neue Heimat schaffen.

„Wenn der Mensch seine natürlichen Wurzeln verliert, wo befindet er sich dann, und wer ist er? Er würde allein stehen ohne eine Heimat. Er wäre wurzellos und könnte die Isolierung und Hilflosigkeit seiner Lage nicht ertragen. Er würde wahnsinnig. Auf seine natürlichen Wurzeln kann er nur verzichten, wenn er neue menschliche Wurzeln findet und nur nachdem er diese menschliche Verwurzelung gefunden hat, kann er sich wieder in der Welt zu Hause fühlen.“²⁶

Die Daseinsangst, die aus dem Gefühl des Getrenntseins erwächst, ist so groß, daß der Mensch oft dazu tendiert, in den primären Bindungen gefangen zu bleiben, in den Bindungen an Natur, Mutter, Blut und Boden. Fromm sieht die Bindung an die Mutter als eine der stärksten Bindungen des Menschen an. Für den Säugling ist die Mutter Garant des Lebens. Ohne sie könnte er nicht existieren. Sie gibt ihm die lebensnotwendige Nahrung, Liebe und Wärme und das Gefühl, geborgen zu sein.

Auch wenn das Kind erwachsen wird, bleibt die Sehnsucht nach dieser Geborgenheit, nach Mutterliebe und nach dem Mutterschoß bestehen. Im Extremfall kann dieses Verlangen, zu dem Mutterschoß zurückzukehren, zum Wahnsinn führen, zur Schizophrenie nach Fromms Auffassung. Ist das Verlangen, in den Mutterschoß zurückzukehren, nicht ganz so stark ausgeprägt, resultieren mehr oder weniger starke Neurosen, je nach dem Grad an Regression.

Darin, die Regression in den Mutterschoß zu verhindern, sieht Fromm die Bedeutung des Inzesttabus. Das wichtige daran ist für Fromm nicht der sexuelle Aspekt. Er versteht das Bestreben, in der primären Bindung an die Mutter zu verharren, nicht als Ausdruck einer Fixierung der sexuellen Libido an primäre Objekte; für ihn steht der existentielle, anthropologische und affektive Aspekt dieser Fixierung im Vordergrund. Der Mensch muß, um ganz geboren zu werden, um zur vollen Entfaltung seiner Potentialitäten zu gelangen, die primären Bindungen überwinden. Jede Fixierung verhindert menschliches Wachstum und blockiert menschliche Lebensenergie. Fromm vergleicht das Inzesttabu mit dem Cherubim, der mittels eines Flamenschwertes die Rückkehr ins Paradies verhindert. Ähnlich wie die Fixierung an die Mutter menschliches Reifen hemmt, so bedeutet auch ein Gebundenbleiben an Familie, Sippe, Staat, Nation oder Kirche ein Stagnieren des Wachstumsprozesses. Fromm sieht darin eine wesentliche Ursache des sog. Verfallssyndroms, einem Phänomen,

das Fromm als erster in dieser Form und unter diesem Begriff beschreibt (vgl. Kap. 6.2).

Nur wenn der Mensch das Vertriebenensein aus dem Paradies akzeptiert, wenn er seine primären Bindungen überwindet, kann er ganz geboren werden. Nur dann kann er zu einer neuen Einheit mit der Natur gelangen. Er muß selbst zunächst zum Fremden geworden sein, um alle Menschen, nicht nur die Mitglieder der eigenen Sippe oder Rasse, lieben zu können. Um sich selbst in allen Aspekten des Menschseins akzeptieren zu können, muß der Mensch frei sein von neurotischen Fixierungen. Und nur wenn ihm dies gelingt, kann er sich solidarisch mit allen Menschen fühlen und dadurch eine neue Heimat in der Welt finden. Erst wenn der Mensch erkennen kann, daß in ihm alle menschlichen Möglichkeiten sowohl zum Guten als auch zum Bösen angelegt sind, wird er sich selbst und gleichzeitig alle anderen Menschen lieben können. Erst dann wird er zum Grunde seiner Existenz vorgedrungen sein und erkennen, daß alle Menschen auf diesem gleichen Boden stehen, allein deshalb, weil sie Menschen sind. In existentieller Hinsicht wird ihn nichts mehr von anderen unterscheiden. Und dies wird Grund seines Solidaritätsgefühls sein. Nur wenn dieses Solidaritätsgefühl mit der gesamten Menschheit erreicht wird, wird die Welt zur neuen Heimat werden, wird die Entfremdung aufgehoben sein, weil der Mensch in direkter Verbindung mit seiner Lebensenergie und seinen produktiven Kräften steht. Meister Eckehart formuliert das Wesen einer universalen Liebe so:

„Hast du dich selbst lieb, so hast du alle Menschen lieb wie dich selbst. Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft lieb gewonnen – wenn du nicht alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch. So steht es recht mit einem solchen Menschen, der sich selbst lieb hat und alle Menschen so lieb wie sich selbst, und mit dem ist es gar recht bestellt.“²⁷

Und an anderer Stelle schreibt er:

„Wer unmittelbar in der Bloßheit seiner Menschennatur stehen will, der muß allem Personhaften entgangen sein, so daß er dem Menschen, der jenseits des Meeres ist, den er mit Augen nie gesehen hat, ebensowohl Gutes gönne wie dem Menschen, der bei ihm ist und sein vertrauter Freund ist. Solange du deiner Person mehr Gutes gönnst als dem Menschen, den du nie gesehen hast, so steht es wahrlich unrecht mit dir.“²⁸

4.5.4 Das Bedürfnis nach Identitätserleben

Eine Folge der besonderen Situation, die die menschliche Existenz kennzeichnet, ist die Fähigkeit des Menschen, sich als Individuum



zu fühlen. Im Gegensatz zum Tier kann der Mensch „ich“ sagen. Das Tier fühlt sich eins mit seiner Gattung und der Natur. Der Mensch fühlt sich als Teil seiner Gattung, aber auch von ihr getrennt. Diese Entfremdung macht Angst, aber in ihr liegt auch die Chance begründet, ganz Mensch zu werden, die eigene Persönlichkeit in ihrer Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit zur Entfaltung zu bringen. Um nicht krank zu werden, muß der Mensch danach streben, sich selbst als Einheit zu erleben. Er muß das Gefühl entwickeln: Ich bin ich. Er muß sich als Kontinuum in der Zeit erleben können.

Der Mensch hat das existentielle Bedürfnis, seine eigene Identität zu erleben. Er muß sich selbst als Urheber seiner Kräfte, Taten und Entscheidungen fühlen können. Er muß spüren können: dies ist mein Leben; durch dieses Leben zieht sich ein roter Faden der Entwicklung. Ich bin Urheber meiner Geschichte. Ich bin die Mitte meines Erlebens. Darauf, diese Erfahrung zu finden, zielen viele Formen der Meditation ab. Um nicht als Persönlichkeit zu zerfallen, muß der Mensch seine Ichanteile als zu sich selbst gehörig erkennen und in die Gesamtpersönlichkeit integrieren lernen. Er muß in lebendigen Kontakt mit seinem Ich, mit seinem Denken, Handeln und Fühlen treten. Ein Nichtgelingen dieser Integration birgt im schlimmsten Fall die Gefahr einer Geisteskrankheit in sich. Der Schizophrene erlebt Ichanteile nach außen abgespalten und fühlt sich von diesen Anteilen von außen bedroht und fremdbeeinflußt. Aber nicht alle Formen der Ichentfremdung führen bis zur Geisteskrankheit.

Fromm behauptet, daß es nur den wenigsten Menschen gelingt, eine volle Erfahrung der Ichidentität zu erlangen. Die Mehrzahl aller Menschen bleibt auf Vorstufen stehen. Sie geben sich mit Ersatzlösungen zufrieden. Sie versuchen, sich den Anschein von Individualität zu geben, indem sie sich mit bestimmten Rollen identifizieren oder sich einer größeren Gruppe zugehörig fühlen. Formeln wie: „ich bin Deutscher“, „ich bin Arzt“, „ich bin Katholik“, sind Versuche, das Bedürfnis nach Identität zu befriedigen. Doch es sind nur Ersatzlösungen für genuines Identitätserleben; sie liefern Masken, hinter denen die eigentliche Person nicht zum Vorschein kommt.

In dem Bedürfnis nach Identität sieht Fromm die Dynamik jedes Status-, Standes- und Kastendenkens begründet. Das mittelalterliche Feudalsystem z.B. garantierte jedem Gesellschaftsmitglied eine bestimmte Stellung innerhalb der Hierarchie und verlieh ihm damit eine unverwechselbare Identität. Das Bedürfnis, so zu sein wie alle und nicht aus der „Rolle“ zu fallen, sieht Fromm als bezeichnend für unsere Zeitepoche bzw. für den westlichen Kulturkreis an. An die

Stelle von Statusidentifikation ist das Streben nach Herdenkonformität getreten. Zivilcourage und Mut, gegen den Strom zu schwimmen, sind eine Seltenheit. Die Ursache dafür liegt in der existentiellen Angst und Orientierungslosigkeit begründet, die entsteht, wenn die Herdenidentität aufgegeben wird. Das Gefühl: „ich stehe abseits“, „ich gehöre nicht dazu“ rührt an die Grundängste des Menschen. Er gerät in eine Identitätskrise. Die Fragen: „Wer bin ich?“, „Wo komme ich her?“ und „Wo gehe ich hin?“ stellen sich mit elementarer Gewalt neu und verlangen nach einer Antwort.

4.5.5 Das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe

Das Tier erfaßt die Welt mit Hilfe seiner physiologischen Sinnesorgane und reagiert infolge eines determinierten Trieb- und Instinktsystems. Beim Menschen erfährt die Wahrnehmung mit Hilfe der Sinnesorgane eine neue Qualität: der Mensch wird sich seiner Situation und der Umwelt bewußt. Er tritt in Distanz zur Wirklichkeit, er reflektiert sie und besitzt die Fähigkeit zur Abstraktion. Er ist nicht an eine bestimmte Wahrnehmung der Welt ausgeliefert. Sein Ich strukturiert die Welt und ihre Wahrnehmung. Verschiedene Menschen können die gleiche Situation verschieden wahrnehmen und beurteilen, je nach Struktur des wahrnehmenden Subjekts. Aber allen ist ein Bedürfnis gemeinsam: damit die Wirklichkeit nicht zu einem Chaos zerfällt, müssen alle Wahrnehmungen miteinander in einen Zusammenhang gebracht werden. Die Frage, ob dieser Zusammenhang der Wirklichkeit entspricht oder nicht, ist zweitrangig gegenüber der Tatsache, daß überhaupt das Bedürfnis nach einem Bezugsrahmen befriedigt wird. Ohne ein Orientierungssystem kann der Mensch nicht existieren, nicht geistig gesund bleiben, mag das System noch so illusorisch und „verrückt“ sein. Selbst ein Wahnsystem stellt einen Bezugsrahmen dar, auch wenn es mit der Wirklichkeit nicht mehr zur Deckung gebracht werden kann. Der Mensch befriedigt ein existentielles Bedürfnis damit.

„Der Mensch findet sich von vielen rätselhaften Erscheinungen umgeben, und da er mit Vernunft begabt ist, muß er sie irgendwie einordnen, muß er sie in einen Zusammenhang bringen, den er begreifen kann und der es ihm ermöglicht, sich in seinen Gedanken damit zu befassen. Je weiter sich seine Vernunft entwickelt, um so angemessener wird sein Orientierungssystem, das heißt, um so näher kommt es der Realität. Aber selbst wenn der Orientierungssinn eines Menschen völlig illusorisch ist, so befriedigt er doch sein Bedürfnis, sich ein Bild zu machen, das für ihn einen Sinn hat.“²⁹



Inwieweit dieses Bild mit der Wirklichkeit übereinstimmt, hängt für Fromm vom seelischen Reifegrad und vom Entwicklungsstand des wahrnehmenden Individuums ab. Diese Behauptung muß vor allem für den klassischen Naturwissenschaftler geradezu grotesk wirken. Entzieht sich Fromm mit dieser Behauptung nicht selbst die Grundlage jeder wissenschaftlichen Aussagemöglichkeit? Besteht wissenschaftliche Objektivität nicht gerade darin, daß die Wahrheit einer Aussage unabhängig vom Subjekt des Aussagenden ist? Fromm könnte dieses Wissenschaftsverständnis nicht teilen. Vernunftgemäßes und objektives Erfassen der Wirklichkeit setzt für Fromm ein reifes Subjekt voraus, das sich zum Objekt in lebendige Beziehung begibt. Fromm geht so weit zu behaupten, daß nur der die Welt wirklich und objektiv erfassen kann, der sich in liebender Bezo-genheit zu ihr hinwendet. Objektivität bedeutet für Fromm die Fähigkeit des Menschen, die Welt, die Natur, andere Menschen und sich selbst möglichst unverstellt durch Wünsche und Ängste zu sehen. Je mehr ihm das gelingt, umso reifer wird er und umso besser kann er eine Welt gestalten, in der er sich zuhause fühlen kann.

Fromm unterscheidet – wie viele andere Philosophen – zwischen Vernunft, Verstand und Intelligenz. Nach Fromm gelingt es dem Menschen mittels der Vernunft, die Welt gedanklich zu begreifen, Sinnzusammenhänge zu erfassen. Mittels der Vernunft kann er die Oberfläche der Dinge durchdringen, in die Tiefe gelangen und das Wesen der Dinge erfassen. Der Mensch kann nach Fromm mittels der Vernunft zur Wahrheit gelangen. Die Intelligenz dringt dagegen nicht durch die Oberfläche zum Wesen der Welt vor. Unter Intelligenz versteht Fromm die Fähigkeit des Menschen, die Welt mit Hilfe des Verstandes zu manipulieren. Intelligenz hört zum animalischen Teil des menschlichen Wesens, Vernunft ist spezifisch menschlich und unterscheidet Menschen vom Tier. Für Fromm ist die Vernunft wie die Liebe, eine Fähigkeit des Menschen, die er einüben muß. Beide sind Ausdruck menschlicher Reife. Lieben und vernünftiges Erfassen der Wirklichkeit bezieht sich auf alle Bereiche des Lebens, die eigene Person, die Gesellschaft, die Natur, die Welt.

„Lieben ist eine grundsätzliche Haltung, eine Orientierung, allen Objekten gegenüber und beschränkt sich nicht auf ein bestimmtes Objekt. Genauso ist die Vernunft eine Tätigkeit, die gesamte Welt zu erfassen, der sich der Mensch gegenübergestellt sieht, und nicht nur bestimmte Dinge. Wenn ein Mensch seine Liebesfähigkeit entwickelt hat, liebt er alle Objekte; wenn er seine Vernunft entwickelt hat, sucht er alle Objekte wesensmäßig zu erfassen. Wird ein Lebensbereich ausgeklammert, ist

die Fähigkeit zu Lieben und vernünftigem Denken auch in anderen Bereichen eingeschränkt.“³⁰

Fromm unterscheidet zwei Ebenen, auf denen das Bedürfnis nach Orientierung befriedigt werden muß. Auf der ersten Ebene ist die Befriedigung unbedingt zwingend. Unabhängig von der Objektivität des Bezugsrahmens braucht der Mensch, um seelisch existieren zu können, auf dieser Ebene überhaupt ein System, das ihm Orientierung verschafft, gleich ob es richtig oder falsch ist. Auf der zweiten Ebene spielt die Qualität des Bezugsrahmens eine Rolle. Je vollkommener das Weltbild mit der Wirklichkeit übereinstimmt, um so adäquater kann der Mensch auf die Wirklichkeit reagieren und um so mehr gelangt er in den Augen Fromms zu Glück und Gelassenheit. Im ersten Fall geht es um die Existenz überhaupt, im zweiten um die Qualität der Existenz, um Glück und Zufriedenheit. Während sich alle Menschen im ersten Punkt ähnlich sind, unterscheiden sie sich wesentlich im zweiten.

Da der Mensch aber nicht nur einen Geist, sondern auch einen Körper besitzt, reicht es nicht aus, sich nur intellektuell einen Bezugsrahmen zu verschaffen. Der Mensch muß mit „seinem gesamten Lebensprozeß, mit seinem Fühlen und Handeln reagieren“³¹. Er braucht nicht nur einen geistig intellektuellen Bezugsrahmen, sondern auch ein Objekt der Hingabe, für das er sich emotional engagiert, um das er sich bemüht, für das er sorgt und für das er sich verantwortlich fühlt. Er muß auch die Möglichkeit haben, sich innerhalb seines Bezugsrahmens mit seinem Körper, mit seinem Fühlen und seiner sinnlichen Wahrnehmung mit anderen in Beziehung zu setzen.

Mehrfach im vorausgegangenen Kapitel habe ich aufgezeigt, daß nach Fromms Auffassung seelische Gesundheit und Krankheit in engem Zusammenhang mit der Befriedigung oder Frustrierung der existentiellen Bedürfnisse stehen. Reagiert der Mensch adäquat auf seine existentiellen Bedürfnisse, so kann er sich seelisch gesund fühlen; gelingt es ihm nicht, so kann er nicht seelisch gesund bleiben. Fromm kennzeichnet seelische Gesundheit in seiner Schrift „Wege aus einer kranken Gesellschaft“:

„Seelische Gesundheit ist gekennzeichnet durch die Fähigkeit zu lieben und etwas zu schaffen, durch die Loslösung von den inzestuösen Bindungen Klan und Boden, durch ein Identitätserleben, das sich auf die Erfahrung seiner selbst, als dem Subjekt und Urheber der eigenen Kräfte gründet, durch das Begreifen der Realität innerhalb und außerhalb von uns selbst, das heißt durch die Entwicklung von Objektivität und Vernunft.“³²

4.5.6 Das Bedürfnis nach Erregung und Stimulation

In seinem Buch „Anatomie der menschlichen Destruktivität“³³, das zu seinem Spätwerk zählt, beschreibt Erich Fromm unter der Überschrift „die existentiellen Bedürfnisse“ zusätzlich zu den bereits genannten das Bedürfnis des Menschen nach Erregung und Stimulation. Es steht ähnlich wie das Bedürfnis nach Sexualität zwischen den physiologischen Bedürfnissen, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat und den eben erwähnten existentiellen Bedürfnissen, die spezifisch menschlich sind.

Die Ursache für das Bedürfnis nach Erregung und Stimulation sieht Fromm in neurophysiologischen Strukturen grundgelegt. Physiologen konnten feststellen, daß das Gehirn etwa 20% der Sauerstoffaufnahme des Körpers bei Tag und bei Nacht verbraucht. Fromm schließt sich diesbezüglich der Meinung anderer Neurophysiologen an, die daraus folgern, daß das Nervensystem das Bedürfnis hat, aktiv zu sein und ein gewisses Erregungsminimum zu erfahren.

Als Hinweis dafür sieht Fromm das Traumerleben an. Traumerlebnisse beweisen Fromm und anderen, daß das Gehirn eines der wenigen Organe ist, das auch im Schlaf mit hoher Aktivität arbeitet, während alle anderen Organe mit reduzierter Aktivität funktionieren. Ebenso beruft sich Fromm auf die Untersuchungen von Rene Spitz, der die krankmachenden Auswirkungen von Unterstimulation anhand seiner Deprivationsuntersuchungen bei Kindern nachgewiesen hat. Ähnliche Untersuchungen wurden von anderen Autoren (Harlow, Dement, Schecter) auch bei Erwachsenen durchgeführt; und man kam zu ähnlichen Ergebnissen. Die Stimuli, die beim Menschen Erregung hervorrufen können, unterteilt Fromm in „einfache“ und „aktivierende“ Stimuli.

Der einfache Stimulus ruft nach Fromm eine reflexartige Reaktion hervor, deren Handlungsablauf durch neurophysiologische Vorgänge determiniert wird. Auf einen einfachen Stimulus erfolgt eine direkte und passive Reaktion.

„Der Betreffende 'reagiert', aber er 'agiert' nicht – was heißen soll, daß er keine Reaktion aktiv integriert, die über die minimale Aktivität hinausgeht, die notwendig ist, um wegzulaufen, anzugreifen oder sexuell erregt zu werden“³⁴.

Bei einfachen Stimuli kann man das Phänomen der Reizadaption feststellen. Es bedeutet, daß Reize, die eine bestimmte Zeit unverändert andauern, allmählich gar nicht mehr wahrgenommen werden. Um wieder wahrgenommen werden zu können, müssen sie sich im Inhalt oder in der Intensität öfter ändern.

Anders ist dies bei aktivierenden Stimuli. Die einfache Funktion Stimulus→Response wird zu einer Wechselbeziehung zwischen Stimulus und Stimuliertem. Das Subjekt des Stimulierten tritt in den Handlungsablauf ein und strukturiert die Reaktion. Während es sich im ersten Fall passiv verhält, tritt es nun selbst in Aktion.

„Sie (die aktivierenden Stimuli, Anmerkung des Verfassers) fordern uns sozusagen auf zu reagieren, indem wir uns aktiv und teilnehmend auf diese Reize beziehen, daß wir an unserem 'Objekt' aktiv interessiert werden und immer neue Aspekte an ihm sehen und entdecken (damit hört es auf, ein bloßes Objekt zu sein), es geschieht dadurch, daß wir immer wacher und aufmerksamer werden...“

Wir werden aktiv und produktiv. Der einfache Stimulus produziert einen Trieb – das heißt, der Betreffende wird davon angetrieben, der aktivierende Stimulus mobilisiert ein Streben, das heißt, der Betreffende strebt aktiv nach einem bestimmten Ziel.“³⁵

Aktivierende Stimuli verlieren mit der Zeit nicht ihre Wirkung. Da das Subjekt des Stimulierten die Wahrnehmung und Reaktion aktiv strukturiert, können vielfältigste Aspekte der Stimuli wahrgenommen werden. Der Stimulus regt den Stimulierten zu Lebendigkeit an, und umgekehrt macht der Stimulierte den Stimulus lebendig und verändert ihn. Damit aber auf einen aktivierenden Stimulus eine lebendige Aktion erfolgt, muß er auf einen „wachen Reizempfänger“ treffen. Die Antwort ist von der Wachheit und lebendigen Bezogenheit des Empfängers abhängig. Ist der Empfänger stumpf und in seinem Narzißmus gefangen, wird er keine lebendigen Antworten auf aktivierende Stimuli senden. Ist er dagegen wach und der Reizwelt gegenüber offen eingestellt, bedarf es nur weniger Stimuli, um eine lebendige Antwort hervorzurufen. Fromm stellt fest, daß lebendige Menschen, wie z.B. Kinder, oft gar keiner speziellen Außenreize bedürfen, um aktiv und kreativ zu sein. Durch lebendige Phantasietätigkeit schaffen sie sich ihre Reize selbst.

Fromm beschreibt die verschiedenen Reaktionsweisen auf das Bedürfnis nach Stimulation und Erregung so ausführlich, weil er in ihnen Möglichkeiten sieht, grausames und destruktives Verhalten zu erklären.

Er glaubt, daß masochistische Personen zu wenig in der Lage sind, Erregungen hervorzurufen oder auf normale Reize zu reagieren. Deshalb bedürfen sie stärkerer sadistischer Impulse von außen, um erregt zu werden. Fromm sieht die Lust am Leiden und Sichunterwerfen zum Teil in diesem Bedürfnis nach Erregung begründet.³⁶

Außerdem dient Fromm die Differenzierung zwischen einfachen und aktivierenden Stimuli und den entsprechenden Reaktionsformen zur Erklärung solcher Phänomene wie Langeweile und chronischer De-



pression, die er als Kennzeichen unseres Lebens in der Industriegesellschaft beschreibt. Er stellt die These auf, daß die Industriegesellschaften fast ausschließlich einfache Stimuli anzubieten haben. Die Folge davon ist, daß der westlich-zivilisierte Mensch chronisch depressiv, gelangweilt und unzufrieden ist. Es fehlt ihm an Produktivität; er stürzt sich von einem Abenteuer ins andere, von einem Amusement ins andere und bleibt trotzdem seelisch unbefriedigt. Die chronische Langeweile, das ständige Unbefriedigtsein und der Hunger nach Reizen stellen für Fromm den Nährboden dar für Alkoholismus, Drogenmißbrauch, Gewalttätigkeit und Freude an sadistischen Grausamkeiten.



5. Grundbegriffe der Charakterologie Fromms

5.1. Der Charakterbegriff

Auf die Ableitung des Charakterbegriffes aus Freuds Libidotheorie bin ich bereits im Kapitel über den „Gesellschaftscharakter“ näher eingegangen (vgl. Kap. 3.6). Es sei kurz daran erinnert, daß Freud die Entstehung der Charaktermerkmale durch Sublimierung und Reaktionsbildung sexueller Libido erklärt. In Anlehnung an Sullivan kritisierte Fromm diese These. In seinem anthropologischen Konzept geht er davon aus, daß die grundsätzlich dichotome Situation des Menschen in der Welt Motor aller menschlichen Energien ist und somit auch die Energiequelle der Charakterstruktur darstellt. Ziel menschlichen Handelns ist nicht vorrangig die Befriedigung sexueller Triebspannung, sondern das Bemühen, mit anderen und der Welt in Beziehung zu treten. Der Mensch muß in seinem Lebensvollzug auf seine existentiellen Dichotomien reagieren und seine existentiellen Bedürfnisse befriedigen, die weit über seine rein physiologischen Triebbedürfnisse hinausreichen. Angesichts dieser Grundsituation ist der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen, da sein Verhalten nicht durch Instinkte determiniert ist, die ihm ähnlich wie dem Tier, ein Gelingen des Lebens garantieren könnten. Der Mensch muß sein Leben selbst leben. Ihm ist die Verantwortung für das Gelingen seines Lebens auferlegt. Er kann ihr nicht ausweichen. Er muß in Denken, Handeln und Fühlen eine Antwort auf die Frage seiner Existenz finden.

Aber der Mensch wäre maßlos überfordert, müßte er in jeder Situation seines Lebens eine neue, bewußte und freie Entscheidung treffen. Er würde handlungsunfähig und wäre nicht imstande weiter zu existieren.

„Die Vermutung liegt nahe, daß der Mensch... ein biologischer Versager wäre, wenn er für die fehlenden Instinkte keinen Ersatz entwickelt hätte. Dieser Ersatz mußte die Funktion der Instinkte erfüllen: Er mußte den Menschen instand setzen, so zu handeln, als ob er von Instinkten motiviert wäre. Dieser Ersatz ist der menschliche Charakter. Der Charakter ist die spezifische Struktur, in der die menschliche Energie organisiert ist, damit der Mensch seine Ziele verfolgen kann...

In einem mehr als rudimentären Sinn ist der Charakter ein menschliches Phänomen. Nur der Mensch war imstande, sich einen Ersatz für seine verlorengegangene instinktive Anpassung zu schaffen. Der Erwerb eines Charakters war im Prozeß des Überlebens der menschlichen Rasse ein sehr wichtiges und unentbehrliches Element, wenn es auch viele Nachteile und sogar Gefahren mit sich brachte.“¹



Der Charakter ist in der Frommschen Anthropologie das Substitut des tierischen Instinktapparates (vgl. Kap. 4.3). Rainer Funk bemerkt dazu, daß sich Fromm damit von der Meinung anderer Anthropologen, z.B. der A. Gehlens, unterscheidet, der von der Vorstellung der Instinktreduktion beim Menschen ausgeht, aber nicht von einem völligen Instinktersatz. Fromm spricht von einer Instinktsubstitution².

Der Charakter erspart es dem Menschen, in jeder Situation neu und vernunftgemäß Entscheidungen treffen zu müssen. Infolge der Charakterorganisation der menschlichen Energie kann der Mensch spontan gemäß dieser Struktur reagieren und seine Handlungsfähigkeit bleibt erhalten. Fromm bezeichnet die Behauptung, alles Verhalten des Menschen sei rationales, vernunftgemäßes Reagieren auf die Realität, als Illusion. Für ihn ist nur der geringere Teil menschlichen Handelns, Denkens und Fühlens Ergebnis bewußter Entscheidungen und vernunftbestimmter Reaktionen; der größere Teil ist Ergebnis der Charakterstruktur. Oft ist sich der Betreffende der zugrundeliegenden Motivation seines Handelns nicht bewußt und befindet sich in gutem Glauben, alle seine Entscheidungen frei, rational und vernünftig zu treffen.

Fromm unterscheidet zwei Weisen, in denen der Charakter die menschliche Lebensenergie strukturiert. Zum einen richtet der Mensch seine Energie auf die eigene Person, sodann auf die anderer Menschen. Der Mensch tritt zu sich selbst und zu anderen Menschen in Beziehung. Diesen Vorgang nennt Fromm „Sozialisationsprozeß“. Zum anderen richtet der Mensch seine Energie aber auch auf Gegenstände und Dinge seiner Mitwelt; er tritt mit ihnen in Beziehung, er nimmt sie wahr, bearbeitet sie und eignet sie sich an. Diesen Vorgang nennt Fromm „Assimilierungsprozeß“. Ohne Assimilierung und Sozialisation kann der Mensch nicht gesund bleiben. Sie sind zum physischen und psychischen Überleben notwendig. Der Mensch muß sich transzendieren und in Beziehung treten (vgl. Kap. 4.5.1/4.5.2). Diese Aufgabe ist allen Menschen gemeinsam; der Unterschied liegt in der spezifischen Art und Weise, wie sich Menschen mit der Mitwelt und sich selbst in Beziehung setzen. Die spezifische Art und Weise des In-Beziehung-Tretens wird durch die Charakterstruktur des Betreffenden bestimmt.

Dabei ist nicht ein einzelner Charakterzug für die Determinierung der Charakterstruktur entscheidend, sondern die gesamte Charakterorganisation, die gleichsam den Nährboden darstellt, aus dem die einzelnen Charakterzüge erwachsen. „Diese Charakterzüge müssen als Syndrom aufgefaßt werden, das aus einer spezifischen Organisation, oder wie ich es nenne, aus einer spezifischen Orientierung des Charakters folgt.“³

Zusammenfassend sei eine der zentralen Stellen zum Charakterbegriff im Werk Fromms zitiert:

„Diese Orientierungen, in denen sich der einzelne zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, bilden den Kern seines Charakters. Charakter kann also definiert werden als die (relativ) gleichbleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird...“

Nach behavioristischer Auffassung lernt der Mensch halb-automatisch zu reagieren, indem er Handlungs- und Denkgewohnheiten entwickelt, die man als bedingte Reflexe auffassen kann. Obwohl dies bis zu einem gewissen Grade stimmt, wird doch übersehen, daß die am tiefsten wurzelnden Gewohnheiten und Meinungen, die für einen Menschen charakteristisch sind und die sich jeder Veränderung gegenüber als resistent erweisen, aus seiner Charakterstruktur erwachsen: Sie sind der Ausdruck jener spezifischen Form, in die die Energie in der Charakterstruktur kanalisiert wurde. Das Charaktersystem kann als menschlicher Ersatz für den Instinktapparat des Tieres angesehen werden. Ist die Energie einmal in einer bestimmten Weise ‚kanalisiert‘ dann vollzieht sich das Handeln ‚getreu dem Charakter‘. Überdies hat der Charakter eine selektive Funktion in Bezug auf die Ideen und Werte eines Menschen. Da viele sich einreden, ihre Ideen seien von ihren Gefühlen und Wünschen unabhängig und seien das Ergebnis logischer Deduktion, glauben sie, daß ihre Weltanschauung sich in ihren Ideen und Urteilen bestätigt, während diese in Wirklichkeit, ebenso wie ihre Handlungen, aus ihrem Charakter stammen. Diese Bestätigung stabilisiert ihrerseits wiederum die Charakterstruktur, da sie die Charakterstruktur als richtig und vernünftig erscheinen läßt.“⁴

Wie unter dem Begriff „Gesellschaftscharakter“ und „Sozialpsychologie“ bereits ausgeführt, entwickelt sich der Charakter aus dem Zusammenspiel von Mensch und Gesellschaft (vgl. Kap. 3). Vor allem die frühen Bezugspersonen prägen durch die Familie als „psychologischer Agentur“ unter dem Einfluß der sozioökonomischen Bedingungen der Gesellschaft die Charakterentwicklung der Kinder.

Wichtig ist es aber auch, die Einflußgrößen näher zu betrachten, die den Individualcharakter des einzelnen bestimmen. Während der Gesellschaftscharakter die vorherrschende, den meisten Gesellschaftsmitgliedern gemeinsame Charakterstruktur beschreibt, umfaßt der Individualcharakter die Eigenschaften, durch die sich die Menschen innerhalb eines Kulturkreises voneinander unterscheiden. Bestimmend wirken dabei die Persönlichkeit der Eltern, die psychische Atmosphäre und das emotionale Klima, in dem die Kinder heranwachsen, ebenso wie die materielle und soziale Situation in den prägenden Lebensjahren. Sozusagen den Resonanzboden, auf den diese Erfahrungen treffen, stellen die genetisch verankerte Konstitution und das



Temperament dar (vgl. Kap. 5.1.1). Sie geben den Einflüssen von außen die spezifische Tönung und charakteristische Färbung der Erfahrungen.

Im folgenden möchte ich die verschiedenen Charakterorientierungen beschreiben, die Fromm unterscheidet. Fromm versteht unter Charakterorientierungen komplexe, miteinander zusammenhängende Charaktermerkmale, charakterliche Grundstrukturen, mit denen der Mensch auf seine existentiellen Dichotomien reagiert und seine Grundbedürfnisse befriedigt. Er unterscheidet dabei produktive und nicht-produktive Orientierungen. Produktive Orientierungen führen zur vollen Entfaltung menschlicher Potentialitäten; sie führen zu Individualität, Integrität, seelischer Reife und Gesundheit. Sie implizieren Freiheit, Autonomie und Verantwortlichkeit. Folge ist eine liebende Bezogenheit zu sich und der Welt. Fromm nennt diese charakterliche Grundausrichtung auch „Wachstumssyndrom“ oder „Biophilie“. Die umgekehrte Ausrichtung der Charakter-Orientierungen führt zum Verfallssyndrom, der absoluten Negierung des Lebens und Reifens. Nicht-produktive Orientierungen stellen unreife und insuffiziente Antworten auf die Frage der menschlichen Existenz dar. Die menschlichen Potentialitäten verkümmern; tiefe Verzweiflung über ungelebtes Leben führen zu Haß, Gewalt, Destruktivität und Gefallen am Zerstören und Vernichten. Lebensenergie und Kraft zum Wachstum wandeln sich nach Fromm in ihr Gegenteil, wenn sie nicht zur Entfaltung kommen können.

In anderem Zusammenhang spricht Fromm anstelle von nichtproduktiven und produktiven Charakterorientierungen auch von rationalen und irrationalen Leidenschaften.

„Ich schlage vor, alle Gedanken, Gefühle und Handlungen als rational zu bezeichnen, die das adäquate Funktionieren des Ganzen von dem sie einen Teil bilden, fördern, und als irrational alles, was dazu tendiert, das Ganze zu schwächen oder zu zerstören.“⁵

Unter dem Begriff „Charakterorientierung“ beschreibt Fromm „Idealtypen“. Er analysiert dabei nicht die Charakterstruktur lebender Individuen, sondern faßt aus didaktischen Gründen die Charaktermerkmale zusammen, die aus derselben Grundstruktur erwachsen. In Wirklichkeit stellt die Persönlichkeit lebender Individuen eine Mischung verschiedener Charakterorientierungen mit Elementen verschiedener Temperamente und konstitutioneller Anlagen dar. Die Grundrichtung im Lebensvollzug wird durch die dominierende Charakterorientierung bestimmt.

Die grundsätzliche Einteilung der „Charakterorientierungen“ Fromms sei zunächst in Anlehnung an die Darstellung Rainer Funks übersichtsmäßig aufgezeichnet.⁶

Charakterorientierungen			
	im Assimilierungsprozess	im Sozialisationsprozeß	
nicht produktive	rezeptiver Charakter	Symbiotische Bezogenheit	inzestuöse Symbiose
	ausbeuterischer Charakter	Bezogenheit	Sadismus Masochismus (autoritärer Charakter)
	hortender Charakter		
	Marketing Charakter	Bezogenheit	Gleichgültigkeit
	nekrophiler Charakter	durch Distanz und sich zurückziehen	Narzißmus Nekrophilie
produktive Orientierung	produktive Tätigkeit	liebende Bezogenheit	Liebe, Vernunft

5.1.1 Temperament und Charakter

Wichtig ist für Fromm die Unterscheidung der Begriffe „Temperament“, „Charakter“ und „Persönlichkeit“. Eine mangelnde Differenzierung der Begriffe hat schwere Auswirkungen. So führte die Verwechslung dazu, ganze Rassen zu verdammen aufgrund von Temperamentsunterschieden zur eigenen Rasse. Andererseits führte die Verwechslung dazu, Charakterunterschieden weniger Aufmerksamkeit entgegenzubringen; sie begünstigte die Entstehung eines ethischen Relativismus, der behauptet, daß Charakterunterschiede genauso wenig ethisch relevant sind wie Temperamentsunterschiede. Zur Erläuterung des Temperamentsbegriffes orientiert sich Fromm an der Lehre des Hippokrates von den vier Temperamenten: dem cho-



lerischen, sanguinischen, melancholischen und phlegmatischen. Unter Temperament versteht Fromm:

„die Art und Weise einer Reaktion, es (das Temperament, Anm. des Verfassers) ist konstitutionell und nicht änderbar. Der Charakter dagegen ist wesentlich durch die Erfahrung geprägt, besonders durch solche aus der Kindheit; er ist bis zu einem gewissen Grade durch neue Einsichten und neue Arten von Erfahrungen änderbar.“⁷

Charakteristisch für den Sanguiniker und Choleriker sind leichte Erregbarkeit und schneller Interessenwandel. Das Interesse ist beim Sanguiniker schwach und beim Choleriker stark hervorzurufen. Phlegmatiker und Melancholiker haben eine langsame, doch kontinuierliche Interessensteigerung gemeinsam. Auch hier unterscheiden sich beide durch die Intensität der Erregungssteigerung. Der Melancholiker reagiert stark und der Phlegmatiker schwächer auf Außenreize. Die Unterschiede der Reaktionsweisen sind vererbt und angeboren und bleiben durch das Leben des einzelnen hindurch konstant. Veränderbar ist die Charakterstruktur. Sie entscheidet darüber, auf welche Außenreize der Betreffende entsprechend seinem Temperament reagiert. Ein sadistisch strukturierter Mensch wird sich von grausamen Impulsen erregen lassen, während ein produktiver Mensch sich angesprochen fühlen wird, wenn er Möglichkeiten sieht, seine Kreativität zu entfalten. An den Wissenschaftlern, die nach Hippokrates die Temperamentenlehre weiterverfolgt haben, z.B. Wundt, Jung, Kretschmer und Sheldon, kritisiert Fromm, daß auch sie die strenge begriffliche Unterscheidung zwischen Temperament und Charakter nicht immer durchgehalten haben.

Ebenso wichtig wie die Unterscheidung von „Temperament“ und „Charakter“ ist die von „Charakter“ und „Persönlichkeit“. Fromm gebraucht den Begriff „Persönlichkeit“ als Überbegriff zu „Temperament“ und „Charakter“. In der Art und Weise, wie der einzelne sein existentiell menschliches Problem löst, unterscheidet er sich aber vom anderen. Fromm sieht eine unzählige Vielzahl von Möglichkeiten, dieses Problem zu lösen und entsprechend unbegrenzt sieht er die Verschiedenheit der menschlichen Persönlichkeiten. Unter Persönlichkeit versteht Fromm:

„die Totalität ererbter und erworbener psychischer Eigenschaften, die den einzelnen charakterisieren und das Einmalige dieses einzelnen ausmachen. Der Unterschied zwischen ererbten und erworbenen Eigenschaften entspricht im großen und ganzen dem Unterschied zwischen Temperament, Begabung und allen konstitutionellen psychischen Eigenschaften einerseits und dem Charakter andererseits. Während Temperamentsunterschiede für die Ethik bedeutungslos sind, bilden Charakterunterschiede das eigentliche Problem der Ethik. Sie zeigen den Grad

an, bis zu welchem der einzelne in der Kunst des Lebens erfolgreich war.“⁸

5.2. Nicht-produktive Charakterorientierungen

5.2.1 Die rezeptive Orientierung

Fromm lehnt sich bei der Formulierung der nicht-produktiven Charakter-Orientierungen an die Beschreibung Freuds und anderer Analytiker von den prägenitalen Charakteren an. Die rezeptive Orientierung entspricht bis auf den anderen anthropologischen Kontext dem oralen Charakter Sigmund Freuds. Sie ist eine Orientierung im Assimilierungsprozeß, d. h. es geht um die Art des Umgangs mit Gegenständen und Dingen der Umwelt.

Der rezeptive Charakter geht davon aus, daß die „Quelle alles Guten“ außerhalb seiner selbst liegt⁹. Er lebt nach dem Lebensprinzip: „Consumo, ergo sum“¹⁰. Ich existiere, wenn ich konsumiere, wenn ich etwas verbrauche, wenn ich mir etwas von außen einverleibe. Der Rezeptive erlebt ein grundlegendes Gefühl der eigenen Ohnmacht. Er fühlt sich selbst schwach und unfertig. Er steht nicht in Kontakt mit seiner eigenen Produktivität, seinen eigenen physischen und psychischen Kräften. Er besitzt keine Selbstständigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes. Er kann nicht auf eigenen Füßen stehen ohne umzufallen, ohne sich der Stütze anderer sicher zu sein. Es mangelt ihm an Autonomie und er ist immer in der Gefahr, sich in Abhängigkeitsverhältnisse zu begeben. Der Rezeptive definiert sich nicht aus sich selbst heraus, sondern immer von anderen her. Es ist ihm wichtig, von anderen Anerkennung zu erfahren, von anderen geliebt zu werden. Da er Angst vor Einsamkeit und Allein-Sein hat, wagt er es in der Regel nicht, eigenständig und unabhängig von anderen Entscheidungen zu treffen. Es fällt ihm schwer, nein zu sagen, und er verstrickt sich selbst in das Netz seiner Abhängigkeiten. Er wird zum Gefangenen seiner Entscheidungsunfähigkeit. Jede Entscheidung würde ein Stück Einsamkeit bedeuten; da er diese scheut, lähmt er sich selbst in seiner Lebensentfaltung. In religiöser Hinsicht kommt diese Haltung in einer Gottesvorstellung zum Ausdruck, die von Gott alles erwartet und von der eigenen Kraft nichts. Gott wird mit einem überfürsorglichen Vater identifiziert, der dem Kind alle Verantwortung abnimmt, der es ernährt und am Leben erhält, der ihm aber auch keine Freiheit für eigene Entscheidungen läßt. Dieser Mensch fühlt sich auf Gedeih und Verderb von der Liebe dieses Vaters abhängig. Ungehorsam gegen diesen Vater wäre die größte Sünde, die er sich



vorstellen könnte. Sie würde ihn von der eigenen Existenzquelle abschneiden, die im Vater liegt.

In alltäglichen Situationen sucht sich der Rezeptive sog. „magische Helfer“, wie Fromm sie nennt. Es sind ebenfalls Vaterfiguren, die es dem Betreffenden ersparen, selbst Verantwortung zu tragen und allein und unabhängig zu sein. Die Rolle des „magischen Helfers“ wird oft von Institutionen wie Kirche und Staat übernommen oder aber von sog. „Autoritätspersonen“ wie Priestern, Ärzten, Lehrern, Chefs u.a. Solange sich der Rezeptive in nahem Kontakt mit seinem Ernährer oder seiner „Versorgungsquelle“ befindet, fühlt er sich zufrieden und wohl. Er ist optimistisch und gleicht einem Kind, das sich der nährenden Brust der Mutter sicher ist.

Als physiognomisches Kennzeichen dieser Menschen beschreibt Fromm einen offenen, auffallend ausdrucksvollen Mund, der so aussieht, als ob er ständig darauf warte, gefüttert zu werden. Wird der Rezeptive aber von seinem Versorger abgeschnitten, gerät er in tiefe Verzweiflung, Depression und Existenzangst, da er es nicht gelernt hat, für sich selbst zu sorgen. Er spürt nicht die Kraft, auf eigenen Füßen zu stehen. Da er seinen eigenen produktiven Kräften entfremdet ist, kann er nicht aus sich heraus die Antwort auf die Frage seiner Existenz finden. Er bleibt auf Antworten von außen angewiesen, er bleibt in Heteronomie gefangen.

5.2.2 Die ausbeuterische Orientierung

Die ausbeuterische Orientierung ist ebenfalls eine Form der Assimilierung. Sie ist mit der rezeptiven Orientierung nahe verwandt. Auch der Ausbeuterische erlebt sein eigenes Ich als klein und unscheinbar. Er hat ebenfalls das Gefühl, nur existieren zu können, wenn er sich Kraft von außen einverleiben kann. Der Unterschied zum Rezeptiven besteht darin, daß der Rezeptive versucht, sich durch Treue, Unterwürfigkeit, Güte und Gehorsam die Zuneigung und das Wohlgefallen des Ernährers zu sichern. Der Ausbeuterische dagegen ist davon überzeugt, daß er sich die Dinge seiner Selbstbestätigung nur mit Gewalt einverleiben kann, indem er sie einem anderen stiehlt oder wegnimmt.

„Es wird einem im Leben nichts geschenkt“, so könnte das Motto des Ausbeuterischen lauten. Das Verhältnis zu anderen ist gekennzeichnet durch Mißtrauen, Zynismus, Neid, Eifersucht. Fromm beschreibt das Verhalten des Ausbeuterischen als eine „Mischung von offen zur Schau getragener Feindschaft und geschickten Umgangsformen“¹¹. Dinge und Personen werden nur danach beurteilt, inwieweit sie für

eigene Interessen und Vorteile brauchbar und ausnutzbar sein könnten. Persönlichkeitsmerkmale werden geschickt eingesetzt, um andere anzuziehen und um sie dann für eigene Zwecke dienstbar zu machen. Dialog in offener und partnerschaftlicher Form ist für den Ausbeuterischen undenkbar. Immer hält er danach Ausschau, wo es etwas an sich zu reißen und zu stehlen gibt, unabhängig davon, ob es sich dabei um Personen, materielle Güter, Ideen oder Sachen handelt. Er lebt nach dem Prinzip: „Gestohlene Früchte sind die süßesten“¹².

5.2.3 Der autoritäre Charakter

Enge Verwandtschaft mit der rezeptiven und der ausbeuterischen Orientierung im Assimilierungsprozeß haben im Sozialisationsprozeß die sadistische und masochistische Orientierung, die Fromm auch unter dem Namen „autoritäre Charakterorientierung“ zusammenfaßt. Als eine Orientierung im Sozialisationsprozeß bezieht sie sich vor allem auf die Umgehensweise mit der eigenen und anderen Personen. Die autoritäre Charakterorientierung zählt zu den nicht-produktiven Orientierungen, da sie zu einer Einengung der Persönlichkeit führt. Fromm glaubt, Verwandtschaftsbeziehungen zwischen gewissen Orientierungen im Assimilierungsprozeß und denen im Sozialisationsprozeß feststellen zu können. Rezeptivem, ausbeuterischem und autoritärem Charakter ist die enge Beziehung zum Objekt gemeinsam. Alle drei Orientierungen leben von der Nähe zum Objekt. Rückt das Objekt in Distanz oder droht sogar der Verlust, so ist der Weiterbestand dieser Orientierungen gefährdet. Während der Rezeptive eher dazu neigt, in einer masochistischen Unterwürfigkeit mit der Welt in Beziehung zu treten, nimmt der Ausbeuterische vor allem eine aggressiv-sadistische Haltung den Objekten gegenüber ein.

Dem autoritären Charakter liegt ähnlich wie dem rezeptiven und ausbeuterischen ein Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht zugrunde. Der Autoritäre hat das Gefühl, daß sein eigenes Selbst minderwertig und klein ist. Er glaubt, allein und unabhängig nicht existieren zu können. Um das Gefühl zu entwickeln, eine Persönlichkeit zu sein, muß er an der Macht eines stärkeren teilhaben, oder aber er muß einen Schwächeren in seine Gewalt bringen. Die Form, mit anderen in Beziehung zu treten, ist in beiden Fällen die Unterwerfung. Im Masochismus unterwirft sich der Betreffende einer mächtiger geglaubten Autorität und nimmt dafür die damit verbundenen Leiden und Repressionen in Kauf. Der Sadist geht den umgekehrten Weg, indem er sich das Gefühl von Größe und Macht dadurch verschafft, daß er andere quält und sie zum Spielball seiner



Launen macht. Beiden Haltungen ist gemeinsam, daß die Integrität der eigenen Person und die anderer mißachtet und verletzt wird. Der Autoritäre will der Verantwortung für die eigene Existenz dadurch entfliehen, daß er sich in Abhängigkeit von anderen begibt. Dabei benötigt der Sadist genauso das Objekt seines Sadismus wie der Masochist ein Objekt braucht, dem er sich unterwerfen kann. In beiden Fällen würde der Verlust des Objektes zu einem nicht aushaltbaren Gefühl der Isolierung, Einsamkeit und Ohnmacht führen. Der Autoritäre würde auf seine eigene Existenz zurückgeworfen und wäre unfähig, anders als unproduktiv darauf zu reagieren. Das Ziel des autoritären Charakters ist es, die Verantwortung für sein individuelles Selbst loszuwerden,

„sich selbst zu verlieren; oder anders gesagt: die Last der Freiheit loszuwerden...“

Solange ich zwischen meinem Wunsch, unabhängig und stark zu sein, und meinem Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht hin und hergerissen werde, befinde ich mich in einem qualvollen Konflikt. Gelingt es mir aber, mein Selbst auf ein Nichts zu reduzieren, und bringe ich es fertig, das Bewußtsein meiner Isolierung als Individuum zu überwinden, so kann ich mich aus diesem Konflikt retten. Sich unendlich klein und hilflos zu fühlen, ist ein Weg zu diesem Ziel; sich von Schmerz und Angst überwältigen zu lassen, ist ein anderer Weg; und ein dritter Weg besteht darin, sich den Wirkungen eines Rausches auszuliefern. Selbstmordphantasien sind die letzte Hoffnung, wenn alle anderen Mittel die Bürde des Alleinseins nicht erleichtert haben.“¹³

Den Masochismus charakterisiert Fromm folgendermaßen:

„Das Zunichtemachen des individuellen Selbst und der Versuch, das unerträgliche Gefühl der Ohnmacht zu überwinden, sind nur die eine Seite der masochistischen Strebungen. Die andere Seite ist der Versuch, Teil eines größeren und mächtigeren Ganzen außerhalb des eigenen Selbst zu werden, darin unterzutauchen und daran teilzuhaben. Diese Macht kann eine Person, eine Institution, Gott, die Nation, das Gewissen oder ein psychischer Zwang sein. Indem man zum Bestandteil einer Macht wird, die man als unerschütterlich stark, ewig und bezaubernd empfindet, hat man auch teil an ihrer Stärke und Herrlichkeit. Man liefert ihr sein Selbst aus und verzichtet auf alles, was an Kraft und Stolz damit zusammenhängt, man verliert seine Integrität als Individuum und verzichtet auf seine Freiheit. Aber man gewinnt dafür eine neue Sicherheit und einen neuen Stolz durch Teilhabe an der Macht, in der man aufgeht... Der Sinn seines Lebens (des Masochisten, Anmerkung des Verfassers) und sein Identitätserleben werden von dem größeren Ganzen bestimmt, in dem sein Selbst untergetaucht ist...“

Aber nicht Schmerz und Leiden möchte er erreichen, sie sind nur der

Preis, den er für ein Ziel zahlt, das er auf zwanghafte Weise zu erreichen sucht.“¹⁴

Fromm zeigt zahlreiche Formen auf, in denen sich masochistische Strebungen manifestieren. Er beschreibt Masochisten als Menschen, die eine starke Tendenz besitzen, sich selbst herabzusetzen, sich als minderwertig und leistungsunfähig darzustellen. Sie bringen sich oft in Situationen, in denen sie ausgenutzt werden und die sie zum Leiden bringen. Sie sind unfähig, sich gegen Ungerechtigkeiten zur Wehr zu setzen und ihre eigenen Interessen adäquat durchzusetzen. Ihr Gefühl für die eigenen Grenzen, Selbstachtung und Integrität ist gering ausgeprägt. Sie sind bereit, ihre eigene Persönlichkeit für äußere Autoritäten aufzugeben, sei es für andere Menschen, Institutionen, den Staat, das eigene Volk, die Kirche u.a. Ihre Grundhaltung ist durch Opferbereitschaft gekennzeichnet. Ihre Treue- und ihre Gehorsamsbereitschaft grenzen an Willenlosigkeit und Kadavergehorsam. Sie haben kein Gefühl für die eigenen Bedürfnisse; sie stehen nicht in lebendigem Kontakt mit der eigenen Person und verhalten sich aus diesem Grund oft so, wie es ihnen am meisten schadet. Fromm beschreibt die Tendenz bei diesen Menschen sich zu verletzen, körperlich krank zu werden und Unfälle zu erleiden.

Sehr oft wird diese masochistische Leidenshaltung als besonders große Liebe, Treue, Nächstenliebe und Hingabebereitschaft rationalisiert und ist dann nur sehr schwer zu durchschauen. Sehr oft kommt diese Haltung im Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern zum Ausdruck; die Eltern erfüllen den Kindern jeden Wunsch, verwöhnen sie in höchsten Maßen; nur einen Wunsch dürfen sich die Kinder nicht erfüllen: unabhängig sein, sich auf eigene Füße stellen, sich von den Eltern trennen und ein eigenes Leben leben. Der mehr oder weniger bewußt vorgebrachte Vorwurf lautet dann: „Ich habe doch soviel für dich getan, wie kannst du mich jetzt nur alleine und im Stich lassen“ oder „Undank ist der Welt Lohn“.

Ähnlich zahlreich wie die Formen des Masochismus sind die des Sadismus. Im großen unterscheidet Fromm drei Arten des Sadismus, die er aber nicht begrifflich weiter differenziert. Die erste Form besteht darin, daß der Sadist versucht, andere zum willenlosen Werkzeug seiner eigenen Ideen und Launen zu machen. Der andere gleicht einer Marionette, die er an seinen Fäden beliebig lenken und bewegen kann. Der andere hört auf, als eigenständige Persönlichkeit zu existieren. Er gleicht dem Ton in der Hand des Töpfers, wie Fromm diese Form des Sadismus bildhaft beschreibt. Bei der zweiten Art ist der Grad der Unterwerfung nicht ganz so stark ausgeprägt wie bei der ersten. Der Sadist versucht die von ihm Abhängigen auszunutzen,



auszubeuten, zu bestehlen, „und sich sozusagen alles Genießbare an ihnen einzuverleiben“¹⁵.

Die dritte Art besteht darin, daß der Sadist sich daran erfreut, andere leiden zu sehen oder anderen aktiv Leiden zuzufügen. Diese Haltung wird deutlich bei Menschen, die andere gerne bloßstellen, verletzen, hilflos und verlegen machen. Sie freuen sich daran, andere in beschämenden oder demütigenden Situationen zu sehen. Sie haben Genugtuung daran, andere mit Beleidigungen gleichsam wie mit Messerstichen zu verletzen. Sie können sich dadurch stark und überlegen fühlen. Aber in Wirklichkeit ist der Sadist ebenso abhängig von dem Objekt seines Sadismus wie der Masochist von dem seinen. Verliert er es, so gerät er in Panik und Verzweiflung. Er wird sich seiner Machtlosigkeit, seelischen Unfähigkeit und Einsamkeit bewußt.

„Im psychologischen Sinn jedoch wurzelt die Machtgier nicht in der Stärke, sondern in der Schwäche. Sie ist Ausdruck der Unfähigkeit des einzelnen, im Leben auf eigenen Füßen zu stehen. Sie ist der verzweifelte Versuch, sekundär zu Stärke zu kommen, wo genuine Stärke fehlt. ..Impotenz (impotence) – wenn wir diesen Ausdruck einmal nicht auf die sexuelle Sphäre beschränken, sondern ihn auf alle Bereiche menschlicher Möglichkeiten ausdehnen wollen – führt zu sadistischem Streben nach Macht über andere. In dem Maße in dem jemand potent ist, d.h. die Fähigkeit besitzt, seine Möglichkeiten auf der Grundlage der Freiheit und Integrität seines Selbst zu verwirklichen, hat er es nicht nötig, andere zu beherrschen und geht ihm die Lust an der Macht ab. Macht im Sinne von Beherrschung anderer ist die Perversion der schöpferischen Potenz, genau wie der sexuelle Sadismus die Perversion der geschlechtlichen Liebe ist“¹⁶

Um nicht in eine Existenzkrise zu geraten, muß der Sadist seine Lebensenergie umso mehr und verbissener darauf ausrichten, andere in seiner Gewalt zu behalten. Ohne sein Objekt kann der Sadist nicht existieren. Darin besteht für Fromm ein wesentlicher Unterschied zur Destruktivität, einer Form der Bezogenheit, die ich später noch genauer beschreiben werde (vgl. Kap. 5. 2. 5).

„Der destruktive Mensch möchte das Objekt zerstören, d.h., er möchte es beseitigen und es loswerden. Der Sadist dagegen möchte sein Objekt beherrschen, daher erleidet er einen Verlust, wenn dieses verschwindet.“¹⁷

Fromm kommt zu dem Schluß, daß Sadismus und Masochismus nicht zwei unabhängig voneinander existierende Größen sind, sondern daß sie eng miteinander zusammenhängen. Grundlegend ist bei beiden die gleiche Form der Beziehungsaufnahme mit anderen, die Unterwerfung. Fromm spricht in diesem Zusammenhang auch von sym-

biotischer Beziehungsaufnahme. Symbiotische Formen der Bezogenheit stehen im Gegensatz zur reifen, liebenden Hinwendung zum Du.

„In diesem psychologischen Sinn bedeutet Symbiose die Vereinigung eines individuellen Selbst mit einem anderen Selbst (oder mit irgendeiner anderen Macht außerhalb des eigenen Selbst) und zwar auf solche Weise, daß jeder dabei die Integrität seines Selbst verliert und beide in eine völlige Abhängigkeit voneinander geraten. Der Sadist braucht sein Objekt genauso notwendig, wie der Masochist seines braucht. Der Unterschied ist nur, daß der Sadist nicht dadurch Sicherheit zu gewinnen sucht, daß er sich verschlingen läßt, sondern dadurch, daß er einen anderen verschlingt. In beiden Fällen geht die Integrität des individuellen Selbst verloren...“

Die Menschen sind nicht sadistisch oder masochistisch, sondern sie befinden sich in einem ständigen Schwingungszustand zwischen der aktiven und der passiven Seite des symbiotischen Komplexes, so daß es oft schwerfällt zu entscheiden, welche Seite in einem bestimmten Augenblick am Werk ist. In beiden Fällen aber gehen die Individualität und Freiheit verloren.“¹⁸

Da beiden, sowohl dem Masochisten als auch dem Sadisten, das gleiche Verhältnis zur Macht und Autorität eigen ist, spricht Fromm lieber von einem autoritären als von einem sado-masochistischen Charakter. Den letzteren Namen möchte er der rein sexuellen Perversion vorbehalten. Der Begriff „autoritärer Charakter“ geht weit darüber hinaus und beschreibt eine allgemein menschliche Grundhaltung. Während die sadomasochistische Perversion eine Neurose im engeren Sinn des Wortes darstellt, bezieht sich der Begriff „autoritärer Charakter“ vielmehr auf sog. „normale Menschen“, die nicht an spezifischen neurotischen Symptomen leiden müssen. Oft sind autoritäre Charaktere gerade besonders stark an den gesellschaftlichen Kontext angepaßte Individuen.

Fromm sieht den autoritären Charakter vor allem als typisch für das kleinbürgerliche Milieu. Der autoritäre Charakter ist für Fromm die Persönlichkeitsstruktur „welche die menschliche Grundlage des Faschismus bildet.“¹⁹ Fromm analysiert, daß vor allem das Kleinbürgertum in Deutschland auf Grund seiner autoritären Charakterstruktur besonders anfällig für die Nazi-Ideologie war.

Ein weiterer Grund, warum Fromm diese Charakterorientierung autoritär nennt, liegt darin, daß sich faschistische Systeme sogar selbst als autoritär bezeichnen. Sie wählen diesen Begriff, um auszudrücken, daß die Haltung zu einer Autorität, die Anbetung und Vergötterung, eine zentrale Rolle in diesem System einnimmt.

Der Begriff des autoritären Charakters gründet auf der Unterscheidung zwischen rationaler und irrationaler Autorität entsprechend der



Definition von rational und irrational, die bereits weiter oben angeführt wurde (vgl. S. 99). Der rationalen Autorität liegt die Entfaltung, das Wachstum und die Reifung des Schutzbefohlenen am Herzen. Die Interessen beider gehen in die gleiche Richtung. Das Ziel der rationalen Beziehung zur Autorität besteht in der Aufhebung des Kompetenzgefälles in der Beziehung. Es ist vergleichbar mit dem Verhältnis eines Lehrers zu seinem Schüler, eines Arztes zu seinem Klienten. Die Autorität zielt darauf, sich selbst unnötig zu machen. Sie möchte den Suchenden in eigene Freiheit und Selbstständigkeit entlassen. Sie versteht ihr Handeln als Hilfe zur Selbsthilfe.

Nicht so handelt eine irrationale Autorität. Die Interessen des Hilfesuchenden und des Hilfegewährenden gehen auseinander. Der Starke sucht Vorteile aus der Schwäche des Untergebenen zu ziehen; er sucht ihn auszunutzen. Er mißbraucht ihn für seine eigenen Zwecke. Ihm liegt am Fortbestand des ungleichen Verhältnisses; er tut alles, um es zu stabilisieren. Das Verhältnis einer irrationalen Autorität zu einem Schwächeren ist vergleichbar mit dem zwischen Sklave und Sklavenvhalter. In diesem Sinne gebraucht Fromm den Begriff „Autorität“, wenn er von autoritärem Charakter spricht.

„Für den autoritären Charakter gibt es sozusagen zwei verschiedene Geschlechter: die Mächtigen und Machtlosen. Seine Liebe, seine Bewunderung und seine Bereitschaft zur Unterwerfung werden automatisch von der Macht geweckt, ganz gleich, ob es sich dabei um eine Person oder eine Institution handelt. Die Macht fasziniert ihn, nicht weil sie vielleicht irgendwelche speziellen Werte repräsentiert, sondern schlicht als Macht. Genauso automatisch, wie seine 'Liebe' durch Macht geweckt wird, wecken machtlose Menschen oder Institutionen seine Verachtung. Allein schon der Anblick eines machtlosen Menschen erweckt in ihm den Wunsch, diesen anzugreifen, zu beherrschen und zu demütigen. Während für einen Menschen mit einem anderen Charakter der Gedanke, über einen Hilflosen herzufallen, entsetzlich wäre, fühlt sich der autoritäre Charakter um so mehr dazu angestachelt, je hilfloser sein Objekt wird.“²⁰

Da der Autoritäre seinen eigenen Kräften gegenüber entfremdet ist, kann er sich nicht als Urheber seiner Taten und Entscheidungen erleben. Er glaubt an die Macht eines von außen wirkenden Schicksals; er ist oft eifriger Vertreter einer fatalistischen Lebenshaltung. Fatalismus wird rationalisiert als Glaube an das Naturgesetz, als Pflichtbewußtsein, als Treue und Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes etc.. Da der Autoritäre nicht an die Kraft des Neuen, an die Sprengkraft des Schöpferischen glaubt, hängt er stets am Vergangenen, Alt-hergebrachten und Gesicherten. Da er keine schöpferische Phantasie entwickelt, kann er sich nicht vorstellen, daß etwas auf andere Weise

funktionieren könnte, als es in der Vergangenheit geschah. „Das haben wir schon immer so gemacht und wir werden es auch so weiter machen“, ist das Motto dieser Menschen.

„Was einmal war, wird in alle Ewigkeit so bleiben. Sich etwas noch nie Dagewesenes zu wünschen oder darauf hinzuarbeiten, ist Verbrechen oder Wahnsinn. Das Wunder der Schöpfung – und Schöpfung ist immer ein Wunder – liegt außerhalb seines emotionalen Erfahrungsbereiches.“²¹

Die Tatsache, daß Erwachsene an irrationalen Autoritäten gebunden bleiben, sieht Fromm darin begründet, daß Eltern schon früh in der Kindheit begonnen haben, den Expansionsdrang, den Wissensdurst, die Spontaneität und Lebendigkeit der Kinder zu unterdrücken. Und je stärker diese Unterdrückung geschah, umso weniger ist das Kind später in der Lage, auf seine eigenen Gefühle und Gedanken zu vertrauen und auf eigenen Füßen zu stehen. Der Grad der Abhängigkeit von irrationalen Autoritäten steht in umgekehrtem Verhältnis zur Fähigkeit, die eigene Lebendigkeit spontan zum Ausdruck zu bringen.

5.2.4 Die hortende Orientierung

Die dritte Orientierungsform im Assimilierungsprozeß, die Fromm beschreibt, ist die hortende Orientierung. Sie entspricht Freuds analem Charakter. Der Hortende ist darum bemüht, alle Beziehungsobjekte in Besitz zu nehmen und für sich zu behalten. Er erlebt seine eigene Person als insuffizient; jedes Verschenken und Hergeben würde für ihn einen teilweisen Ichverlust bedeuten; die Grenzen zwischen Ich und Umwelt würden ungenau. Aus diesem Grund legt der Hortende sehr viel Wert darauf, sich von der Umwelt abzugrenzen. Er umgibt sich mit einem Schutzwall, hinter dem er seine eigene Person sicher glaubt. Alle Reize und neuen Eindrücke von außen muß er als Bedrohung seiner Panzerung erleben; daher schottet er sich gegen alles Neue ab und bleibt der Vergangenheit, dem Gesicherten, dem Unlebendigen verhaftet. Lebendigkeit und Spontaneität erlebt er als Bedrohung, sie bringen seine Panzerung ins Wanken. So muß er alle Energie darauf verwenden, die Umwelt in Kategorien, „in Schubladen“ einzuordnen, um ihr ihre Bedrohlichkeit zu nehmen. Wenn er die Objekte seiner Umwelt mit festen Grenzen umreißt, kann der hortende Charakter mit ihnen umgehen; er kann sie handhaben. Die Folge davon ist aber, daß er in einem unlebendigen, eingeschränkten Kontakt mit der Außenwelt steht. Charakteristisch für den Hortenden sind seine pedantische Ordnungsliebe und seine zwanghafte



Reinlichkeit. Jeder lebendige Kontakt mit der Außenwelt könnte zu einem Sprengen der Grenzen führen, könnte ein Verströmen von Lebensenergie zur Folge haben; deshalb versucht der Hortende, auf magische Weise diesen Kontakt ungeschehen zu machen durch zwanghafte Reinlichkeit. Es kann zur Manifestierung von Zwangssymptomen, z.B. von Zwangswaschungen, kommen. Ebenso bestehen Kontakt- und Berührungängste; der Hortende lebt in der Befürchtung, daß jeder nähere Kontakt mit einem anderen Menschen dazu führen könnte, daß der andere ihm etwas wegnimmt. Die Sicherheit der eigenen Festung wäre bedroht.

Ebenso müssen spontan auftretende Gefühle streng kontrolliert und abgewehrt werden, da sie zu etwas Unvorhergesehenem führen könnten. Sie könnten die Festungsmauern überfluten. So ist eine zwanghafte Pünktlichkeit des Hortenden der Versuch, das Leben und die Außenwelt so stark zu strukturieren und einzugrenzen, daß sie ihre Bedrohlichkeit verlieren. Die Lippen des Hortenden beschreibt Fromm als verkniffen und seine Gesten als steif. Beides ist Ausdruck des starken Eingepanzertseins aller spontanen, lebendigen Reaktionen. Hortende neigen dazu zu glauben,

„sie besäßen nur ein bestimmtes Quantum an Kraft, Energie und seelischem Leistungsvermögen, und dieser Bestand vermindere oder erschöpfe sich bei Gebrauch und könne nie mehr ergänzt werden. Sie begreifen nicht, daß jede lebendige Substanz sich selbsttätig wieder ergänzt und daß Tätigsein und der Gebrauch der eigenen Kräfte die eigene Stärke mehrt, während Stagnation sie lähmt. Tod und Zerstörung ist für sie etwas Wirklicheres als Leben und Wachstum. Der schöpferische Akt ist ein Wunder, von dem sie hören, ohne daran glauben zu können. Ihre höchsten Werte heißen 'Ordnung' und 'Sicherheit'. 'Es gibt nichts Neues unter der Sonne', das ist ihr Wahlspruch.“²²

5.2.5 Die destruktive Orientierung

Der hortenden Orientierung entspricht im Sozialisationsprozeß die destruktive. Beide sind durch Distanz und ein Sich-Zurückziehen von den Objekten gekennzeichnet. Zunächst unterscheidet Fromm zwei Arten von Destruktivität, eine reaktive, defensive, rationale und andererseits eine grausame, irrationale Destruktivität.

Die erstere gründet in Aggressionen, die aus einer vitalen Bedrohung der Integrität und der Selbstinteressen des Menschen entstehen. Sie dient der Selbsterhaltung, Selbstverteidigung und dem Selbstschutz des Menschen. Rational nennt Fromm sie insoweit, als sie der Integrität und Ganzheit der Person dient.

Die zweite Form der Destruktivität heißt irrational, weil sie irratio-

nalen Leidenschaften des Menschen entspringt und nicht dem Schutz des Ganzen dient. Sie entspringt nach Fromm der Isolierung, Ohnmacht, Angst und Vereitelung des Lebens.

„Jede Bedrohung vitaler (materieller oder emotionaler) Interessen verursacht Angst, und destruktive Tendenzen sind die häufigste Reaktion auf diese Angst...“

Mir scheint, daß der Grad der Destruktivität beim einzelnen Menschen in einem direkten Verhältnis dazu steht, wie sehr ihm die Entfaltungsmöglichkeiten in seinem Leben beschnitten werden. Ich meine damit nicht die Versagung dieses oder jenes triebhaften Wunsches, sondern die Vereitelung des gesamten Lebens, die Blockierung der Spontanität, des Wachstums und des Ausdrucks der sinnlichen, emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten. Das Leben hat seine eigene Dynamik; es hat die Tendenz zu wachsen, sich Ausdruck zu verschaffen, sich zu leben. Wird diese Tendenz vereitelt, dann scheint die auf das Leben ausgerichtete Energie einen Zerfallsprozeß durchzumachen und sich in Energie zu verwandeln, die auf Zerstörung ausgerichtet ist. Anders gesagt, der Lebenstrieb und der Destruktionstrieb sind nicht voneinander unabhängige Faktoren, sondern sie stehen in einem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Je mehr der Lebenstrieb vereitelt wird, um so stärker wird der Zerstörungstrieb; je mehr Leben verwirklicht wird, um so geringer ist die Kraft der Destruktivität. Destruktivität ist das Ergebnis ungelebten Lebens.“²³

In seinen späten Schriften (vgl. 1964a, 1973a) unterscheidet Fromm drei Formen der Destruktivität: Neben der defensiven, rationalen Form unterteilt er die irrationale Destruktivität in eine sadistisch-destruktive und nekrophil-destruktive Form (vgl. Kap. 5. 2. 9). In der Beschreibung der nekrophilen Charakterorientierung sieht Rainer Funk eine bedeutende Neuentdeckung Frommscher wissenschaftlicher Arbeit.²⁴

Der Unterschied zwischen Sadismus und Nekrophilie besteht für Fromm darin, daß der Sadist auf die Existenz der Außenobjekte angewiesen ist, der Nekrophile nicht. Der Sadist versucht sich das Gefühl der Stärke und Allmacht dadurch zu erwerben, daß er die Objekte beherrscht. Der Nekrophile muß sie zerstören, um das Gefühl der Stärke zu erleben. „Die Zerstörung der Welt ist der letzte, verzweifelte Versuch, mich davor zu retten, von ihr zermalmt zu werden.“²⁵

Fromm meint,

„daß der Kern des Sadismus, der allen seinen Manifestationen gemeinsam ist, die Leidenschaft ist, absolute und uneingeschränkte Herrschaft über ein lebendes Wesen auszuüben, ob es sich um ein Tier, ein Kind, einen Mann oder eine Frau handelt... Er (der Sadismus, Anmerkung des

Verfassers) ist die Verwandlung der Ohnmacht in das Erlebnis der Allmacht. Er ist die Religion der seelischen Krüppel".²⁶

Sadistische Strebungen unterteilt Fromm wiederum in sog. oral-sadistische und anal-sadistische Orientierungen. Während für die oral-sadistische Orientierung die Nähe zum Objekt, die Intimität mit ihm charakteristisch ist, zeichnet sich die anal-sadistische durch Distanz und Rückzug von ihm aus. Die oral-sadistische Form habe ich bereits im Zusammenhang mit dem autoritären Charakter beschrieben (vgl. Kap. 5.2.3). Sie zeigt nahe Verwandtschaft zum ausbeuterischen Charakter im Assimilierungsprozeß. Die anal-sadistische Form zeigt enge Beziehungen zum hortenden Charakter im Assimilierungsprozeß.

„Für den sadistischen Charakter muß alles Lebendige kontrollierbar sein. Lebendige Wesen werden zu Dingen. Oder genauer gesagt, lebendige Wesen werden in lebende, zitternde, pulsierende Objekte der Herrschaft verwandelt. Der Sadist möchte zum Herrn des Lebens werden und will daher, daß sein Opfer am Leben bleibt.“²⁷

Ebenso gilt für den hortenden Charakter, daß er sich in seinem Verhältnis zur Welt nur dadurch sicher fühlen kann, „daß er sie besitzt und unter Kontrolle hat, da er ja unfähig ist, mit ihr durch Liebe und Produktivität in Beziehung zu treten.“²⁸

Ebenso wie Beziehungen zwischen anal-sadistischem Charakter zum hortenden bestehen, so gibt es auch Beziehungen zwischen dem nekrophilen und dem hortenden. Als Hypothese formuliert Fromm:

„Die Beschäftigung mit dem Ausscheidungsprozeß und mit den Exkrementen ist, wie wir sahen, symbolischer Ausdruck für das Interesse an allem was faul oder verwest, an allem, was nicht lebendig ist. Jedoch ist der 'normale' anal-hortende Charakter zwar unlebendig, aber nicht nekrophil. Freud und seine Mitarbeiter sind noch einen Schritt weitergegangen; sie haben entdeckt, daß der Sadismus oft ein Nebenprodukt des analen Charakters ist. Das ist nicht immer der Fall, aber es kommt bei Menschen vor, die feindseliger und narzißtischer sind als der durchschnittliche hortende Charakter. Aber selbst die Sadisten leben noch mit anderen; sie wollen sie zwar kontrollieren, aber nicht vernichten. Diejenigen, denen selbst diese perverse Art der Bezogenheit abgeht, die noch narzißtischer und noch feindseliger sind, das sind die Nekrophilen. Ihr Ziel ist, alles Lebendige in tote Materie zu verwandeln; sie wollen alles und jeden zerstören, oft sogar sich selbst; ihr Feind ist das Leben selbst. Diese Hypothese legt die Vermutung nahe, daß die Entwicklung: normaler analer Charakter — sadistischer Charakter — nekrophiler Charakter durch einen gesteigerten Narzißmus, durch eine noch größere Unbezogenheit und Destruktivität determiniert ist (wobei in diesem Kontinuum zahllose Abstufungen zwischen beiden Polen vorhanden sind) und daß

die Nekrophilie als die bösertige Form des analen Charakters definiert werden kann.“²⁹

5.2.6 Die Marketing-Orientierung

Die Charakterorientierung im Assimilierungsprozeß, die keine Entsprechung in Freuds Charakterologie der prägenitalen Charaktere hat, ist die Marketing-Orientierung³⁰. Fromm sieht in ihr ein spezifisches Phänomen des Kapitalismus im 20. Jahrhundert. Ihre Basis bildet die ökonomische Struktur der westlichen, kapitalistischen Industriegesellschaften. Als charakteristisch für dieses Wirtschaftssystem sieht Fromm die Tatsache, daß der Tauschwert einer Ware wichtiger wird als ihr Gebrauchswert. Der Preis einer Ware richtet sich nach Angebot und Nachfrage und nicht mehr nach ihrem tatsächlichen Gebrauchswert. Außerdem wird nicht für die Bedürfnisse einer bekannten Verbraucherschaft produziert, sondern für einen anonymen, unbekanntem Absatzmarkt, auf dessen spezifische Bedürfnisse nur wenig Rücksicht genommen wird. Primat hat die Produktion; die Bedürfnisse werden sekundär durch Reklame, Propaganda und Massenmanipulation in den Verbrauchern geweckt.

Erich Fromm stellt fest, daß es sich beim modernen Markt um einen Mechanismus handelt, „bei dem die Frage des Bedarfs unabhängig vom Menschen gelöst wird.“³¹ Fromm kommt zu dem Schluß, daß diese Marktgesetze tiefen Einfluß auf die Charakterbildung der gesamten Bevölkerung haben. Menschen und Gegenstände werden nach ihrem Marktzweck beurteilt. Der Tauschwert einer Ware wird wichtiger als der Gebrauchswert. Als charakterliche Haltung bedeutet die Orientierung am Marktwert das Gefühl, selbst eine Ware zu sein und einen Tauschwert zu besitzen³².

Neben dem Warenmarkt bildete sich ein sog. Personalmarkt heraus, auf dem sich die verschiedensten Personen anpreisen. Dabei treten sie aber nicht als individuelle Persönlichkeiten in Erscheinung, die ihre spezifischen Fähigkeiten zur Verfügung stellen, sondern sie richten ihre Persönlichkeitsmerkmale nach den Marktbedingungen, nach Angebot und Nachfrage aus. Bestimmte Merkmale, die nicht gefragt sind, werden verdrängt oder versteckt; andere, die verlangt werden, werden vorgetäuscht, auch wenn sie nicht vorhanden sind. Ähnlich wie bei Waren wird die Verpackung, das „Image“, wichtiger als der Inhalt, die individuelle Persönlichkeit. Die Folge davon ist die völlige Entfremdung von der eigenen Persönlichkeit, ihren Kräften und ihrer Emotionalität. Die Persönlichkeit erstarrt in Rollen und Klischees: sie verschwindet hinter schönen Masken, die gerade gefragt sind.





„Wenn wir... untersuchen, welches Gewicht das Können und welches die Persönlichkeit als Erfolgsbedingung hat, dann zeigt sich, daß Erfolg nur in Ausnahmefällen vorwiegend auf fachliches Können und gewissen menschlichen Werten wie Ehrlichkeit, Anstand und Integrität beruht... Erfolg hängt weitgehend davon ab, wie gut sich jemand auf dem Markt verkauft, wie gut er seine Persönlichkeit einbringt, sich in netter 'Aufmachung' präsentiert: ob er freundlich, tüchtig, aggressiv, zuverlässig, ehrgeizig ist, welche Familie hinter ihm steht, welchen Clubs er angehört und ob er mit den richtigen Leuten bekannt ist...

Da Erfolg aber weitgehend davon abhängt, wie man die eigene Persönlichkeit verkauft, erlebt man sich selbst als Ware. Oder genauer gesagt, zugleich als Verkäufer und als Ware. Der Mensch ist mehr an seiner Verkäuflichkeit als an seinem Leben oder seinem Glück interessiert...

Da der moderne Mensch sich gleichzeitig als Ware auf einem Markt und als Verkäufer dieser Ware empfindet, ist seine Selbstachtung von Voraussetzungen abhängig, die sich seiner Kontrolle entziehen. Hat er Erfolg, so ist er wertvoll, wenn nicht, ist er wertlos...

Mißt man den eigenen Wert an den Wechselfällen des Marktes, so geht jegliches Empfinden für Würde und Stolz verloren...

Daher wird das Identitätsgefühl ebenso schwankend wie die Selbstachtung; es wird durch die Summe der Rollen bestimmt, die ein Mensch spielen kann: 'Ich bin so, wie ihr mich wünscht.'...

Die Individualität, das Besondere, das Einmalige ist wertlos, ein unnötiger Ballast."³³

Folge ist, daß auch die zwischenmenschlichen Beziehungen entfremdet und oberflächlich werden. Erich Fromm schreibt in seinem inzwischen weltweit bekanntgewordenen Buch „Die Kunst des Liebens“ über die Pathologie der Liebe in der westlichen Gesellschaft:

„Man kann das menschliche Problem des Kapitalismus folgendermaßen formulieren: Der moderne Kapitalismus braucht Menschen, die in großer Zahl reibungslos funktionieren, die immer mehr konsumieren wollen, deren Geschmack standardisiert ist und leicht vorausgesehen und beeinflußt werden kann. Er braucht Menschen, die sich frei und unabhängig vorkommen und meinen, für sie gebe es keine Autorität, keine Prinzipien und kein Gewissen – und die trotzdem bereit sind, sich kommandieren zu lassen, zu tun, was man von ihnen erwartet, und sich reibungslos in die Gesellschaftsmaschinerie einzufügen...

Was kommt dabei heraus? Der moderne Mensch ist sich selbst, seinen Mitmenschen und der Natur entfremdet...

Er hat sich in eine Gebrauchsware verwandelt und erlebt seine Lebenskräfte als Kapitalanlage, die ihm unter den jeweils gegebenen Marktbedingungen den größtmöglichen Profit einzubringen hat. Die menschlichen Beziehungen sind im wesentlichen die von entfremdeten Automaten...

Der moderne Mensch kommt tatsächlich dem Bild nahe, das Aldous Hux-

ley in seinem Roman 'Brave New World' (1946) beschreibt:

Er ist gut genährt, gut gekleidet und sexuell befriedigt, aber ohne Selbst und steht nur in einem höchst oberflächlichen Kontakt mit seinen Mitmenschen...

Automaten können nicht lieben, sie tauschen ihre persönlichen Vorzüge aus und hoffen auf ein faires Geschäft."³⁴

Als besonderes Kennzeichen der Marketing-Orientierung sieht Fromm die Eigenschaftslosigkeit und innere Leere dieses Charaktertyps an. Während alle anderen Orientierungen sich durch eine spezifische Form der Bezogenheit zur Welt auszeichnen, geht dieses Spezifikum der Marketing-Orientierung ab. Alles Spezifische, Eigenartige, Besondere und Individuelle wird als hinderlich im Wettbewerb des Personenmarktes erlebt. Eigenschaften müssen austauschbar bleiben, um sie den jeweiligen Marktbedingungen flexibel anpassen zu können. Der so oft gebrauchte Satz: „Man muß flexibel sein, wenn man etwas erreichen will“, bedeutet sehr oft: man darf keine Individualität besitzen, man muß sich anpassen können, wenn man Erfolg haben will. Besondere Persönlichkeitsmerkmale, Integritätsgefühl und Gewissenhaftigkeit könnten das geölte Funktionieren in der Wirtschaftsmaschinerie stören. Wichtig ist für das Arbeiten der Maschinerie nicht, daß die einzelnen Rädchen eine besondere Qualität besitzen, sondern vielmehr, daß sie reibungslos funktionieren und sich wie geölt weiterdrehen.

„Voraussetzung für die Marketing-Orientierung ist innere Leere, das Fehlen jeder spezifischen Qualität, die unauswechselbar wäre, denn jeder bestimmte Charakterzug könnte eines Tages mit den Anforderungen des Marktes in Widerspruch geraten... Dominant ist keine besondere Haltung, sondern das Vakuum, das sich am schnellsten mit der jeweils gewünschten Eigenschaft ausfüllen läßt."³⁵

5.2.7 Die konformistische Orientierung

Zwischen der konformistischen und der Marketing-Orientierung bestehen enge Korrelationen. Die konformistische Orientierung ist die Entsprechung zur letzteren im Sozialisationsprozeß. Ebenso wie alle anderen unproduktiv Orientierten versucht auch der Konformist der Verantwortung für seine eigene Existenz zu entfliehen. Er tut es, indem er sich in seinem Verhalten allen anderen Mitgliedern seiner Gruppe anpaßt und seine eigene Individualität aufgibt. Er denkt, fühlt und handelt wie alle anderen seiner Gruppe. Durch die Aufhebung aller Unterschiede kann er in der Illusion leben, Einheit mit anderen Menschen zu erleben. Er glaubt, sich zu transzendieren, bleibt aber in Wirklichkeit in sich gefangen. An den Kern seiner Per-



sönlichkeit gelangt er nicht. Daher kann er nicht mit anderen in eine lebendige Beziehung treten. Der Konformist lebt sich und anderen entfremdet. Entsprechend der Marketing-Orientierung konstatiert Fromm, daß die konformistische Orientierung die zur Zeit vorherrschende Orientierung der westlichen Zivilisation ist. Die konformistische Orientierung besteht kurz gesagt darin,

„daß der einzelne aufhört, er selbst zu sein, er gleicht sich völlig dem Persönlichkeitsmodell an, das ihm seine Kultur anbietet, und wird deshalb genau wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten. Die Diskrepanz zwischen dem 'Ich' und der Welt verschwindet, und damit auch die bewußte Angst vor dem Alleinsein und der Ohnmacht. Man könnte diesen Mechanismus mit der Schutzfärbung der Tiere vergleichen. Diese sehen ihrer Umgebung so ähnlich, daß sie kaum von ihr zu unterscheiden sind. Wer sein Selbst aufgibt und zu einem Automaten wird, der mit Millionen anderer Automaten in seiner Umgebung identisch ist, fühlt sich nicht mehr allein und braucht deshalb keine Angst mehr zu haben. Aber der Preis, den er dafür zahlen muß, ist hoch, es ist der Verlust seines Selbst.“³⁶

Der Konformist baut sich ein Pseudo-Selbst auf, das mit dem von Millionen anderer übereinstimmt. Die eigenen, genuine Gefühle verdrängt er, spaltet er ab, da sie ihn ins Abseits von der Herde bringen könnten. So ist der Konformist von seinen eigenen Kräften, von seinem Lebensprozeß entfernt. Sein Lebensvollzug ist nicht genuinschöpferisch. Er wird von den Forderungen der Herde bestimmt. Fromm vergleicht den Konformisten mit dem Probanden eines hypnotischen Experiments, der unter dem suggestiven Einfluß des Hypnotiseurs steht und trotzdem glaubt, selbst Herr seines Denkens, Handelns und Fühlens zu sein. Im Zustand der Hypnose ist sich der Hypnotisierte der Fremdbestimmung nicht bewußt. Ebenso glaubt der Konformist, Herr seines Tätigseins zu sein, und er merkt nicht, daß er dem Suggestiveinfluß seiner Gruppe, seines Standes, seiner Partei etc. unterliegt. Unter Umständen verteidigt er mit allem Nachdruck und aller Heftigkeit seinen Standpunkt, seine eigene Meinung; in Wirklichkeit ist diese Meinung oft nicht mehr als die Wiederholung der Gedanken einer Autoritätsperson, evtl. eines zuletzt gelesenen Zeitungskommentars, eines politischen Statements etc. Charakteristisch für diesen Pseudo-Standpunkt ist nach Fromm die Tatsache, daß er nicht dem ursprünglichen, genuine Lebensvollzug des Betreffenden entspringt. Er erwächst nicht daraus, daß der Betreffende sich aktiv und lebendig mit der Umwelt auseinandersetzt. Dazu fühlt er sich gar nicht in der Lage. Der Konformist fühlt sich unter dem Druck, einen Standpunkt haben zu müssen; aus diesem Grund übernimmt er den seiner Gruppe oder einer als Autorität geltenden Person. Jedem

sind sicherlich die üblichen Bier- und Stammtischgespräche als Beispiel vor Augen, wo sehr oft über alle möglichen Standpunkte eine Pseudokommunikation betrieben wird.

Dieser Pseudo-Charakter der Kommunikation durchzieht alle gesellschaftlichen Gruppierungen und Bereiche. Ich neige dazu, den Gedanken Fromms noch zuzuspitzen und von einer existentiellen Sprachlosigkeit unserer Gesellschaft zu sprechen. Ich beziehe mich dabei auch auf die Formulierungen des Psychosomatikers Schrenk, der schreibt:

„Wir haben verlernt miteinander zu sprechen – und zwar auch emotional, auch in der Offenheit der Gefühle, auch in Wort der Liebe oder des Leidens, des Mitleidens, unserer Hoffnungen, unserer Ängste. Wir können den anderen kaum mehr ansprechen, ihn kaum mehr suchen und aufsuchen und finden, ihn kaum mehr um Hilfe anrufen oder ihm sagen, daß wir ihm nahe sind. Zorn und Wut wagen wir ihm nicht mehr entgegenzuschreien. Und so zerfällt jeglicher mitmenschlicher Kontakt – im Wort, in der Antwort und in gegenseitiger Verantwortung...

Wir stopfen uns in unserer aufgeklärten und hochtechnologisierten Welt aus lauter verängstigter Unersättlichkeit die Mäuler und Einkaufstaschen voll – in einem nimmersatten Mampf-Mampf, wie Werner Beck dies mit einfacher Geste illustriert...

Wir können nicht mehr miteinander sprechen, weil wir uns die Mäuler vollgestopft haben“³⁷.

Während Schrenk die Ursache der Sprachunfähigkeit eher in einer oral-rezeptiven Haltung sieht, mißt Fromm der konformistischen, automatenhaften Haltung größere ursächliche Bedeutung zu. Fromm hat im Rahmen der unproduktiven Charakterorientierungen die Marketing- und die konformistische Orientierung in Erweiterung der klassisch analytischen Charakterlehre neu formuliert, da er glaubte, die Phänomene der westlichen Zivilisation mit der Freudschen Lehre der prägenitalen Charaktere allein nicht mehr fassen zu können³⁸. Fromm schafft damit einen zusätzlichen Akzent und legt die Gewichtung anders. Er glaubt, daß das Automatenhafte als für unsere Zivilisation typisch neue Qualität hinzukommt, so daß er sich veranlaßt sieht, dies in einer eigens formulierten Charakterorientierung neu zu fassen.

Im folgenden will ich auf den Unterschied, zwischen konformistischem „Pseudo-Denken“ und „genuinem Denken“³⁹ noch etwas näher eingehen. Charakteristisch für genuines, schöpferisches Denken ist für Fromm die Tatsache, daß es dem aktiven, lebendigen Lebensprozeß des Betreffenden entspringt. Voraussetzung ist, daß sich der Betreffende in lebendigem, direktem Kontakt zur Umwelt befindet. Das Denken ist Ausdruck seiner Lebenserfahrungen. Es drückt die Art



und Weise aus, wie der Betreffende seine Erfahrungen im Umgang mit der Welt verarbeitet. Dabei geht es Fromm nicht einmal so sehr darum, ob die Inhalte dieses Denkens richtig sind. Wichtig ist vor allem, „ob der Gedanke das Ergebnis eigenen Denkens, das heißt, eigenen Tätigseins ist“⁴⁰.

Für das konformistische Pseudo-Denken gilt dann genau umgekehrt, daß es nicht dem lebendigen Tätigsein des Betreffenden entspringt. Der Betreffende ist zwar subjektiv von der Spontaneität seines Denkens überzeugt; in Wirklichkeit steht er unter dem Suggestiveinfluß anderer. Dabei kann das Pseudodenken in sich schlüssig und logisch sein. Es kann mit der Wirklichkeit übereinstimmen und muß nicht zwangsläufig falsch sein. Aber es ist nicht Ausdruck der direkten, lebendigen Erfahrung der Wirklichkeit.

Rationalisierungen sind für Fromm Beispiele für Pseudo-Denken. Sie versuchen, bestimmten Handlungen den Anschein des Rationalen und Logischen zu geben, stimmen aber mit den tatsächlichen Gefühlen und Motivationen nicht überein. Rationalisierungen sind oft in sich logisch und klingen plausibel als Erklärung für Verhaltensweisen. Aber sie treffen nicht die tatsächlichen Motivationen und Gefühle. Ihr eigentlicher Zweck liegt in der Abwehr von Gefühlen. Denken und Fühlen stimmen nicht überein. Genuines Denken drückt nach Fromm die Gefühle in adäquater Weise aus. Denken und Fühlen klaffen nicht auseinander.

„Ein dem eigenen aktiven Denken entspringender Gedanke ist stets neu und originell; originell nicht unbedingt in dem Sinn, daß ihn nicht andere schon zuvor gedacht hätten, jedoch stets in dem Sinn, daß derjenige, der denkt, sein Denken als Werkzeug benutzt, um etwas Neues in der Außenwelt oder in sich selbst zu entdecken. Den Rationalisierungen fehlt ihrem ganzen Wesen nach dieses Entdecken und Enthüllen.“⁴¹

Den gleichen Pseudo-Charakter tragen beim Konformisten auch Handeln und Fühlen. Der gesamte Lebensvollzug ist davon gekennzeichnet. Die Folge ist, daß die existentielle Unsicherheit nur noch größer wird und ebenso die Tendenz, Sicherheit in der Nähe der Herde zu suchen. Der Teufelskreis schließt sich.

„Um die aus dem Identitätsverlust entspringende Panik zu überwinden, muß er sich anpassen und seine Identität in der ständigen Billigung und Anerkennung durch andere suchen. Wenn er selbst nicht weiß, wer er ist, werden es vielleicht die anderen wissen...“

Wenn sie es wissen, wird auch er es wissen, wenn er ihnen Glauben schenkt.“⁴²

5.2.8 Die narzißtische Orientierung

In der Frommschen Charakterologie ist der Narzißmus eine Orientierung im Sozialisationsprozeß. Fromm bezieht sich dabei auf die Theorie Freuds, dem der Narzißmus vor allem zur Erklärung psychotischer und schizophrener Phänomene diene. Freud geht davon aus, daß das kleine Kind in einem sehr frühen Stadium im Zustand des primären Narzißmus lebt. Es hat seine Libido noch nicht auf fremde Objekte gerichtet. Seine eigene Person, sein Körper und seine Bedürfnisse sind das Zentrum der Welt. Es kann noch nicht zwischen sich und der Außenwelt unterscheiden. Es spiegelt sich in allen Dingen der Außenwelt. Alles dreht sich um es, und es stellt den Mittelpunkt der Welt dar.

Erst im Laufe der Entwicklung lernt das Kind dann zwischen Ich und Außenwelt zu unterscheiden. Freud erklärte dies damit, daß das Kind beginnt, eine Objektlibido zu entwickeln. Es zieht Teile der Libido vom eigenen Körper ab und richtet sie auf die Objekte der Außenwelt. Doch nie geht die narzißtische Besetzung der eigenen Person vollkommen verloren; ein narzißtischer Kern bleibt bei jedem erhalten und ist zur Selbsterhaltung notwendig.

Bei einigen Menschen mißlingt jedoch diese Umlenkung der Libido von der eigenen Person zur Außenwelt; oder sie ziehen ihre Libido wieder von den Objekten ab und besetzen die eigene Person erneut. Es entsteht ein sekundärer Narzißmus. Die Entwicklung eines sekundären Narzißmus sieht Freud als ursächlichen Faktor beim Entstehen schizophrener Symptome an. Der Psychotiker ersetzt die Außenwelt durch seine eigenen Phantasien, Gefühle und Ängste und verleiht ihnen Realitätscharakter. Er negiert in seinem sekundären Narzißmus die Existenz einer Außenwelt und ersetzt sie durch seine eigene Innenwelt.

Fromm greift die Freudsche Narzißmustheorie auf. Er trennt sie von der orthodoxen Libidotheorie und spezifiziert den Narzißmus im Rahmen seiner Charakterologie als Kennzeichen einer eigenständigen, unproduktiven Charakter-Orientierung. Mit Hilfe der Narzißmustheorie glaubt Fromm viele Phänomene sowohl bei gesunden, als auch bei neurotischen Persönlichkeiten erklären zu können. Narzißmus ist für Fromm in seinen Erscheinungsformen nicht nur auf die frühe Kindheit und psychotische Zustände beschränkt. Er stellt eine grundsätzliche Beziehungsmöglichkeit zur Welt dar; er ist die Charakterorientierung, die von allen durch das größte Maß an Abstand und Distanz zur Welt gekennzeichnet ist. Man kann den Narzißmus als einen Erlebniszustand definieren,



„in dem nur die Person selbst, ihr Körper, ihre Bedürfnisse, ihre Gefühle, ihr Eigentum, alles und jedes, was zu ihr gehört, als völlig real erlebt wird, während alles und jedes, was keinen Teil der eigenen Person bildet oder nicht Gegenstand der eigenen Bedürfnisse ist, nicht interessiert, keine volle Realität besitzt und nur intellektuell wahrgenommen wird; affektiv bleibt es ohne Gewicht und Farbe...

Oft gelangt ein narzißtischer Mensch zu einem Gefühl der Sicherheit durch seine völlig subjektive Überzeugung von der eigenen Vollkommenheit, von seiner Überlegenheit über andere, von seiner außerordentlichen Qualitäten, und nicht dadurch, daß er auf andere bezogen ist, oder durch wirkliche Arbeit und Leistung. Er muß sich an seine narzißtische Vorstellung von sich selbst klammern, da sich sein Wert- und Identitätsgefühl darauf gründet.“⁴³

Der Narzißt bläht sein eigenes Ich mächtig auf; er entwickelt ein sog. Größen-Selbst und negiert damit die Existenz einer eigenständigen Außenwelt. Wenn diese Außenwelt für ihn nicht existiert oder nur sehr geringe Bedeutung hat, muß der Narzißt sich nicht durch sie bedroht fühlen. Er muß sich nicht von der Außenwelt isoliert und entfremdet fühlen, wenn er in allen Objekten sich selbst spiegelt. Er lebt in der Illusion, in Beziehung zu stehen, auch wenn er in allem und jedem nur sein eigenes Spiegelbild sieht. Er glaubt, sich zu transzendieren und wirft sich doch wieder auf seine eigene Person zurück. Im Prozeß seines Transzendierens wird das Du in der Person seines Gegenübers nicht erreicht. Der Narzißt glaubt, mit der Außenwelt in Beziehung zu stehen und ist doch nur auf sich und seine Innenwelt bezogen.

Aus diesem Grund gehört der Narzißmus auch zu den nichtproduktiven Charakterorientierungen. Der Narzißt versagt in der Aufgabe, die Frage seiner menschlichen Existenz durch Bezogenheit zur Welt zu lösen. Er bleibt in sich gefangen und aus diesem Grunde unreif. Es gelingt ihm nicht, seine menschlichen Potentialitäten im Prozeß des Transzendierens zur Entfaltung zu bringen. In Wirklichkeit bleibt sein Ich klein und unterentwickelt. Auf Kränkungen reagiert der Narzißt mit intensiver Wut. Da seine eigentliche Persönlichkeit schwach ist, birgt jede Kritik am Größen-Selbst die Gefahr in sich, daß es ins Wanken gerät und zusammenbricht. Also muß der Narzißt, um nicht in eine tiefe Identitätskrise zu geraten, alle seine Energie darauf verwenden, das Größen-Selbst zu verteidigen. Es geht für ihn dabei um das Weiterbestehen seiner psychischen Existenz.

„Die Intensität seines Ärgers läßt sich nur ganz verstehen, wenn man bedenkt, daß der Narzißtische ja ohne Beziehung zur Welt und daher allein ist und Angst hat. Daher fühlt er sich in seiner ganzen Existenz bedroht, wenn sein Narzißmus verwundet wird.“⁴⁴

Gelingt es dem Narzißten nicht, sein Größen-Selbst zu verteidigen und den Angreifer in die Flucht zu schlagen, so reagiert er auf den Zusammenbruch des Größen-selbst mit heftiger Depression. Seine Identität, sein Icherleben gerät in eine Krise; der Narzißt kommt in die Nähe der Ichauflösung. Da er keinerlei existentielle Beziehung zur Außenwelt aufgebaut hat, gerät er in die Gefahr einer psychotischen Dekompensation. Ein weiteres Merkmal des Narzißten ist seine Unfähigkeit zur Objektivität. Da er alles und jedes mit sich und seiner Person in Beziehung bringt, gelingt es ihm nicht, die Außenwelt in ihrer unabhängigen, eigenständigen Wirklichkeit wahrzunehmen und anzuerkennen. Da er sich selbst als den Mittelpunkt der Welt erlebt, dreht sich alles um ihn. In besonders zugespitztem Ausmaß kommt dies in abnormem Bedeutungserleben, in paranoiden Ideen und Wahrnehmungen des Psychotikers zum Ausdruck. Aber was beim Psychotiker zum völligen Verlust der Realitätswahrnehmung führt, ist beim Narzißten in weniger ausgeprägtem Maße vorhanden; er kann nicht von der eigenen Person lassen und mit anderen in Beziehung treten. Solange der Narzißt jedoch nicht psychotisch dekomponiert, gelingt es ihm meist, ein Mindestmaß an Realitätskontrolle aufrechtzuerhalten.

In einem anderen Mechanismus, mit dessen Hilfe es dem Narzißten gelingt, eine Psychose abzuwehren, liegt für Fromm große politische Bedeutung. Fromm glaubt, daß einige höchst narzißtische Führerpersönlichkeiten, wie z.B. Hitler, Stalin, Caligula u.a., ein Abgleiten in die Psychose dadurch verhindern konnten, daß sie die Macht hatten, die Wirklichkeit entsprechend ihrer „Wahnideen“ umzuformen. Ihre Innenwelt kam deshalb mit der Außenwelt nicht in Konflikt, weil es ihnen gelang, die Außenwelt ihrer Innenwelt anzugleichen. Die Diskrepanz zwischen Wahn und Wirklichkeit konnten sie aufheben, indem sie die Wirklichkeit dem Wahn anpaßten – eine Tatsache, deren Gefährlichkeit die Geschichte mehr als ausreichend bewiesen hat. Fromm zieht den Schluß, daß wir gerade auch heute in größter Gefahr sind, unserem Narzißmus zu erliegen. Wenn es uns nicht gelingt, unseren „Gruppennarzißmus“, dem dieselben bösartigen Erscheinungsformen wie dem individuellen Narzißmus eigen sind, zu überwinden, treiben wir auf die Vernichtung allen Lebens zu. Fromm sieht im Gruppennarzißmus eine der wichtigsten Quellen menschlicher Aggression und Zerstörung. Er stellt ein wichtiges Moment bei der Auslösung von Kriegen dar. Beim Gruppennarzißmus ist die eigene Gruppe, Familie, Klasse, Rasse, Religion oder Nation Gegenstand der narzißtischen Besetzung. Die eigene Gruppe ist in jeder Beziehung die beste und vollkommenste; alle anderen Gruppen sind schlechter; sie werden verteufelt. Die eigene Gruppe repräsentiert die höchsten Wer-

te wie Recht, Freiheit, Menschlichkeit, Anstand und Würde. Alle anderen sind unmenschlich, betrügerisch, grausam und minderwertig; sie sind Abbild des Bösen schlechthin. Die Beleidigung eines Symbols des Gruppennarzißmus – z.B. der Fahne, der Person des Kaisers oder Führers – ruft bei den Mitgliedern der Gruppe eine so intensive Wut und einen Haß hervor, daß sie oft bereit sind, das eigene Leben einzusetzen zur Verteidigung der Gruppe; um für die Kränkung Wieder- gutmachung zu erlangen, sind sie bereit, in den Tod zu gehen⁴⁵. Der Gruppennarzißmus bietet den Vorteil, daß der einzelne innerhalb der Gruppe seinen Narzißmus in vollem Maß ausleben kann, ohne dafür bestraft zu werden.

„Die Behauptung, daß 'mein Vaterland' (oder meine Nation oder meine Religion) am wunderbarsten, kultiviertesten, mächtigsten, friedliebendsten usw. ist, klingt durchaus nicht verrückt. Im Gegenteil es klingt nach Patriotismus, Glaube und Loyalität. Außerdem erscheint es als ein realistisches und vernünftiges Werturteil, da es von vielen Mitgliedern der Gruppe geteilt wird.“⁴⁶

Fromm glaubt, daß durch die weltweite politische, wirtschaftliche und soziale Verflochtenheit das Konfliktpotential so mächtig angestiegen ist, daß die Auseinandersetzungen nicht mehr durch Verfolgung separatistischer Interessen der Beteiligten gelöst werden können. Nur durch Reduzierung des Gruppennarzißmus und Entwicklung eines weltweiten menschlichen Solidaritätsgefühls sei diesen Konflikten noch beizukommen. Zur Frage, ob der Menschheit dies gelingen wird, äußert sich Fromm skeptisch. Aber er glaubt, daß, solange auch nur der geringste Funke an Hoffnung besteht, die Menschheit alles daran setzen muß, darauf hinzuarbeiten.

„Diese mannigfaltigen Manifestationen des Gruppen-Narzißmus haben die Welt an den Abgrund der totalen Vernichtung geführt... Ob... die Ideen der Neohumanisten und die engere Verbindung aller Menschen dank der neuen Kommunikationsmittel genügen werden, um den Auswirkungen des Gruppen-Narzißmus Einhalt zu gebieten, ist eine Frage, die über das Schicksal der Menschheit entscheiden könnte... Besteht dann die geringste Hoffnung, daß der narzißtische Wahnsinn nicht zur Zerstörung des Menschen führen wird, noch bevor er eine Chance hatte, zur vollen Menschlichkeit zu gelangen? Diese Frage kann niemand beantworten. Wir können nur untersuchen, welches die optimalen Möglichkeiten sind, die dem Menschen helfen könnten, die Katastrophe zu vermeiden.“⁴⁷

„Wir stehen mitten in einer entscheidenden Krise des modernen Menschen. Wir haben nicht mehr viel Zeit zu verlieren. Wenn wir nicht sofort anfangen, wird es wahrscheinlich zu spät sein. Doch es gibt Hoffnung,

weil eine reale Möglichkeit besteht, daß der Mensch wieder in sein Recht eintreten und die technische Gesellschaft humanisieren kann.“⁴⁸

Auf die zahlreichen Bedingungen und Vorschläge, die Fromm immer wieder an verschiedensten Stellen seines Gesamtwerkes zur Humanisierung unserer entfremdeten Zivilisation aufzeigt, will ich hier nicht eingehen. Bilder einer humanisierten Gesellschaft gedanklich zu entwickeln und Bedingungen zu ihrer praktischen Verwirklichung aufzuzeigen, gehört zu den wichtigsten Zielen Frommschen Schaffens überhaupt. Darin kommt seine religiöse und humanistische Tradition zum Ausdruck. Für humanistische Werte einzutreten, ihre Bedingungen wissenschaftlich zu analysieren und Wege der praktischen Verwirklichung aufzuzeigen, ist für Fromm eine Frage, von der er zutiefst ergriffen ist und für deren Lösung er sich immer wieder engagiert.

5.2.9 Die nekrophile Charakter-Orientierung

Die nekrophile Orientierung formuliert Fromm als Charakterorientierung im Assimilierungs- und Sozialisationsprozeß. Sie ist gleichermaßen eine Form, sich die Dinge anzueignen wie eine Form, mit anderen in Beziehung zu treten. In der Charakterologie Freuds gibt es keine Entsprechung zum nekrophilen Charakter. Fromm hat die Nekrophilie erstmals 1964 in seinem Buch „Die Seele des Menschen“ als eine besonders böartige Form von Grausamkeit und Destruktivität beschrieben. Neben klinischen Erfahrungen im Umgang mit eigenen Analysanden hat die Auseinandersetzung mit Freuds Todestrieb Fromm zur Formulierung der Nekrophilie als Charakter-Orientierung angeregt.

Der Begriff Nekrophilie ist ursprünglich in der Sexualpathologie zuhause. Er bezeichnet eine sexuelle Perversion, bei der der Betreffende durch eine weibliche Leiche sexuell erregt wird und evtl. mit ihr geschlechtlichen Verkehr hat. Eine andere Form äußert sich darin, daß der Betreffende Lust dabei empfindet, Leichen anzufassen, sich in ihrer Nähe aufzuhalten, sie zu betrachten und sie evtl. sogar in Stücke zu schneiden. Verbunden mit dieser Tendenz ist meist eine Reduzierung oder ein vollkommener Verlust der normalen genitalen Sexualität. Die Betreffenden sind oft unfähig, auf normale Weise mit einem lebenden Partner zu verkehren und sich von ihm stimulieren zu lassen. Sie werden nur von Toten angezogen. Fromm zeigt Beispiele auf, daß nekrophile Tendenzen häufiger sind, als man allgemein vermutet, vor allem auch bei Menschen, die in irgendeiner Weise berufsmäßig mit Toten zu tun haben, z.B. Leichenbestattern. Über den Begriffsgebrauch in diesem engeren Sinne des Wortes hinaus bezeichnet Fromm mit Nekrophilie eine allgemein menschliche





Haltung sich selbst und dem Leben gegenüber. Fromm beruft sich dabei auf den spanischen Philosophen Miguel de Unamuno⁴⁹, der 1936 erstmals den Begriff Nekrophilie in diesem allgemeinen Sinne gebraucht hat.

Fromm glaubt, daß es sich bei nekrophilen Tendenzen nicht um in der Persönlichkeit isoliert vorkommende perverse Einzelmerkmale handelt, sondern daß sie in einem Charaktersyndrom gründen. Die Nekrophilie stellt eine grundsätzliche Form des In-Beziehung-Tretens dar. Das perverse Symptom ist nur ein Epiphänomen dieses Gesamtsyndroms.

„...Der Begriff des nekrophilen Typs ist keineswegs eine Abstraktion oder eine Zusammenfassung verschiedener disparater Verhaltenstendenzen. Die Nekrophilie stellt eine grundsätzliche Orientierung dar, sie ist genau jene Antwort auf das Leben, die in völligem Gegensatz zum Leben steht, sie ist die morbideste und gefährlichste unter allen Lebensorientierungen, deren der Mensch fähig ist. Sie ist eine echte Perversion: Obwohl man lebendig ist, liebt man nicht das Lebendige, sondern das Tote, nicht das Wachstum, sondern die Destruktion.“⁵⁰

Der Nekrophile zerstört um der Zerstörung willen; er empfindet Lust dabei, Lebendiges in Totes zu verwandeln, lebendige Zusammenhänge mit Gewalt auseinanderzureißen. Er liebt alles, was rein mechanisch ist.⁵¹

Die Nekrophilie ist eine der möglichen Antworten auf die Frage der menschlichen Existenz. Sie ist Ergebnis der völligen Unfähigkeit, produktiv auf das Leben zu reagieren. Sie ist die Perversion des Lebens, Ausdruck des ungelebten Lebens. Dem Nekrophilen gelingt es nicht, überhaupt eine Beziehung zur lebenden Welt herzustellen. Um nicht in der völligen Isolation zu versinken und wahnsinnig zu werden, muß er die Außenwelt zu vernichten suchen. Existiert die Außenwelt nicht mehr, muß sich der Nekrophile auch nicht mehr der schmerzlichen Trennung von ihr bewußt werden. Um nicht von den Objekten der Außenwelt überflutet zu werden und in seinem Ich zu zerbrechen, muß der Nekrophile die Außenwelt zuvor vernichten.

Der Mensch kann es nicht aushalten, isoliert und abgetrennt vom Lebensprozeß zu leben. Wenn es ihm nicht gelingt, am Lebensprozeß teilzunehmen, bleibt ihm nur die Wahl, sich selbst zu zerstören oder den Lebensprozeß zu vernichten. So kommt es zu der paradoxen Situation, daß der Nekrophile alles Leben um sich zerstören muß, um selbst leben zu können. Dies ist eine Höchstform der Perversion. Sie erklärt das paradoxe Lebensskript des Nekrophilen: „Es lebe der Tod“⁵².

Fromm zeigt vielerlei Beispiele auf, in denen nekrophile Züge zum Ausdruck kommen. Sie äußern sich in Träumen und unbeabsichtigten Fehlhandlungen, z.B. wenn Leute Gefallen daran finden, Blumen auszureißen und zu zerpflücken, sich selbst Verletzungen zuzufügen, Gegenstände wie Möbel, Bilder etc. zu beschädigen oder zu zerstören. Für den Nekrophilen ist typisch, daß er grundsätzlich dazu tendiert, Konflikte mit Gewalt zu lösen. Daß es andere Wege als gewaltsame geben könnte, liegt außerhalb seines Erfahrungsbereiches.

Fromm stellt bei diesen Menschen eine Vorliebe fest, über alles, was irgendwie mit Krankheit, Tod, Zerstörung und Katastrophen zu tun hat, mit Begeisterung zu reden. Normalerweise sind Nekrophile im Gespräch unlebendig, steif, unspontan und langweilig. Erst wenn die Rede auf Negatives, Katastrophen oder Todesfälle wechselt, werden sie wach, zeigen ein eigentümliches Interesse und können die Faszination und Erregung durch diese Themen nicht verbergen. Ähnlich wie der anale Charakter ist auch der nekrophile auf Besitz, Gesetz und Ordnung fixiert. Da er Angst vor allem Lebendigen hat, muß er es in Totes, Unlebendiges umwandeln. Er muß es zu Objekten, zu Dingen machen, die er handhaben und besitzen kann. Er muß die Welt „verobjektivieren“. Auf den Sprachgebrauch dieses Begriffs im Bereich der Wissenschaften will ich später noch zu sprechen kommen (vgl. Kap. 5.3.3)

Wenn die Welt in leblose Dinge aufgespalten wird, wenn sie mechanisiert wird, verliert sie ihre Bedrohlichkeit für den Nekrophilen. Der Besitz toter Dinge wird zum Ersatz für die spontane Teilnahme am Lebensprozeß. Unter den Bestimmungen von Gesetz und Ordnung erstickt jede spontane Lebensäußerung; und nur so kann der Nekrophile das Leben ertragen. Ebenso hängt der Nekrophile an der Vergangenheit. Gegenwart und Zukunft bergen Unberechenbares, Unkontrollierbares in sich, was im Nekrophilen Existenzängste hervorruft. Das Vergangene hat seine Gefährlichkeit verloren; es ist unlebendig; es ist berechenbar; es stellt keine Anforderungen an eine spontane Reaktionsfähigkeit und eine lebendige seelische Schwingungsfähigkeit. Der Nekrophile macht Institutionen, Gesetze, Eigentum, Tradition und Besitztümer zu seinen Götzen. Im Umgang mit ihnen kann er seine Illusion aufrechterhalten, am Leben zu sein.

Daß der nekrophile Charakter in seinem Inneren erstarrt und erfroren ist, wird für Fromm auch in der Unlebendigkeit der Gesichtszüge, der Gestik und Mimik deutlich. Da er keine lebendige Freude empfinden kann, kann der Nekrophile auch nicht spontan und herzlich lachen. Was anstelle des Lachens zutage tritt, ist ein „schadenfrohes“ Grinsen. Auch das Äußere, die Haut des Nekrophilen beschreibt



FROMM-Online

Fromm als unlebendig, fahl und leblos; sie erinnert an die Blässe eines Toten.

„Wenn wir gelegentlich das Gefühl haben, daß jemand ein 'schmutziges' Gesicht hat, dann meinen wir damit nicht, daß er ungewaschen ist, sondern wir reagieren damit auf seinen eigentümlichen nekrophilen Ausdruck.“⁵²

Der Tendenz des Nekrophilen, alles Lebendige in Mechanisches umzuwandeln, entspricht seine Vergötterung der Technik. Alles Mechanische ist berechenbar, kalkulierbar, handhabbar und manipulierbar. Man kann es vorausbestimmen und programmieren. Es beinhaltet nichts Spontanes und macht somit dem Nekrophilen keine Angst. Der Ersatz des Kreatürlichen und Spontanen durch Mechanisches gibt dem Nekrophilen das Gefühl, seine Natur beherrschen zu können. Im Gefühl, Apparate und Automaten benutzen zu können, erlebt er seine menschlichen Potentialitäten in reduzierter und pervertierter Form. Aber es ist die einzige Form für ihn überhaupt, sich stark fühlen zu können. Seinen tatsächlichen kreativen Möglichkeiten ist er völlig entfremdet. Der Umgang mit technischen Geräten bietet dem Nekrophilen Ersatz für lebendige Teilnahme am Leben.

Fromm verdeutlicht das an einigen Beispielen. Die Begeisterung des modernen Menschen für Fernsehen, Video und Fotografieren stellt für Fromm oft eine pervertierte Form der Fähigkeit dar, die Umwelt gestaltend und kreativ wahrnehmen und lebendig sehen zu können. Die Möglichkeit „Schnappschüsse zu machen“, hat dem modernen Menschen die Notwendigkeit ersetzt, im Akt der Wahrnehmung aufgeschlossen, interessiert, geduldig, kreativ und konzentriert zu sein. Fromm analysiert das Fotografieren als eine häufig verbreitete, entfremdete Form des Sehens. Die Welt wird im wahrsten Sinne des Wortes mittels Apparate wahrgenommen. Sie wird verdinglicht und versachlicht.

Fromm schließt nicht aus, daß technische Hilfsmittel auch in kreativer Form genutzt werden können; dies setzt dann einen kreativen und aufgeschlossenen Menschen voraus, der die technischen Werkzeuge lebendig gebraucht. Aber nach Fromms Meinung ist dies heute sehr selten wirklich der Fall. An die Stelle der Fähigkeit, mit der Welt in Beziehung zu treten, ist das Bemühen getreten, möglichst perfekt die Handhabung bestimmter Apparate zu beherrschen.

Besonders fatal und bedrohlich zeigt sich diese Tendenz in der Anwendung der modernen Kriegstechnik. Der Tötende steht seinem Opfer nicht gegenüber; er muß nicht mit dem Bajonett zustechen, nicht das Gewehr auf jemanden richten, der ihn anschaut. Er sieht das Leiden, Sterben und den Tod seines Opfers nicht. Er nimmt nicht affektiv am Töten teil; er ist seinem Handeln entfremdet. Er tötet

nicht, sondern er drückt auf einen Knopf, klinkt Bomben aus oder steuert eine Rakete. Dies macht die Destruktion im modernen Krieg so bedrohlich und besonders gefährlich. Selbst das Töten geschieht in entfremdeter Form. Wesentliches Element dieses Tötens ist die

„Technisierung der Destruktion, wodurch die volle affektive Erkenntnis dessen, was man tut, beseitigt wird. Wenn dieser Prozeß erst voll im Gange ist, gibt es keine Grenzen mehr für die Destruktivität, weil ja niemand zerstört, jeder bedient nur die Maschine zu programmierten, also scheinbar doch vernünftigen Zwecken“⁵⁴

Wie der ekstatische Geschwindigkeitsrausch in unserer technisierten Welt zum Ersatz für religiöses, mystisches Einheitserleben wird, beschreibt eindrucksvoll ein Ausschnitt aus R.W. Flints „Futuristischem Manifest“. Im ekstatischen Erleben transzendiert sich der moderne Mensch, und diese Form des Transzendierens unterscheidet sich von ekstatischen Ritualen sog. Primitivkulturen nur durch die wesentlich größere Gefährlichkeit der modernen Rituale.

„Wenn das Gebet die Kommunikation mit der Gottheit ist, so ist mit hoher Geschwindigkeit rasen ein Gebet. Man muß auf den Gleisen knien, um zur göttlichen Geschwindigkeit zu beten. Man muß vor der ungeheuren Drehzahl eines Kreiselkompasses knien: 20.000 Umdrehungen pro Minute, die höchste mechanische Geschwindigkeit, die vom Menschen bisher erreicht wurde...“

Der Rausch hoher Geschwindigkeit in Autos ist nichts anderes als das Hochgefühl, sich mit der einzigen Gottheit zu vereinigen. Die Sportler sind die ersten Katechumenen dieser Religion.“⁵⁵

Fromm analysiert die Nekrophilie als ein Phänomen, das alle gesellschaftlichen Bereiche der modernen Zivilisation umfaßt. Im Bereich der Wissenschaften tritt sie in dem Postulat nach Objektivierbarkeit und Quantifizierbarkeit zutage. Der Wissenschaftler begegnet dem Gegenstand seiner Untersuchung ebenfalls in entfremdeter Form. Er muß sein Objekt in den meisten Fällen töten, um es untersuchen zu können. Und wenn dies nicht der Fall ist, reduziert er als Naturwissenschaftler den Prozeß des Lebens auf die meß- und wägbaren Anteile an ihm.

Aus meinem eigenen Erfahrungsbereich ist das Menschenbild der vorherrschenden Richtung der modernen Medizin ein gutes Beispiel für diesen Prozeß. Der Mensch existiert für sie als Konglomerat von organischen und anorganischen Bestandteilen, von biochemischen und physiologischen Prozessen, von Nerven, Arterien und Venen. Die spezifische Qualität des Menschlichen geht in dieser Summe der Einzelteile verloren. Verlust des Blickes für das Ganze, Spezialisierung, Atomisierung und Separatisierung in immer kleinere Einzelbereiche und Einzelteile sind Kennzeichen dieses Prozesses.



In unserem Jahrhundert ist es gelungen, selbst das kleinste Teil zu spalten, aus dem sich unsere materielle Welt zusammensetzt, das Atom. Deutlicher als in dem Zerstörungspotential, das mit der Atomspaltung verbunden sein kann, kann meiner Meinung nach die Gefährlichkeit nekrophiler Tendenzen nach Spaltung und Zerstückelung des Ganzen nicht zum Ausdruck kommen. Die Menschheit bringt sich durch nekrophile Strebungen in die Gefahr, sich selbst zu zerstören.

Die Erde gerät in die Gefahr, auseinanderzufallen und zu zerbersten.

Ein weiteres nekrophiles Merkmal, das nach Fromm den modernen Menschen und insbesondere den modernen Wissenschaftler kennzeichnet, ist sein schizoider Charakter, die Spaltung von Denken, Fühlen und Wollen. Objektivität im wissenschaftlichen Sinn verlangt, daß der Untersucher sich als Subjekt aus der Beobachtung fernhält. Gefühle werden als störend empfunden und deshalb aus dem Untersuchungsprozeß verdrängt. „Sachlich bleiben“ und „ohne Emotionen diskutieren“ ist eine häufig formulierte Forderung zeitgenössischer Politiker in der Auseinandersetzung mit Atomkraftgegnern, Pazifisten oder auch in anderen Bereichen des Lebens. Den „monozerebralen Menschen“, wie ihn Fromm nennt, kann man heute überall finden, unter Büroangestellten, Kaufleuten, Ingenieuren, Ärzten, Managern, Intellektuellen und sogar Künstlern. „Du reagierst ja unsachlich und emotional“, lautet häufig der Vorwurf dieses Charaktertyps einem anderen gegenüber, der seiner Betroffenheit und Emotionalität Ausdruck verleiht. „Du bist ja verrückt und hysterisch“ lautet eine andere Variante dieses Vorwurfs.

„Rationalität“ und „Vernünftigkeit“ sind die Forderungen des monozerebralen Menschen; „Realitäts“- und „Wirklichkeitssinn“ sind seine Ideale. Dabei gebraucht er alle diese Worte in einem entfremdeten Sinn. Sie werden von Lebendigkeit und Emotionalität getrennt. Sie werden tot und steril gebraucht. Das Leben in ihnen ist abgestorben. Ich möchte fast von „Rationalitäts“- und „Vernünftigkeitwahn“ sprechen, da die Begriffe von der eigentlichen Bedeutungswurzel der Worte „Ratio“ und „Vernunft“ entfremdet sind. Die vielschichtige Bedeutung von „Ratio“ reicht im Lateinischen von „Rechnung“, „Berechnung“ über „Verhältnis“, „Beziehung“, „Denkvermögen“, „Beweisführung“ bis zu „Vernunft“ und „Einsicht“. Menschen mit dieser entfremdeten Haltung gelingt es kaum noch, in kritische Distanz zu sich und ihrer Einstellung zu treten. Die Vergötterung von Rationalität und Vernünftigkeit ist in Wirklichkeit eine Vergötzung und Verherrlichung einer „Machbarkeitsideologie“. Der monozerebrale Mensch huldigt allem Mach- und Manipulierbaren. „Vernünftiges“ Erkennen bedeutet für ihn, die Dinge in Teile zu zerlegen, ihr Funktionieren zu

analysieren und dieses Funktionieren für eigene Zwecke nutzbar und manipulierbar zu machen. Es ist dies die Vernunft eines Pragmatikers, der sein Denken nur am Erfolg und Gewinn mißt.

Häufig spielt meines Erachtens in unserer kapitalistischen Gesellschaft auch finanzieller Erfolg und Gewinn in diesem Zusammenhang eine große Rolle. Es ist „rational“, Atomwaffen zu bauen, weil ihre Abschaffung zu kostspielig wäre. Ein Wirtschaftszweig ginge verloren. Der monozerebrale Mensch mit „Wirklichkeitssinn“ hat aus seinem Wirklichkeitsverständnis alles Lebendige und Spontane eliminiert. Kinder haben in dieser Welt keinen Platz. Sie reagieren nicht „rational“. Es zählt die „harte Wirklichkeit“; „harte Fakten“ sind gefragt. Es gelten die klaren Gesetze der Wissenschaft, des Messens und Wägens, der Zahlen und des Berechenbaren. Wenn ein solcher Mensch stolz von sich behauptet, er sei Realist, spricht aus ihm ein tiefes Ressentiment allem Lebendigen gegenüber.

„Intellektualisierung, Quantifizierung, Abstrahierung, Bürokratisierung und Versachlichung – die Kennzeichen der heutigen Industriegesellschaft also – sind keine Lebensprinzipien, sondern mechanische Prinzipien, wenn man sie auf den Menschen statt auf Dinge anwendet. Menschen, die in einem solchen System leben, werden gleichgültig gegenüber dem Leben und fühlen sich vom Toten angezogen...

Der Mensch ist nicht zum Ding geschaffen, er geht zugrunde, wenn er zum Ding wird und bevor es dazu kommt, gerät er in Verzweiflung und möchte das Leben abtöten“⁵⁶

Darin sieht Fromm die große Gefahr des nekrophilen Potentials im heutigen Menschen. Er fürchtet, daß der heutige Mensch gerade aus dem Gefühl heraus, am Leben nicht teilhaben zu können, mit dem Gedanken der Vernichtung allen Lebens spielt, und nicht nur mit dem Gedanken spielt, sondern ihn in einer „Verzweiflungstat“ auch durchzuführen versucht ist. Wie bereits am Anfang des Kapitels ausgeführt muß sich die Liebe zum Leben in den Haß zum Leben umwandeln, wenn sie nicht zum Ausdruck kommen kann. Diese Alternative wurzelt in der menschlichen Grundsituation.

„Wie kommt es, daß Menschen, die doch vieles haben, wofür es sich zu leben lohnt, oder die doch wenigstens diesen Anschein erwecken, nüchtern die Vernichtung alles dessen erwägen? Es gibt viele Antworten auf diese Frage, doch gibt keine eine befriedigende Erklärung – außer der einen: daß die Menschen deshalb die totale Vernichtung nicht fürchten, weil sie das Leben nicht lieben; oder weil sie dem Leben gleichgültig gegenüberstehen, oder sogar weil sie viele von Totem angezogen fühlen“.⁵⁷

Es gibt für Fromm nur eine Möglichkeit, der Vernichtung zu entgehen: die Kräfte der Liebe im Gesellschafts-Charakter wieder neu zu



entdecken, wiederzubeleben und zur Entfaltung zu bringen. Sie sind nie ganz verschüttet, sie können wieder zutage gefördert werden.

Zur Frage der Genese der nekrophilen Charakter-Orientierung habe ich bereits im Kapitel über die „sadistische Destruktivität“ (vgl. Kap. 5.2.5), auf die Verbindung hingewiesen, die Fromm zwischen anal-hortendem, sadistischem und nekrophilem Charakter sieht.

„Ich halte den nekrophilen Charakter für die böartige Form jener Charakterstruktur, deren gutartige Form Freuds 'analer' Charakter ist.“⁵⁸

Dabei wird das Böartige durch ein gesteigertes Maß an Narzißmus, Unbezogenheit und Destruktivität bestimmt. Fromm stellt die Hypothese auf, daß es sich bei der Verbindungslinie zwischen analem, sadistischem und nekrophilem Charakter um ein Kontinuum handelt, an deren einem Pol der anale und an deren anderem Pol der nekrophile Charakter steht.

Zu der Verbindung von nekrophilem und analem Charakter kommt die Verbindung zur Marketing-Orientierung und zum Automatenmenschen der konformistischen Orientierung. Während der rein anale Charakter eher den Gesellschafts-Charakter vergangener Zeiten bestimmte, ist die Verbindung mit der Marketing-Orientierung für den Gesellschafts-Charakter des Kapitalismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts typisch. Diese spezifische Verbindung nennt Fromm den „kybernetischen Menschen“. Der kybernetische Mensch verwandelt alles Lebendige in Mechanisches und Automatenhaftes. Der Verkauf und Erfolg auf dem Warenmarkt ist ihm das wichtigste. Gefühle und Beziehungen verflachen.

„Der kybernetische Mensch... ist so entfremdet, daß er seinen Körper nur noch als Instrument für den Erfolg wahrnimmt“⁵⁹.

Folge davon ist, daß die äußere Aufmachung, die Verpackung wichtiger wird als der Inhalt. Der Mensch verwandelt sich selbst und seine Umwelt in Automaten mit glänzender Fassade. Das Spezifische an der Verbindung zwischen analem und kybernetischem Charakter ist, daß die Menschen sich weiterhin von allem Toten, Verwesendem und Kot angezogen fühlen, daß dieses Tote aber nun hinter einer glänzenden Fassade verschwindet und nicht direkt augenscheinlich wird.

„Die Welt des Lebens ist zu einer Welt des 'Nichtlebendigen' geworden: Menschen sind zu 'Nichtmenschen' geworden – eine Welt des Toten. Symbolisch für das Tote sind nicht mehr unangenehm riechende Exkrementen oder Leichen. Die Symbole des Todes sind jetzt saubere, glänzende Maschinen; die Menschen fühlen sich nicht mehr von überriechenden Toiletten angezogen, sondern von Strukturen aus Aluminium und Glas. Aber die Wirklichkeit hinter diesen antiseptischen Fassaden wird immer deutlicher sichtbar. 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 hundert Jahren noch bewohnbar sein wird. Er kennt diese Tatsachen, aber wenn auch viele dagegen protestieren, so sind doch die Verantwortlichen auch weiterhin auf technischen "Fortschritt" aus und gewillt, alles Leben dem Götzendienst an ihrem Idol zu opfern. Wenn er die drohende Gefahr nicht kennen würde, könnte man ihn vielleicht von der Verantwortung freisprechen. Aber es ist das nekrophile Element in seinem Charakter, das ihn hindert, aus dem, was er weiß, die Konsequenz zu ziehen. Das gleiche gilt für die Vorbereitung des nuklearen Krieges. Die beiden Supermächte vergrößern ständig ihre Fähigkeit, sich gegenseitig und gleichzeitig mindestens große Teile der menschlichen Rasse zu vernichten. Trotzdem haben sie nichts Ernsthaftes unternommen, die Gefahr zu beseitigen – und das einzig wirklich Ernsthafte wäre die Zerstörung aller Kernwaffen...

Daß wir es dabei mit dem Geist der Nekrophilie zu tun haben, kann kaum bezweifelt werden...

Diese Tatsache ist den meisten nicht bewußt, aber – mit Freud zu reden – oft kehrt das Verdrängte zurück, und die Faszination durch Totes und Verfall wird ebenso sichtbar, wie im böartigen analen Charakter.“⁶⁰

Fromm geht in der Beschreibung des nekrophilen Charakters noch einen Schritt weiter. Er glaubt, Ähnlichkeiten zwischen dem kybernetisch-nekrophilen Menschen und schwer narzißtisch-gestörten und autistischen Menschen finden zu können. Diese Verbindung formuliert Fromm hypothetisch und spekulativ. Einen beweisenden, ätiologischen Zusammenhang will er nicht aufstellen. Er glaubt allerdings, daß die Ähnlichkeiten mehr als nur einer Zufallskorrelation entspringen. Genauere Aussagen müßten zukünftige Forschungen ergeben.

Auffallend ist für Fromm die Ähnlichkeit von Merkmalen des nekrophil-kybernetischen Menschen mit denen von Kindern, die an Kannerschem Autismus leiden. Charakteristisch für den Kannerschen Autismus sind neben anderen nachfolgend aufgeführte Symptome:⁶¹

1. ein Verlust der ursprünglichen Differenzierung zwischen lebender und lebloser Materie;
2. die Bindung an leblose Objekte, z.B. an einen Stuhl oder ein Spielzeug in Verbindung mit der Unfähigkeit, sich auf lebende Personen innerlich zu beziehen
3. die Benutzung zungder Sprache (falls diese Kinder überhaupt sprechen) zu manipulativen Zwecken und nicht als Mittel zur interpersonalen Kommunikation.



Mit psychotisch Kranken hat nach Fromm der kybernetische Mensch gemeinsam:

1. die innere Leere, die mangelnde seelische Reaktions- und Schwingungsfähigkeit
2. einen hochgradig ausgeprägten Narzißmus
3. die Aufspaltung von Denken, Fühlen und Wollen
4. die Tendenz, sich routinemäßig, stereotyp und unspontan zu verhalten
5. das Heranwachsen in einer ähnlich leeren Atmosphäre wie der, die in der Darstellung schizophrener Familien geschildert wird.

Dies alles veranlaßt Fromm zu der spekulativen Behauptung, der moderne kybernetische Mensch leide an einem leichten, aber chronischen schizophrenen Prozeß, unsere moderne Gesellschaft produziere einen Gesellschafts-Charakter, der schizophrene Züge aufweise. Fromm glaubt, legitimerweise sogar von einer „geisteskranken Gesellschaft“ sprechen zu können, wobei er sich der Problematik des analogen Gebrauches dieses psychopathologischen Begriffes bewußt ist. Da die Mehrzahl der Mitglieder unserer heutigen Gesellschaft an dem gleichen Defekt leiden würden, werde sich der einzelne dieses Defektes nicht bewußt. Er fühle sich nicht isoliert und unterschieden von den anderen. Tatsächlich sei der geistig gesunde, lebendige Mensch in einer „geisteskranken Gesellschaft“ in der Gefahr, psychotisch zu dekompensieren, da er sich isoliert fühle aufgrund seiner Andersartigkeit und da er darunter leide, mit anderen keine lebendige Beziehung aufnehmen zu können. Aus Gründen wissenschaftlicher Genauigkeit sei allerdings nochmals betont, daß Fromm diese Zusammenhänge zwischen autistischen, schizophrenen Elementen gesellschaftlicher Pathologie und Nekrophilie hypothetisch und spekulativ formuliert. Sie benötigen zur wissenschaftlichen Verifizierung weitere Untersuchungen und Beweise.

5.3. Produktive Charakterorientierungen

5.3.1 Der Begriff „Produktivität“ bei Fromm

Während die nicht-produktiven Orientierungen insuffiziente Antworten auf die Frage der menschlichen Existenz darstellen – und die Nekrophilie ist die bösartigste davon – ist die produktive Orientierung die Form der Bezogenheit zu sich und der Welt, die eine Lösung der Sinnfrage menschlichen Lebens beinhaltet. Der Produktive reagiert in adäquater Weise auf seine existentiellen Dichotomien und gelangt

zu Ruhe, Frieden und innerer Freude. In der produktiven Orientierung gelingt es dem Menschen, sich selbst zu transzendieren unter Wahrung seiner eigenen Individualität und Integrität. Er tritt mit der Außenwelt in Beziehung; er akzeptiert sie als eigenständige, von ihm unabhängige Größe; er achtet den Realitätscharakter der Außenwelt; in gleichem Maße respektiert und achtet er aber auch seine eigene Unabhängigkeit und Selbstständigkeit. Die Fähigkeit, auf eigenen Füßen stehen zu können, ist die Voraussetzung für ein produktives Bezogensein zur Welt.

Der Produktive muß im Kontakt mit seinen eigenen Gefühlen, Gedanken, Wünschen und Bedürfnissen stehen; er muß „Ich“ sagen können, wenn er „Du“ sagen will. Der Produktive muß das Gefühl des Alleinseins, des Abgetrennt- und Isoliertseins erlebt haben, um unabhängig sein zu können. Er muß das Paradies und den Mutterschoß, die Geborgenheit von Herde, Familie, Klan und Sippe verlassen haben, um seine eigene Individualität erleben zu können. Wüstenerfahrung, Erfahrung der Entfremdung ist Vorbedingung zur Erfahrung von Freiheit, Unabhängigkeit und Individualität. Nur wer sich von den Fesseln primärer Bindungen freimacht, kann die volle und tiefe Erfahrung der Verantwortung der eigenen Existenz gegenüber machen. Nur wer den Abgrund in der eigenen Existenz akzeptiert, wer dem Tod ins Auge schaut, kann die tatsächliche Verantwortung seinem Leben gegenüber in vollem Ernst und in voller Tiefe spüren. Sünde, Entfremdung sind Vorbedingungen für Erlösung, Heil, neue Einheit und Ganzheit. In der Bildersprache der Bibel, der Fromm sehr nahe steht, heißt dies: der Weg Israels von den Fleischtöpfen Ägyptens ins Gelobte Land ist nur durch die Wüste möglich. Die primäre Einheit muß zerrissen werden; Zweifel müssen den Menschen in seiner Existenz in Frage stellen; er muß an die Wurzeln seines Daseins gelangen; er muß seine Daseinsangst, sein Isoliertsein spüren; nur so ist Individualität möglich. Aber er darf nicht in dieser Daseinsangst und Isolierung gefangen bleiben. Er muß die Fesseln und Mauern seines Ichs aufbrechen und Du sagen. Er muß zu einer neuen Einheit mit sich, dem anderen und der Welt gelangen, sofern er gesund bleiben will.

Die produktive Orientierung ist die Form der Bezogenheit, bei der ein individuelles Selbst sich mit einem anderen Selbst vereinigt oder ein Objekt der Außenwelt assimiliert in der Weise, daß dabei die Integrität und Individualität des Selbst und die Unabhängigkeit der Außenwelt gewahrt bleiben. Die produktive Orientierung ist die einzige Form der Bezogenheit, die zur vollen Entfaltung aller im Menschen angelegten Möglichkeiten führt. Der im Menschen angelegte Lebenswille drängt nach Wachstum, Reife und Entfaltung. Die pro-

duktive Orientierung wird ihm in vollem Umfang gerecht. Sie ist die Antwort auf die Frage der menschlichen Existenz.

„Die produktive Orientierung bezieht sich auf eine fundamentale Haltung, nämlich auf die Form der Bezogenheit in allen Bereichen menschlicher Erfahrung. Sie betrifft geistige, gefühlsmäßige und sensorische Antworten auf Menschen, Gegenstände und auf sich selbst. Produktivität ist die Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn wir sagen, der Mensch muß seine Fähigkeiten gebrauchen, so heißt dies, daß er frei sein muß und von niemandem abhängen darf, der ihn und seine Kräfte beherrscht. Es bedeutet ferner, daß er von Vernunft geleitet ist, da er seine Kräfte nur dann gebrauchen kann, wenn er weiß, worin sie bestehen, wie sie gebraucht werden müssen und wofür sie dienen sollen. Produktivität bedeutet, daß der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt; daß er sich mit seinen Kräften eins fühlt und daß sie nicht vor ihm verborgen und ihm entfremdet sind... Produktivität ist eine Haltung, zu der jeder Mensch fähig ist, sofern er nicht geistig oder seelisch verkrüppelt ist.“⁶²

Die produktive Charakterorientierung entspricht der genitalen Organisationsstufe bei Freud, allerdings in dem geänderten anthropologischen Bezugsrahmen Fromms. Für Freud ist die genitale Stufe die optimale Organisationsform der sexuellen Libido, bei der die orale und anale Stufe in der genitalen integriert sind, aber ihre Vormachtstellung zugunsten der genitalen aufgegeben haben; für Fromm ist die produktive Orientierung die optimale Form, mit der Außenwelt in Beziehung zu treten, so daß die angelegten Potentialitäten zur Entfaltung kommen können.

„Wenn wir Freuds Begriff, wie er ihn in seiner Lehre von der Libido gebraucht, nicht wörtlich, sondern symbolisch nehmen, dann ist schon ziemlich genau umschrieben, was ich unter Produktivität verstehe“⁶³

Es wäre jedoch ein grundlegendes Mißverständnis, wollte man Fromms Begriff der Produktivität mit Aktivität schlechthin oder mit materieller Produktivität gleichsetzen. Er schließt sie zwar nicht aus, aber er geht auch nicht vollends in ihnen auf. Aktivität bedeutet meistens, daß irgendeine Arbeit verrichtet, eine bestimmte Situation verändert oder ein bestimmtes Ergebnis erzielt wird. Häufig wird der Begriff auch gleichgesetzt mit Aktivismus und Geschäftigkeit. Aktivismus, Geschäftigkeit und ein Aktivitätsbegriff, der sich nur am resultierenden Ergebnis mißt, sind Gegensätze zu Fromms Begriff der Produktivität. Produktivität bezeichnet grundsätzlich ein Verhältnis des Menschen zu seinen eigenen geistigen und materiellen Fähigkeiten, sie ist eine Form der Bezogenheit und bedeutet, daß der Mensch sich als Urheber seiner Handlungen und Akte erleben kann. Er steht

sich selbst, seiner Geschichte und Lebensentwicklung nicht als Fremder gegenüber, sondern kann sie als Ergebnis seiner eigenen Lebensvollzüge und Entscheidungen sehen.

Bezeichnenderweise meint das lateinische Wort „auctoritas“, die etymologische Wurzel unseres „Autorität“, in seiner Grundbedeutung genau diesen Zusammenhang. Auf seine Wortwurzel zurückgeführt ist eine Autorität jemand, der mit seinen eigenen geistigen und körperlichen Kräften in engem Kontakt steht und sie schöpferisch zu gebrauchen weiß. Da Autorität in diesem Sinne einen Lebensvollzug beschreibt, ergibt sich folgerichtig, daß man diese Autorität nicht besitzen kann. Jemand kann eine Autorität in diesem Wortsinn sein, aber nicht haben.

Eine ähnliche Unterscheidung ergibt sich, wenn man das deutsche Wort „Macht“ mit seinen lateinischen Entsprechungen in Verbindung bringt. Der Lateiner unterscheidet zwischen Macht als „potestas“ und als „potentia“. Potestas bedeutet soviel wie Staats- und Amtsgewalt, also Macht über andere; potentia ist gleichbedeutend mit Macht, Kraft und Fähigkeit, etwas zu tun. Das Gegenteil ist impotentia. Fromm gebraucht auch die englischen Entsprechungen power, capacity (Kraft zu etwas), impotence (Unfähigkeit zu etwas, Ohnmacht) und domination (Macht über andere, Beherrschung). „Potentia“ ergibt sich, wenn der Mensch in engem Kontakt mit seinen Lebenskräften steht; sie ist spontaner Ausdruck seiner Lebensenergie und Schaffenskraft. „Impotentia“ ist Ausdruck der Lähmung dieser Lebensenergie. Folge davon ist für Fromm, daß sich „potentia“ in „potestas“ umwandelt. Kann die Fähigkeit, spontan und lebendig zu sein, nicht entwickelt werden, kehrt sie sich in ihr Gegenteil um, dem Streben danach, andere in ihrer Ausdrucksfähigkeit einzuengen, sie zu beherrschen und zu unterdrücken. In diesem Sinne ist das deutsche Wort „Macht“ doppeldeutig: „Macht über etwas“ ist die Verkehrung (Perversion) von „Macht zu etwas“⁶⁴.

Machtausübung, Aktivismus, Geschäftigkeit sind entfremdete Formen der Aktivität. Es sind irrationale Leidenschaften, wie Fromm sie in Anlehnung an Spinoza nennt. Sie sind nicht dem Ganzen der Persönlichkeit, ihrem Wachstum dienlich. In diesem Sinne kann Fromm alles Handeln im Rahmen nicht-produktiver Charakter-Orientierungen als entfremdete Aktivität bezeichnen. So handelt z.B. der autoritäre Charakter im Namen einer größeren Macht, der er sich unterwirft, nie aber in seinem eigenen Namen. Es fehlt ihm das Gefühl der eigenen Stärke (potentia, potency), mit deren Hilfe er sich von der Autorität distanzieren und abkehren könnte, um in eigenem Namen und aus eigenem Antrieb zu handeln. Es fehlt ihm an „offensiver Potenz“, wie Fromm es nennt.





Ebenso ist der Automaten-Mensch fremdbestimmt. Er handelt im Namen der anonymen Autorität des Marktes und der Masse. Es fehlt ihm die Spontaneität und Lebendigkeit.

So ließe sich für jede nicht-produktive Orientierung ein Spezifikum aufweisen, welches das Besondere der jeweiligen Form entfremdeter Aktivität ausmacht.

Ein weiteres Kennzeichen produktiver Charakter-Orientierung ist eine besondere Form der Weltwahrnehmung, die eine Mischung aus „reproduktiver“ und „generativer“ Wahrnehmung darstellt. Die reproduktive Wahrnehmung ist nach Fromm eine entseelte Form. Sie nimmt die Wirklichkeit wahr wie es ein Film tut, ohne affektive Teilnahme. Sie ist gleichsam eine photographische Reproduktion der Wirklichkeit.

Bei der generativen Wahrnehmung beseelt der Mensch durch sein Gefühls- und Innenleben die Wirklichkeit. Er schwingt zwischen sich und den Objekten hin und her. Er setzt sich auch affektiv mit den Objekten in Beziehung. Die gesunde Wahrnehmung sieht Fromm als Mischung beider Wahrnehmungsformen an. Sie ist allerdings nicht einfach die Summe beider Formen, sondern eine neue Qualität, die aus der dynamischen Wechselwirkung entsteht.

„Das Vorhandensein beider Fähigkeiten, der reproduktiven und der generativen, ist eine Voraussetzung für ‚Produktivität‘; es sind die beiden Pole, deren dynamische Wechselwirkung die Quelle der Produktivität ist“⁶⁵

Verliert einer dieser Pole seine Anziehungskraft, wird der Mensch krank. Der perfekte „Realist“ ist Beispiel für eine rein reproduktive Wahrnehmung. Er sieht die Welt angeblich so, wie sie ist, nimmt aber in Wirklichkeit nur die Oberflächenaspekte an ihr wahr. Er nimmt wahr, was an den Objekten handhabbar, manipulierbar und nutzbar zu machen ist. Er ist berechnend. Auf die nekrophilen Elemente einer solchen Wahrnehmung habe ich bereits weiter oben hingewiesen (vgl. Kap. 5.2.9).

Das Gegenteil ist der geistesgestörte, psychotische Mensch. Für ihn hat die Außenwelt ihren eigenen Realitätscharakter verloren. Sie wird zwar verstandesmäßig wahrgenommen, aber von der Innen- und Gefühlswelt des Psychotikers überflutet. Der Psychotiker spaltet Ich-anteile ab, projiziert seine Gefühle und Ängste nach außen; sie nehmen Realitätscharakter an. Der Psychotiker versucht, die Außenwelt durch seine Innenwelt zu ersetzen; da er hochgradig narzißtisch ist, gelingt ihm dies bis zu einem bestimmten Maß. Seiner Wahrnehmung fehlt die Realitätskontrolle, die korrigierende Anziehungskraft des

reproduktiven Pols. Beide Extreme der Wahrnehmung führen zu einem eingeschränkten Wirklichkeitsbezug.

„Realismus‘ scheint das gerade Gegenteil von Geistesgestörtheit zu sein, und doch ist er nur dessen Komplementärererscheinung. Das wirkliche Gegenteil von ‚Realismus‘ und Geistesgestörtheit ist Produktivität. Der normale Mensch kann sich zur Welt in Beziehung setzen, indem er sie so wahrnimmt, wie sie ist, und sie zugleich dank seiner eigenen Kräfte belebt und bereichert.“⁶⁶

Produktivität kennzeichnet den gesamten Lebensvollzug des entsprechenden Charakters. Sie bezieht sich auf sein Denken, Fühlen und Handeln. Produktivität ist die Antwort auf das

„Paradoxe der menschlichen Existenz, daß der Mensch zugleich Nähe und Unabhängigkeit suchen muß, zugleich das Einssein mit anderen und das Bewahren seiner Einmaligkeit und Besonderheit“⁶⁷

Es ist die Form der Bezogenheit,

„bei der er (der Mensch, Anm. d. Verf.) als einmaliges Wesen unangetastet bleibt und bei der sich die eigenen Kräfte... entfalten“⁶⁸.

Im Prozeß der Assimilierung kommt Produktivität in produktivem Tätigsein, im Sozialisationsprozeß durch Liebe und Vernunft im Umgang mit anderen zum Ausdruck. Ich will im folgenden auf diese drei Aspekte, Liebe, Vernunft und produktives Tätigsein, näher eingehen.

5.3.2 Produktive Liebe

Fromm geht davon aus, daß der Gebrauch des Wortes Liebe in unserer Zeit einer Inflation unterliegt. Bis auf Haß und Ekel bezeichne das Wort „Liebe“ alle möglichen Gefühlshaltungen. Und sogar Haß und Liebe würden in dem Begriff „Haßliebe“ miteinander in Verbindung gebracht. Charakteristisch für die Liebe ist nach Fromm, daß die Isolation und Trennung des Ichs durch die Beziehung zum Du überwunden wird. In dialektischem Schritt wird eine neue Einheit mit dem Du erreicht. Die Wand des Getrenntseins bricht zusammen, existentielle Begegnung geschieht, gegenseitiges Erkennen entsteht. In der Sprache Martin Bubers bedeutet dies: die Grundworte Ich und Du werden mit dem ganzen Wesen gesprochen.

„Liebe ist nur möglich, wenn sich zwei Menschen aus der Mitte ihrer Existenz heraus miteinander verbinden, wenn also jeder sich selbst aus der Mitte seiner Existenz heraus erlebt. Nur dieses ‚Leben aus der Mitte‘ ist menschliche Wirklichkeit, nur hier ist Lebendigkeit, nur hier ist die Basis für Liebe. Die so erfahrene Liebe ist eine ständige Herausforderung; sie ist kein Ruheplatz, sondern bedeutet, sich zu bewegen, zu wachsen, zusammenzuarbeiten. Ob Harmonie waltet oder ob es Konflikte gibt,



ob Freude oder Traurigkeit herrscht, ist nur von sekundärer Bedeutung gegenüber der grundlegenden Tatsache, daß zwei Menschen sich vom Wesen ihres Seins her erleben, daß sie miteinander eins sind, indem sie mit sich selbst eins sind, anstatt vor sich selber auf der Flucht zu sein. Für die Liebe gibt es nur einen Beweis: die Tiefe der Beziehung und die Lebendigkeit und Stärke in jedem der Liebenden. Das allein ist die Frucht, an der die Liebe zu erkennen ist.⁶⁹

Liebe ist eine Grundhaltung sich selbst und dem anderen gegenüber. Diese Haltung ist in ihrem Wesen unabhängig von ihrem Gegenüber. Nur die erotische Liebe ist nach Fromm ihrem Wesen nach exklusiv auf einen Partner bezogen. Sie impliziert Fürsorge, Verantwortungsgefühl für den anderen, Respekt und Erkenntnis des anderen. Lediglich die Intensität und Teilaspekte der Grundhaltung ändern sich, je nachdem, ob es sich um die Liebe des Kindes zur Mutter, um Gottes- und Nächstenliebe oder um die erotische Liebe zweier Partner handelt. Fürsorgliche Liebe ist „die tätige Sorge für das Leben und das Wachstum dessen, was wir lieben.“⁷⁰

Sie kommt am deutlichsten in der Liebe der Mutter zu ihrem kleinen Kind zum Ausdruck. Der Säugling müßte hilflos zugrunde gehen, würde die Mutter ihn nicht ernähren, baden, für sein leibliches Wohl sorgen und ihn mit Fürsorge und emotionaler Wärme annehmen. Und auch der Erwachsene bleibt bis zu einem gewissen Maß abhängig von der liebevollen Fürsorge und der emotionalen Wärme des Partners. Ohne sie würde er ebenso in seiner Lebendigkeit absterben und in seiner Emotionalität vertrocknen, wie eine Pflanze, die von dem Gärtner nicht genügend an Pflege erhält.

„Sich für jemanden 'verantwortlich' zu fühlen, heißt fähig und bereit sein zu 'antworten'“⁷¹.

Es bedeutet, sich selbst und den anderen in seiner existentiellen Situation und in seinen existentiellen Fragen anzunehmen, zuzuhören und auf diese Fragen mit dem Wesen zu antworten. Nur wer gelernt hat, sich selbst in seinem Wesen anzunehmen und auf seine Bedürfnisse liebevoll zu reagieren, kann auch auf die Fragen und Bedürfnisse des anderen antworten. Verantwortung sich selbst und anderen gegenüber implizieren sich gegenseitig. Verantwortungsgefühl in diesem Sinne ist nicht eine Pflicht, sondern sie ist spontaner Ausdruck von Lebendigkeit und Schöpfungskraft. Inwieweit jemand fähig und bereit ist, zu antworten, zeigt an, inwieweit er in der Kunst des Lebens erfolgreich war. Verantwortlichkeit setzt voraus, daß man sich mit der ganzen Person zu sich und dem anderen in existentielle Beziehung setzen kann.

In Erich Fromms Sprache heißt Verantwortungsgefühl:

„Einen Menschen produktiv lieben heißt, daß man für ihn sorgt und sich für sein Leben verantwortlich fühlt, nicht nur für seine physische Existenz, sondern auch für das Reifen und Wachsen aller seiner menschlichen Kräfte. Produktives Lieben schließt Arbeit, Fürsorge und Verantwortungsgefühl für sein Wachstum ein...“

Einen Menschen produktiv lieben heißt, mit seinem menschlichen Kern, mit ihm, sofern er die Menschheit repräsentiert, in Beziehung zu stehen. Die Liebe zum einzelnen muß zufällig und oberflächlich bleiben, wenn sie die Liebe zur Menschheit ausschließt.“⁷²

Im anderen liebe ich mich selbst und die gesamte Menschheit. Eigenliebe und Nächstenliebe sind nicht voneinander zu trennen, da jeder auf dem gleichen Boden menschlicher Existenz steht. Gerade weil ich weiß, daß der andere in der gleichen existentiellen Situation steht wie ich, kann ich ihn lieben wie mich selbst. Vom anderen unterscheiden mich evtl. Rasse, Nationalität, Religion oder Hautfarbe, aber die existentiellen Anforderungen des Lebens sind gleich. Daher ist über diese akzidentiellen Unterschiede hinaus ein grundlegendes menschliches Solidaritätsgefühl möglich. Es ist die Grundlage der „humanitas“, der Menschen- und Nächstenliebe. Es gründet in der Erfahrung: nichts Menschliches ist mir fremd. Es resultiert aus der Erkenntnis, daß alle Möglichkeiten der Menschheit auch in mir potentiell angelegt sind. Sowohl der Heilige als auch der Verbrecher sind in mir potentiell vorhanden. Alle Aspekte menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten können mir zugänglich sein, wenn ich die nötige Offenheit mir gegenüber besitze. Erst wenn Nächstenliebe auch diese Aspekte impliziert, erst wenn sie fähig ist, auch den „Fremden“ zu lieben, ist sie am Grunde menschlicher Existenz angelangt. Erst dann kann sie den anderen wirklich menschlich, in der Tiefendimension seines Menschseins ansehen und erkennen. Diese Liebe befähigt dazu, den anderen und sich selbst gerade auch im Schwachsein anzunehmen. Sie befreit von Angst und schafft die Grundlage für neues Leben. Sie ist identisch mit dem Gefühl: ich liebe dich, weil du ein Mensch bist, geredes so wie ich. Wir sind Bruder und Schwester, eins und doch verschieden.

Ein weiteres wesentliches Element der Liebe ist die Achtung des anderen. Sie ist Ausdruck der von Albert Schweitzer formulierten „Ehrfurcht vor dem Leben“. Sie bedeutet, daß der andere in seiner Persönlichkeit und Unabhängigkeit unantastbar ist. Sie bedeutet Respekt vor der Integrität und Individualität des anderen. Sie kommt zum Ausdruck in der Forderung, daß niemand eines anderen Knecht sein darf. Jeder Mensch ist ein Wert an sich; er ist Selbstzweck und darf niemals zum Zweck einer Macht außerhalb seiner Selbst werden. Sie findet ihren Niederschlag in der Formulierung des Grundrechtes:



die Würde des Menschen ist unantastbar. Ohne dieses Respektieren der Eigenständigkeit und Unantastbarkeit des anderen bestünde die große Gefahr, daß Liebe sehr schnell zu Herrschsucht und Besitzgier entarten könnte.

Eng verbunden mit dem Respekt vor der Individualität des anderen ist die Fähigkeit, den anderen in seinem Wesen zu erkennen. „Respicere“ bedeutet: hinschauen, erkennen, achten. Nur wenn ich den anderen so sehe, wie er ist, wenn ich ihn erkenne, kann ich ihn auch achten. Einswerden in der Liebe bedeutet, mit einem individuellen Du verschmelzen, nicht aufgehen in einer anonymen größeren Einheit. Liebe bleibe blind, würde sie nicht das existentielle Erkennen des anderen einschließen. Liebe bedeutet, zu einem konkreten, einmaligen Gegenüber Du sagen.

Das Einswerden zweier Individuen, das Wegfallen der schmerzlichen Schranke des Getrenntsein, ist mit einem tiefen gegenseitigen Erkennen verbunden. In tiefsichtiger Weise bezeichnet der Hebräer das Erlebnis der geschlechtlichen Vereinigung zweier Menschen mit dem Wort „jada“. Dieser Begriff bedeutet in seinen deutschen Entsprechungen „erkennen, in engste Beziehung mit dem erkennenden Objekt treten“. Die deutsche Übersetzung von Genesis Kap. 4 Vers 1, einer Stelle, in der dieser Zusammenhang ausgedrückt ist, lautet: „Und der Mensch erkannte seine Frau Eva, sie empfing und gebar den Kain“.

Der Hebräer kennt den platonischen Dualismus von Leib, Seele und Geist nicht; „jada“ meint sowohl die leiblichen wie auch die geistigen Aspekte, des Mit-einem-Objekt-in-Beziehungtretens. Der Hebräer denkt immer in Ganzheitsvollzügen. Ja er geht sogar soweit, mit „jada“ die Beziehungsaufnahme Gottes zum Menschen zu bezeichnen. In den Ohren eines vom platonischen Leib-Seele-Dualismus geprägten Christen muß es nahezu anstößig klingen, wenn der Jude ganz selbstverständlich für die Liebe Gottes zum Menschen das gleiche Wort verwendet wie für die geschlechtliche Liebe zweier Menschen.

Diese Erfahrung des Erkennens in der liebenden Verschmelzung läßt sich nur paradox formulieren. Sie heißt: ich bin du, du bist ich, wir sind eins und doch verschieden. Die liebende Verschmelzung mit dem Du ist die Aufhebung aller Spaltung. Sie ist das Ende der Entfremdung vom eigenen Wesen und dem des anderen.

Diese Erfahrung findet Fromm auch in den messianischen Vorstellungen der Bibel wieder. Sie ist der Anbruch des messianischen Zeitalters im Hier und Jetzt, in der konkreten Erfahrung der Erlösung, des Glücks und des Heils. Sie ist die Aufhebung von Zeit und Raum und Anbruch der Ewigkeit im Hier und Jetzt. Im Erkennen und Erkantwerden geschieht Einheit; das Wunder des Lebens tut sich auf;

diese Erfahrung ist nicht machbar, manipulierbar und beherrschbar; sie ist die Aufhebung allen Wollens und Besitzens; sie ist die Erfahrung des Seins, sie geschieht in der Offenheit der Begegnung, an ihrem Rande findet die Sprache ihre Grenze. Sprache bedeutet noch Entfremdung, in der Erfahrung endet jedes Fragen; Schweigen gehört zu den Vorboten der Erfahrung; das Sein drückt sich durch sich selber aus; Sein ist Leben, „ich bin Leben“ könnte ein Versuch lauten, die Erfahrung im nachhinein sprachlich zu formulieren. Lao-Tse formuliert diese Erfahrung in seinem sechsfünftzigsten Spruch so:

Der Wissende redet nicht
der Redende weiß nicht:
Er droßle sein Gerede
und schließe seine Türe
er dämpfe seinen Eifer
und löse seine Wirrsal
er mildere seinen Glanz
und werde eins mit dem Staube:
das heißt, dem Urtümlichen eins werden.⁷³

Und der Sprachphilosoph Ludwig Wittgenstein drückt dies in seinem *Tractatus logico-philosophicus* so aus:

„Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.
... Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“⁷⁴

Auch Fromm nennt diese Einheitserfahrung mystische Erfahrung. Sie ist Grundlage seiner religiösen Erfahrung, seiner nicht-theistischen Religiosität und Gottesvorstellung. Diese Zusammenhänge näher aufzeigen zu wollen, würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit übersteigen.

5.3.3 Produktives Denken

Produktivität drückt sich nicht nur durch produktive Liebe, sondern auch durch produktives Denken aus. Kennzeichen dieses Denkens ist ein Erfassen der Wirklichkeit nach den Gesetzen der Vernunft. Es steht im Gegensatz zu nur intelligenzmäßigem Erfassen der Wirklichkeit. Ähnlich wie reproduktives Denken nur Oberflächenaspekte der Außenwelt erfassen kann, dringt auch Intelligenz allein nicht in die Tiefendimensionen der Wirklichkeit vor. Intelligenz erkennt die äußere Beschaffenheit der Objekte und weiß, wie die Objekte zu benutzen sind, um einen bestimmten Zweck mit ihnen zu erreichen. Intelligentes Umgehen mit den Objekten ist ein wichtiger Teilaspekt der Technik. Das Wort „Technik“ bezeichnet von der griechischen



Wortwurzel her eine Kunstfertigkeit, mit den Dingen umzugehen. Im modernen Sprachgebrauch könnte man von „know-how“ sprechen. Intelligenz liefert die zur Technik notwendigen Kenntnisse. Es entspricht unserem technischen Zeitalter, daß Erkennen der Wirklichkeit heute meist auf intelligentes Wahrnehmen reduziert ist. Fromm spricht in diesem Zusammenhang auch von manipulativer Intelligenz. Mit Hilfe der Intelligenz gelingt es dem Menschen, die Welt besser zu manipulieren.

„Die Intelligenz ist ein Werkzeug des Menschen für praktische Ziele; sie hat den Zweck, die Aspekte einer Sache zu erforschen, die zu deren Gebrauch bekannt sein müssen.“⁷⁵

Im Gegensatz dazu schließt vernünftiges Erkennen die Tiefendimension ein. „Die Vernunft ist das Instrument, mit dessen Hilfe der Mensch zur Wahrheit gelangt“⁷⁶. Sie nimmt zwar auch die Oberflächenaspekte der Objekte wahr, die man kennen muß, wenn man sie praktisch handhaben will; aber Vernunft beschränkt sich nicht darauf; sie dringt zum Wesen vor, sie sieht Zusammenhänge und zeigt Verständnis. Sie strukturiert die Wirklichkeit nach wesentlichen, d.h. das Wesen betreffenden Gesichtspunkten. Sie verlangt, daß der Beobachter sich mit den Objekten in eine wesensmäßige Beziehung setzt. Er schwingt zwischen sich und den Objekten hin und her.

Vernünftiges Denken erschöpft sich nicht in diskursivem Denken, es nimmt Teilaspekte nicht nur nacheinander wahr, sondern beinhaltet auch ein ganzheitliches, intuitives Erkennen der Wirklichkeit. Es steht im Gegensatz zum schizoiden Denken des kybernetischen Menschen, bei dem Denken und Fühlen voneinander getrennt sind. Da Vernunft verlangt, daß der Beobachter sich mit seiner ganzen Person zum Gegenstand seiner Beobachtung in Beziehung setzt, geschieht dies mit Denken und Fühlen gleichzeitig. Der Beobachter bleibt nicht kühl und gleichgültig dem Objekt gegenüber, er distanziert sich nicht von ihm und hält sich als Subjekt aus dem Akt der Beobachtung heraus. Subjekt und Objekt beeinflussen sich gegenseitig. Sie stehen in einem lebendigen, dialektischen Verhältnis zueinander.

„Im Vollzug produktiven Denkens wird der Nachdenkende durch sein Interesse für das Objekt angeregt. Er ist von ihm betroffen und reagiert darauf, er nimmt teil und antwortet.“⁷⁷

Wenn Vernunft die Grundlage wissenschaftlichen Denkens darstellt, enthält diese Aussage Fromms meines Erachtens eine enorme Provokation für modernes, zumindest naturwissenschaftliches Denken. Der Wissenschaftler ist vom Objekt seiner Untersuchung betroffen und reagiert darauf. In diesem Zusammenhang stellen sich mir folgende Fragen: Ist mit dieser Aussage nicht dem Subjektivismus

Tür und Tor geöffnet in der modernen Wissenschaft? Sind dann überhaupt noch wahre und objektive Aussagen über physikalische und biologische Vorgänge möglich, die doch unabhängig vom Beobachter nach Naturgesetzen ablaufen? Gelangen wir dann nicht in einen Relativismus, bei dem jeder Forscher seine eigene Medizin, Biologie oder Physik entwickelt? Wo bleibt dann einer der wesentlichen Stützpfiler moderner Wissenschaft, die Objektivität wissenschaftlicher Aussagen?

Unterminiert Fromm nicht mit dieser Forderung an den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß den Boden moderner Naturwissenschaft? Erfolgt mit diesem Subjektivismus nicht ein Rückschritt in mittelalterliche Strukturen?

Doch bevor ich diese Fragen zu beantworten versuche, will ich zunächst Fromm zitieren:

„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. Diese Polarität zwischen Objektivität und Subjektivität ist für das produktive Denken ebenso charakteristisch wie für Produktivität schlechthin...“

Objektivität verlangt nicht nur, daß man das Objekt so sieht, wie es ist, sondern auch, daß man sich selbst so sieht, wie man ist: daß man sich der besonderen Konstellation bewußt wird, in der man als Beobachter dem Objekt gegenübersteht. Produktives Denken wird somit durch die Natur des Objektes wie auch durch die Natur des Subjektes bestimmt, das sich während des Denkvorganges zu seinem Objekt in Beziehung setzt. Objektivität gründet sich auf diese zweifache Determination. Im Gegensatz hierzu steht die falsche Subjektivität, bei der das Denken nicht vom Objekt kontrolliert wird und daher zu Vorurteilen, Wunschvorstellungen und Phantasien entartet.“⁷⁸

Die Gefahren eines einseitigen Subjektivismus schildert Fromm folgendermaßen. Sieht der Wissenschaftler nur sich selbst, ist er narzißtisch, so geht er an der Wirklichkeit vorbei. Er überflutet die Außenwelt mit Projektionen seiner eigenen Gefühle, Wünsche und Ängste. Wahre Aussagen sind nicht möglich. Die korrigierende Wirkung der Objekte fehlt. Deshalb kennzeichnet Fromm auch das Wesen produktiven Denkens als Polarität zwischen Subjektivität und Objektivität. Die Objekte der Außenwelt besitzen eine eigene Realität, sie funktionieren nach eigenen Gesetzen und existieren in einer Eigenständigkeit und unabhängig von den Wünschen des Beobachters. Dies muß der Beobachter respektieren. Ähnlich wie für den Liebenden Respekt vor der Integrität des Partners unabdingbar ist, so muß der



vernünftige Forscher auch Respekt vor der Eigenständigkeit der Gesetze der Natur haben.

Aber dieser Respekt allein genügt noch nicht. Der Forscher muß sich auch der besonderen Form der Beziehung zum Objekt im Akt des Untersuchens bewußt werden. Es ist wichtig, daß der Forscher sich seines eigenen Standpunktes, des Standpunktes des Objektes und der spezifischen Beziehung zwischen beiden bewußt wird. Wissenschaftliche Aussagen ergeben sich als dialektische Synthese daraus. Verschwindet ein Pol, so verlieren die Aussagen an Wahrheitsgehalt. Es ist also für Fromm unbedingt notwendig, das Subjekt des Wissenschaftlers mit in den Akt der Erkenntnis einzubeziehen.

„Jedes Denken, dem ein solches Interesse (ein persönliches Interesse des Wissenschaftlers am Objekt des Forschens, Anmerkung des Verfassers) fehlt, ist zur Unfruchtbarkeit und Geistlosigkeit verurteilt...

Wichtig ist, welcher Art das Interesse ist und in welchem Verhältnis es zur Wahrheit steht... Ideen werden niemals durch ein Interesse an sich entstellt, sondern nur durch solche Interessen, die der Wahrheit entgegenstehen und mit der Entdeckung der Eigenart des Objektes unvereinbar sind.“⁷⁹

Aber auch die Übergewichtung des anderen Poles, ein Objektivismus, birgt erhebliche Gefahren in sich. Das Subjekt fehlt als lebendiges Korrektiv. Auf die Auswirkungen einer solchen Versachlichung der Welt habe ich bereits im Zusammenhang mit dem von mir sogenannten „Realitätswahn“ des Nekrophilen hingewiesen (vgl. Kap. 5.2.9). Die Welt wird verdinglicht, verobjektiviert. Beobachter und Beobachtungsobjekt verlieren ihre Lebendigkeit. Die Welt wird zu einer toten Wüste.

Das Problem der modernen Naturwissenschaft liegt meines Erachtens nicht in einem übertriebenen Subjektivismus, sondern im gegenteiligen, in einem übersteigerten Objektivismus, dem das menschliche Maß verlorengegangen ist. Weil der Mensch sich als Subjekt aus der technischen Forschung verdrängt hat, hat sie sich selbstständig gemacht und droht zu einem Golem zu werden. Wissenschaftliche Forschung und ethische Fragestellungen laufen getrennt nebeneinander her, ohne sich zu berühren. So kommt es zu dem Dilemma, daß der Naturwissenschaftler unwissend in Fragen der Ethik und der Ethiker unwissend in naturwissenschaftlichen Grundfragen ist. Sekundär versucht man, das menschliche Maß wieder in die naturwissenschaftliche und technische Forschung einzuführen; man muß zwangsläufig aber immer wieder an unüberwindbare Grenzen stoßen, da man übersieht, daß der Mensch als Subjekt bereits im wissenschaftlichen Grundansatz eliminiert wurde.

Einige Fragen, die mir dazu einfallen: „Wie soll eine Medizin zu einem verantwortungsvollen, menschlichen Maß in Fragen der Euthanasie, der Genmanipulation, der Empfängnisverhütung, der Schwangerschaftsunterbrechung und vieler anderer Fragestellungen gelangen, wenn der Mensch nach ihrem methodischen Grundverständnis ein Konglomerat von organischen und anorganischen Bestandteilen, von physikalischen und biochemischen Prozessen ist?

„Krankheit selbst gibt es nur im Leiblichen“, lautet das Dogma des anerkannten Psychiaters Kurt Schneider⁸⁰. Ich frage mich, wie das Subjekt des Kranken wie auch das des Arztes zur Geltung kommen soll, wenn Fragen nach Sinn und Unsinn von Krankheit, Gesundheit, Leben und Sterben, Lebensqualität und Würde des Sterbens keine medizinischen Fragestellungen sind?

Eine weitere Fragestellung gehört meines Erachtens in die gleiche Reihe: Wie kann der Umgang mit Atomforschung und atomarer Technik sich wieder an einem menschlichen Maß messen, wenn die betreffenden Wissenschaftler schon längst die Verantwortung für ihre wissenschaftlichen Ergebnisse an andere abgetreten haben, die das Ausmaß der Auswirkungen nicht überblicken können? Die Reihe dieser Fragestellungen ließe sich noch weiter fortsetzen. Allen gemeinsam ist die Tatsache, daß eine Antwort auf diese Fragen auf einer rein quantitativen Ebene des mehr oder weniger an Forschung nicht gefunden werden kann, wenn nicht eine neue Qualität, die des menschlichen Maßes, in die Wissenschaft wieder eingeführt wird. Solange der Wissenschaftler sein eigenes menschliches Subjekt und das seines Gegenübers aus seinem methodischen Grundansatz eliminiert, wird die Überwindung dieses Dualismus zwischen technisch-wissenschaftlicher Entwicklung und menschlichem Wachstum und Reifen meines Erachtens nicht möglich sein.

Alle nachträglichen Versuche, Auswirkungen dieses Dualismus zu beseitigen, sind nur Symptombeseitigung und gehen nicht an die Wurzel des Übels. Meiner Meinung nach beinhaltet der wissenschaftliche Ansatz Erich Fromms die Möglichkeit einer Korrektur eines einseitigen Objektivismus, dessen Wesen Fromm als nekrophil kennzeichnet. Produktiv-vernünftiges Denken und somit auch produktiv-wissenschaftliches Denken bedeutet für Fromm ein Stehen im Spannungsfeld zwischen den Polen der Subjektivität und Objektivität. Der Wissenschaftler ist vom Gegenstand seiner Untersuchungen „betroffen, er reagiert darauf; er nimmt teil und antwortet“. Diese Worte klingen fast utopisch in den Ohren von jemand, der den modernen Wissenschaftsbetrieb kennengelernt hat. Aber sie machen auch Hoffnung; sie könnten eine Wiedereinführung des Menschlichen, des warmen Anteilnehmens, des menschlichen Gefühls überhaupt in die Wis-



senschaft unserer Industriegesellschaften bedeuten. Sie könnten einen Heilungsprozeß im schizoiden Charakter des modernen Wissenschaftlers bewirken – und der Wissenschaftler steht hier nur stellvertretend für die Mehrzahl unserer Zeitgenossen.

Denken und Fühlen könnten miteinander versöhnt werden. Mit der ganzen Person zu dem Gegenüber in Beziehung treten bedeutet Betroffensein, Anteilnehmen und Antworten. Betroffensein, Staunen ist bereits nach Sokrates Anfang jeder Philosophie und jedes wissenschaftlichen Denkens. Anteilnahme, Mitleid war wesentliches Motiv mittelalterlichen Denkens und Handelns.

Beides, Betroffensein und anteilnehmendes Reagieren, aufgreifend ergäbe sich auch für den modernen, aufgeklärten Wissenschaftler die Möglichkeit, die Verantwortung in die Wissenschaft als Element wieder einzuführen. Mit dem ganzen Wesen im wissenschaftlichen Prozeß auf das Gegenüber antworten bedeutet, das menschliche Maß als Kriterium der Verantwortung in die Wissenschaft neu zu integrieren. Der Wissenschaftler, der durch das Ergebnis seiner Forschung betroffen wird und lebendig darauf reagiert, wird weniger geneigt sein, Reflexionen über die Auswirkungen seines Handelns zu verdrängen als der Wissenschaftler, der sich als Subjekt und Mensch aus dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß draußen hält.

„Objektivität heißt nicht Gleichgültigkeit, sondern Achtung (vor dem Leben und der Eigenständigkeit der Außenwelt, Anmerkung des Verfassers).“⁸¹

Es bestehen hier Vergleichsmöglichkeiten zwischen dem charakterologisch-wissenschaftlichen Ansatz Fromms und dem anthropologischen Ansatz Viktor von Weizsäckers in der Medizin⁸².

5.3.4 Produktives Tätigsein

Am Ende des Kapitels will ich auf den dritten Aspekt des produktiven Lebensvollzuges kurz eingehen, das produktive Tätigsein. Es ist die produktive Orientierung im Assimilierungsprozeß. Im Akt produktiven Arbeitens transzendiert sich der Schaffende in seinem Werk; er wird eins mit ihm und der Welt. Das Werk weist über den Künstler hinaus. Es rührt die Welt an und geht eine Verbindung mit ihr ein. So ist der Mensch zwar nicht Schöpfer der Welt, aber doch Gestalter. Der Mensch muß seine schöpferischen Kräfte benutzen, um gestaltend tätig zu sein; er kann sich nicht passiv verhalten, ohne krank zu werden. Seine Kräfte müssen zum Ausdruck gelangen, die Fähigkeiten müssen entwickelt werden, wenn der Mensch lebendig bleiben will. Der Mensch muß sich auch in seinem Arbeitsprozeß zur Welt in Beziehung setzen. Gelingt es ihm nicht, was heute häufig bei ent-

fremdeter Industriearbeit der Fall ist, so verkümmert er in seinen Ausdrucksmöglichkeiten und wird krank. Auf die Folgen ungelebten Lebens und die Auswirkungen auf Destruktivität und Aggressionspotential habe ich bereits hingewiesen (vgl. Kap. 5.2.5).

Der produktive Gebrauch der menschlichen Kräfte ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Zu ihnen zählen

„Freiheit, wirtschaftliche Sicherheit und eine Gesellschaftsorganisation, in der Arbeit zum sinnvollen Ausdruck menschlicher Fähigkeiten wird...“⁸³

Sind diese Bedingungen gegeben, folgt der Mensch seiner natürlichen Neigung, produktiv zu sein. Wird der Mensch an seinem primären Streben, lebendig und kreativ zu sein, gehindert, resultieren Inaktivität oder Überaktivität. Da der Mensch nicht mit seinen Gefühlen und Bedürfnissen in Kontakt steht oder sie nicht adäquat ausdrücken kann, geht ihm das Maß seiner Aktivität verloren.

Beispiel für spontanes, lebendiges Tätigsein können spielende Kinder sein. Aber oft werden sie in diesem Drang zu spielen schon früh eingeeignet und müssen unter Zwang aktiv werden, um beispielsweise den Anforderungen eines Erziehungs- oder Schulsystems gerecht zu werden. Sie werden inaktiv, träge und „faul“. Ihre spontanen Lebensäußerungen werden eingeeignet; Arbeiten verliert seine Schöpferische und Lebendigkeit, es verliert den Reiz des Ausprobierens neuer Möglichkeiten. Arbeiten wird zur Plage des Menschen.

Es resultieren entweder „Faulheit“, Passivität, Trägheit oder aber Überaktivität, wilde Geschäftigkeit und Aktivismus.

Viele stürzen sich in Arbeit, weil sie die Langeweile und Einsamkeit ihrer Unproduktivität nicht aushalten könnten. Viele fliehen vor sich selbst in eine wilde Geschäftigkeit.

„Faulheit und zwanghafter Aktivismus sind nicht Gegensätze, sondern zwei Symptome, die auf Störungen der menschlichen Funktionen hinweisen...“

Zwanghafter Aktivismus ist nicht das Gegenteil von Faulheit, sondern deren Komplementärerscheinung, das Gegenteil von beiden ist Produktivität...“

Produktives Tätigsein drückt sich im rhythmischen Wechsel von Aktivität und Entspannung aus.“⁸⁴

5.4. Mischungen der verschiedenen Orientierungen

Ich habe bereits erwähnt, daß es sich bei der Beschreibung der produktiven und nicht-produktiven Charakter-Orientierungen um idealtypische Darstellungen handelt (vgl. Kap. 5.1). Es wird nicht die Charakterstruktur eines konkreten Individuums beschrieben. In Wirk-



lichkeit stellen die Charakterstrukturen konkreter Individuen immer Mischungen aus den idealtypischen Formen dar. Auf die Affinität bestimmter Charakter-Orientierungen im Sozialisationsprozeß zu entsprechenden im Assimilierungsprozeß habe ich bereits im laufenden Zusammenhang hingewiesen. Zusammenfassend seien hier nochmals mittels eines Schemas diese Affinitäten dargestellt.⁸⁵

Nicht produktive Orientierungen		
– rezeptive Orientierung (empfangen)	masochistische Orientierung (Treue)	Symbiose
– ausbeuterische Orientierung (nehmen)	sadistische Orientierung (Autorität)	
– hortende Orientierung (aufbewahren)	destruktive Orientierung (Selbstbehauptung)	Sich-Zurück-ziehen
– Marketing Orientierung (tauschen)	indifferente Orientierung (Fairneß)	
Produktive Orientierung		
Arbeiten	Liebe, vernunftgemäßes Denken	

Allerdings gibt es nicht nur Mischungen nicht-produktiver Orientierungen untereinander, sondern auch nicht-produktiver mit produktiven-Orientierungen. Ähnlich wie auf der genitalen Organisationsstufe der Libido bei Freud nicht alle oralen und analen Strebungen völlig verschwunden sind, sondern nur ihre Vormachtstellung gegenüber den genitalen Strebungen aufgegeben haben, so zeichnet sich die produktive Orientierung durch ein Überwiegen produktiver Anteile gegenüber den nicht-produktiven aus.

In der Wirklichkeit gibt es eine Vielzahl von Mischungsmöglichkeiten, deren Bandbreite man sich als Kontinuum zwischen den beiden Polen der rein produktiven und rein nicht-produktiven Orientierung vorstellen kann. Beide Extrempunkte kommen in der Wirklichkeit nicht vor. Im konkreten Individuum bestimmt das jeweilige Mi-

schungsverhältnis der produktiven und nicht-produktiven Anteile die besondere Qualität der konkreten Charakterstruktur. Über die grundsätzliche Ausrichtung des Charakters entscheidet die dominierende Orientierung. Sind z.B. nicht-produktive Charakteranteile mit einem hohen Maß an Produktivität vermischt, so verlieren die nicht-produktiven Merkmale ihre eindeutig negative Gewichtung. Sie werden zu Merkmalen, die im Alltag zu einem sinnvollen Handeln notwendig sind.

„Um überhaupt leben zu können, muß jeder von anderen Menschen auch etwas empfangen können, nehmen können, aufbewahren und tauschen können. Auch muß er einer Autorität folgen, andere leiten, Alleinsein und sich behaupten können.“⁸⁶

Erst wenn die nicht-produktiven Anteile vorherrschend sind und mit wenig Produktivität verbunden sind, nehmen sie eine negative und sogar gefährliche Bedeutung an.

„Jede der nicht-produktiven Orientierungen hat demnach einen positiven und einen negativen Aspekt, entsprechend dem Grad der Produktivität innerhalb der gesamten Charakterstruktur.“⁸⁷

Je geringer das Maß an Produktivität, umso gefährlicher und kranker die Charakterstruktur. In einem von Fromm übernommenen Schema soll dies verdeutlicht werden.⁸⁸

Rezeptive Orientierung (Empfangen)	
POSITIVER ASPEKT	NEGATIVER ASPEKT
annahmefähig	passiv, ohne Initiative
empänglich	ohne eigene Meinung, charakterlos
hingegen	unterwürfig
bescheiden	selbstverachtend
charmant, liebenswürdig	parasitär
anpassungsfähig	prinzipienlos
sozial angepaßt	servil, ohne Selbstvertrauen
idealistisch	wirklichkeitsfremd
empfindsam	erbärmlich
höflich	rückratlos



optimistisch	von Wunschvorstellungen bestimmtes Denken
vertrauensvoll	leichtgläubig
liebepoll	sentimental
Ausbeuterische Orientierung (Nehmen)	
POSITIVER ASPEKT	NEGATIVER ASPEKT
aktiv	ausbeuterisch
initiativ	aggressiv
selbstbehauptend	egozentrisch
impulsiv	unbesonnen
selbstsicher	arrogant
gewinnend	verführerisch
Hortende Orientierung (Aufbewahren)	
POSITIVER ASPEKT	NEGATIVER ASPEKT
praktisch	phantasielos
ökonomisch denkend	geizig
besonnen	mißtrauisch
reserviert	kalt
geduldig	lethargisch
vorsichtig	ängstlich
standhaft, zäh	eigensinnig
gelassen	träge
gefaßt	schwerfällig
ordentlich	pedantisch
methodisch	zwanghaft
treu	vereinnahmend

Marketing Orientierung (Tauschen)	
POSITIVER ASPEKT	NEGATIVER ASPEKT
zielbewußt	opportunistisch
wandlungsfähig	unbeständig
jugendlich	kindisch
zuversichtlich	zukunfts- und vergangenheitslos
aufgeschlossen	grundatzlos, ohne Gefühl für Werte
gesellig	zum Alleinsein unfähig
experimentierend	ziellos
undogmatisch	relativistisch
tüchtig	geschäftig
wißbegierig	neugierig
intelligent	intellektualistisch
anpassungsfähig	wahllos
tolerant	gleichgültig
witzig	töricht
großzügig	verschwenderisch

Zusammenfassend ergibt sich dann⁸⁹:

1. Die nicht-produktiven Orientierungen mischen sich entsprechend der Stärke jeder einzelnen Orientierung auf verschiedene Weise.
2. Jede Qualität ändert sich entsprechend dem Grade der gegebenen Produktivität.
3. Die verschiedenen Orientierungen können sich im materiellen, emotionalen oder intellektuellen Bereich des Tätigseins jeweils verschieden auswirken.

Berücksichtigt man außerdem die verschiedenen Temperamente und Begabungen, so ist leicht ersichtlich, daß die Konfiguration dieser Grundelemente unzählige Variationsmöglichkeiten der Persönlichkeit zuläßt.



6. Die Liebe zum Toten und die Liebe zum Lebendigen

6.1. Der Begriff „Syndrom“ bei Fromm

Wie im vorangegangenen Kapitel ausgeführt wurde, ist jede Charakterstruktur eines konkreten Individuums als Legierung verschiedener Charakter-Orientierungen zu verstehen, wobei die dominierenden Charakter-Orientierungen die Grundrichtung der Charakterstruktur bestimmen. Fromm konstatiert zwei Grundrichtungen: die eine, die ein Optimum an menschlicher Reifung und Entfaltung ermöglicht, die andere, die menschliches Wachstum vereitelt. Die erstere ist die primäre Ausrichtung der menschlichen Energie; Fromm faßt alle Orientierungen, die für diese Ausrichtung Grundlage sind, zu dem von ihm sogenannten „Wachstumssyndrom“ zusammen. Kommt diese primäre Ausrichtung der Lebensenergie nicht zur Entfaltung, kehrt sich die Richtung um; es resultiert das „Verfallssyndrom“ als die entgegengesetzte Grundrichtung. Fromm faßt darin alle nicht-produktiven Orientierungen zusammen. Fromm hat Wachstums- und Verfallssyndrom vor allem für die produktiven und nicht-produktiven Orientierungen im Sozialisationsprozeß formuliert. Es bestehen allerdings auch Beziehungen zu den entsprechenden Orientierungen im Assimilierungsprozeß. Die Orientierungen, die Wachstums- und Verfallssyndrom konstituieren, sind Liebe und Vernunft gegenüber Narzißmus, Symbiose und Nekrophilie.

6.2. Das Verfallssyndrom

Das Verfallssyndrom stellt eine Legierung spezifischer Art der drei Orientierungen Nekrophilie, Narzißmus und inzestuöser Symbiose dar. Alle drei Orientierungen hängen eng miteinander zusammen. Nekrophilie bedeutet (vgl. Kap. 5.2.9) das Angezogenwerden von allem Unlebendigen, Toten, Mechanischen und Anorganischen. Sie ist das Streben nach Einheit mit der unbelebten Natur, nach Rückkehr in den präexistentiellen Zustand. Dieses Streben nach Vereinigung mit der anorganischen, unbelebten Materie ist eng verwandt mit dem Wunsch, in den Mutterschoß zurückzukehren, in übertragenem Sinn in den Schoß der Mutter Erde. Dies ist Kennzeichen der inzestuösen Symbiose (vgl. Kap. 5.2.3). Inzestuöse Symbiose bedeutet, in den Bindungen an Volk und Rasse, Blut und Boden, Staat und Kirche, Religion und Nation gefangen zu bleiben. Sie beinhaltet den Versuch, der Verantwortung für die eigene Existenz und Freiheit zu entfliehen und



bedingungslose Liebe, Schutz, Bewunderung und Sicherheit von der Mutter oder ihren Surrogaten zu empfangen. Der Versuch, in das „Paradies“ zurückzukehren, wird mit dem Preis der Aufgabe menschlicher Freiheit erkauft.

„Sie (die Beziehung zur Mutter, Anmerkung des Verfassers) ist deshalb so intensiv, weil sie eine der grundlegenden Reaktionen des Menschen auf seine existentielle Situation ist: auf den Wunsch, in das ‚Paradies‘ zurückzukehren, wo sich die existentiellen Dichotomien noch nicht entwickelt hatten – wo der Mensch ohne Bewußtsein seiner selbst, ohne zu arbeiten, ohne zu leiden, in Harmonie mit der Natur, mit sich selbst und mit seinem Partner leben kann.“¹

Die symbiotische, inzestuöse Fixierung an die Mutter, die Fromm entsprechend seinem anthropologischen Kontext nicht als reine Fixierung einer sexuellen Libido ansieht, ist eine Erscheinung, die dann auftritt, wenn eine liebende, warme und gefühlsmäßige, affektive Bindung an die Mutter vereitelt wurde. Nur derjenige, der affektive, wärmende und nährenden Zuwendung der Mutter nicht erfahren konnte, bleibt an ein idealisiertes „Phantombild“ der Mutter neurotisch fixiert.

„Sie (die Mutter, Anmerkung des Verfassers) ist ein Symbol der Erde, der Heimat, des Blutes, der Rasse, der Nation, des Urgrundes, aus dem das Leben entspringt und zu dem es zurückkehrt. Aber sie ist auch das Symbol von Chaos und Tod, sie ist nicht die lebensspendende, sondern die todbringende Mutter; ihre Umarmung ist der Tod, ihr Schoß ist das Grab.“²

In diesem Bild wird die enge Verwandtschaft von Nekrophilie und inzestuöser, symbiotischer Fixierung an Muttersymbole eindrucksvoll verdeutlicht.

Eine ebenso enge Beziehung besteht zwischen inzestuöser Symbiose und Narzißmus (vgl. Kap. 5.2.8). Der symbiotisch Fixierte bezieht sein gesamtes Selbstbewußtsein und seine Identität aus der engen Bindung an sein Objekt. Alles, was ihm fremd ist und was nicht ebenfalls mit seinem Objekt in enger Beziehung steht, muß er als Bedrohung erleben, es abwehren oder für nichtig erklären. Er kann sich nicht auf die Beziehung zu fremden Objekten einlassen, er bleibt in sich gefangen.

Alles, was mit der eigenen Person oder dem verherrlichten Objekt in Verbindung steht, ist gut, alles andere ist schlecht und verabscheuenswürdig. Besonders deutlich wird dies in Formen des Gruppennarzißmus. Das eigene Volk, die eigene Nation, die eigene Rasse sind die besten; alle anderen sind minderwertig und schlecht. Die eigene Religion besitzt die allein-seligmachende Wahrheit, alle anderen sind

Irrlehren. „Deutschland, Deutschland über alles“, lautet der bekannte Wahlspruch eines Gruppennarzißmus, dessen Gefährlichkeit und Destruktivität die Geschichte gezeigt hat. Im Nationalsozialismus kommt auch die enge Verwandtschaft von Narzißmus und Symbiose in der Verbindung von Herrenmenschentum und Blut- und Boden-Ideologie deutlich zum Ausdruck.

Der Totenkopfring der SS-Elitemannschaften steht paradigmatisch für die nekrophile Grundhaltung, die in der Verwirklichung verheerende Auswirkung hatte.

Fromm stellt fest, daß Narzißmus, inzestuöse Symbiose und Nekrophilie durchaus auch als drei voneinander getrennte Erscheinungen auftreten können, wenn sie weniger stark ausgeprägt sind. Sie stehen dann nicht in so hohem Maß dem Lebensprozeß entgegen.

In höherem Ausprägungsgrad neigen sie allerdings dazu zu konvergieren und sind in ganz archaischen Formen nicht mehr voneinander zu trennen. Sie machen dann den Symptomenkomplex aus, den Fromm als Verfallssyndrom bezeichnet.

„Wenn extreme Formen von Nekrophilie, Narzißmus und inzestuöser Symbiose sich miteinander verquicken, können wir von einem Syndrom sprechen, daß ich als ‚Verfallssyndrom‘ bezeichnen möchte. Wer unter diesem Syndrom leidet, ist in der Tat böse, begeht er doch Verrat an Leben und Wachstum, um sich dem Tod und der Verkrüppelung zu weihen.“³

Menschen, die am Verfallssyndrom leiden, lassen sich begeistern durch Krieg und alle Formen der Zerstörung. Ihre Begeisterung wirkt ansteckend auf alle, die ähnliche Neigungen in ihrer Charakterstruktur tragen. Die Zahl derer, die an einem manifesten Verfallssyndrom leiden, das expressiv deutlich ist, ist nach Fromms Meinung gering. Die Zahl derer allerdings, die an latenten Formen leiden, die nur unter entsprechend förderlichen Gesellschaftsbedingungen zum Ausdruck kommen, schätzt er als wesentlich höher ein. Eine genetische Disposition zur Nekrophilie will Fromm nicht ausschließen, ohne eine wissenschaftliche Begründung hierfür zu geben.

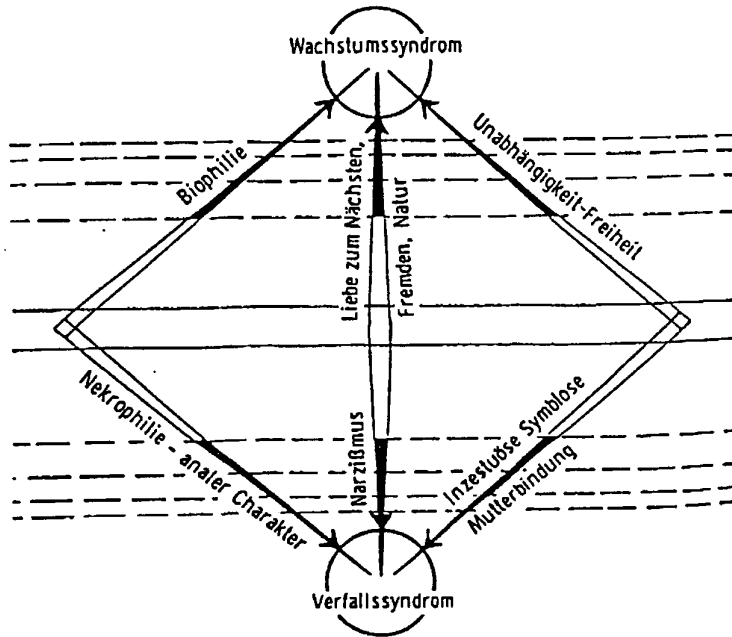
6.3. Das Wachstumssyndrom

Die dem Verfallssyndrom gegenteilige Ausrichtung der Charakterorientierungen ist das Wachstumssyndrom. Es setzt sich aus den zu Narzißmus, Nekrophilie und inzestuöser Symbiose entgegengesetzten Grundorientierungen zusammen: Liebe (reife Objektbeziehung), Biophilie und Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit (Autonomie). Diese drei Orientierungen stehen in ähnlich engem Zusammen-



hang wie die drei erstgenannten. In gering ausgeprägtem Maß können sie getrennt voneinander auftreten; in stärkerem Ausmaß besitzen sie die Tendenz zur Konvergenz und sind in hochentwickelten Formen nicht mehr voneinander zu trennen. Die dem Lebensprozeß innewohnende Tendenz, sich zu erhalten, zu wachsen und zu reifen, kommt in optimaler Form zur Entfaltung. Nekrophile Tendenzen sind so gut wie völlig verschwunden, denn Nekrophilie und Biophilie schließen sich in den hochentwickelten Formen gegenseitig aus.

So wie der rein nekrophile Mensch, der für Fromm geisteskrank ist, eine äußerste Seltenheit ist, ist es auch äußerst schwierig, einen rein biophilen Menschen anzutreffen. Einen Menschen, der das Wachstumssyndrom in seiner höchsten Form in sich trägt, qualifiziert Fromm als Heiligen. Bei den meisten Menschen liegen Zwischenstadien der Entwicklung vor. In einem Schema verdeutlicht Fromm die Korrelation der Charakterorientierungen, die Wachstums- und Verfallssyndrom konstituieren. Das Ausmaß an Progression und Regression innerhalb der Charakterorientierungen korreliert mit dem Ausprägungsgrad des Wachstums- bzw. Verfallssyndroms⁴:



Fromm formuliert:

„Im Gegensatz zu Freuds Theorie über den 'Todestrieb' schließe ich mich der Ansicht vieler Biologen und Philosophen an, daß es eine einer jeglichen lebendigen Substanz innewohnende Eigenschaft ist, zu leben und sich am Leben zu erhalten.“⁵

Aber den Willen und die Liebe zum Leben mit dem Selbsterhaltungstrieb gleichzusetzen, wäre zu wenig. Biophilie geht darüber hinaus und beinhaltet auch jegliches Streben nach Wachstum und Integration auf allen menschlichen Ebenen des Lebensvollzuges in Denken, Fühlen und Handeln.

„Die lebende Substanz hat die Tendenz zur Integration und Vereinigung: sie tendiert dazu, sich mit andersartigen und gegensätzlichen Wesenheiten zu vereinigen und einer Struktur gemäß zu wachsen. Vereinigung und integriertes Wachstum sind für alle Lebensprozesse charakteristisch, und dies trifft nicht nur für die Zellen zu, sondern auch für das Fühlen und Denken.“⁶

Dieser Satz bildet eine der Grundlagen Frommschen Humanismus'. In ihm ist der Optimismus begründet, daß der Mensch die Fähigkeit zum Guten in sich trägt, daß er Liebe und Vernunft entwickeln kann, wenn er den „Nährboden“ seiner anthropologischen Anlagen entsprechend bebaut und fördert. Fromm findet seine Gedanken in der Mystik Meister Eckeharts wieder. Eine Textstelle bei Meister Eckehart, die diesen Gedanken belegt, die Fromm aber nicht zitiert, lautet:

„Keine vernunftbegabte Seele ist ohne Gott; der Same Gottes ist in uns. Hätte er einen guten, weisen und fleißigen Ackerer, so würde er um so besser gedeihen und wüchse auf zu Gott, dessen Same er ist, und die Frucht würde gleich der Natur Gottes. Birnbaums Same erwächst zum Birnbaum, Nußbaums Same zum Nußbaum, Same Gottes zu Gott (vgl. I Joh. 3,9). Ist's aber so, daß der gute Same einen törichten und bösen Ackerer hat, so wächst Unkraut und bedeckt und verdrängt den guten Samen, so daß er nicht ans Licht kommt noch auswachsen kann. Doch spricht Origenes, ein großer Meister: Da Gott selbst diesen Samen eingesät und eingedrückt und eingeboren hat, so kann er wohl bedeckt und verborgen und doch niemals vertilgt, noch in sich ausgelöscht werden; er glüht und glänzt, leuchtet und brennt und neigt sich ohne Unterlaß zu Gott hin.“⁷

Das Wachstumssyndrom kommt in vielen Einzelaspekten zum Ausdruck, z.B. in der Fähigkeit, lebendig zu reagieren, zu staunen, in der Fähigkeit, sich für Neues und Schöpferisches begeistern zu lassen, in grundsätzlicher Ablehnung von Gewalt, in liebender Fürsorge und Verantwortung für Natur und alle lebendigen Wesen. Entsprechend seiner späteren Ausgestaltung des Wachstums- und Verfallssyndroms



in den Seins-Modi von „Haben oder Sein“ formuliert Fromm: „Er (der biophile Mensch, Anmerkung des Verfassers) will mehr sein, statt mehr zu haben“⁸ (vgl. Kap. 6.4).

Der am Sein orientierte Mensch hat seinen Narzißmus überwunden, er ist fähig zu allumfassender menschlicher Liebe; er ist frei von neurotisch-inzestuöser Fixierung an Sippe, Klan, Volk und Religion; er kann auch das Fremde lieben. Er ist autonom. Da er nicht unter dem Einfluß einer fremden Macht außerhalb seiner Selbst steht, kann er sich in allen seinen Seinsmöglichkeiten akzeptieren und liebend annehmen. Dies ist die Grundlage dafür, auch andere in ihrem Sein voll akzeptieren und lieben zu können. Der am Sein orientierte Mensch ist nicht dazu verdammt, immer wieder andere und sich selbst auf dem Altar seiner Götzenverehrung als Opfer darzubringen. Er weigert sich, im Namen von Volk, Rasse oder Religion zum Vorkämpfer narzißtischer Gruppeninteressen zu werden. Menschliche Solidarität und Achtung der Andersartigkeit des Fremden tragen ihn in seinem Selbstwertgefühl als Mensch.

6.4. Fromm's „biophile Ethik“

Ein Kennzeichen der Liebe zum Leben ist die „biophile Ethik“. „Gut ist alles, was dem Leben dient, böse ist alles, was dem Tod dient“.⁹ Ethisch-moralisches Handeln geschieht in diesem Sinne nicht unter dem Druck moralischer Prinzipien oder einer heteronomen Autorität. Die Stimme des „humanistischen Gewissens“, wie Fromm es nennt, ist nicht gleichzusetzen mit den Verboten eines strengen Über-Ichs. Die biophile Ethik ist autonom. Sie erwächst dem spontanen Gefühl der Liebe zum Leben; sie ist Ausdruck der Lebenskraft und Freude. Ein Mensch, der von der Begeisterung für das Leben beseelt ist, der seine eigene Lebendigkeit und Kraft in sich spürt und der diese Kraft auszudrücken gelernt hat, wird sich wehren gegen Versuche, ihn in seinen Lebensmöglichkeiten einzuschränken. Er wird sich dagegen wehren, seelisch verkrüppelt zu werden. Dies wird er tun, weil sein eigenes Inneres ihn dazu treibt, die eigenen Persönlichkeitsrechte und die eigene Integrität zu verteidigen. „Sei dir selber treu“, lautet ein Handlungsmotiv dieser Ethik. Fromm nennt die Stimme des humanistischen Gewissens auch „die Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst.“¹⁰ Sünde in diesem Sinn bedeutet Entfremdung vom eigenen Lebensprozeß, bedeutet Verlust an Lebendigkeit und Spontaneität. Sie ist gleichbedeutend mit Depression, Langeweile und pessimistisch-resignativer Lebenshaltung. Freude ist in diesem Sinne Tugend, da sie anzeigt, inwieweit jemand in der Kunst des

Lebens erfolgreich war. Freude ist spontaner Ausdruck gelungenen Lebens. Verantwortung bedeutet lebendiges Reagieren und Antworten auf alles, was uns unbedingt und existentiell angeht. Die Nähe der Formulierung zu Paul Tillichs Definition von Religion als das, was uns unbedingt angeht, zeigt Verbindungslinien der Grundhaltung beider Denker¹¹. Umkehr, Buße und Erlösung bedeuten in einer biophilen Ethik erneute Hinwendung zum Lebensprozeß, bedeuten ein höheres Maß an Selbstfindung und Selbstintegration, Hinwendung zu den Quellen des Lebens. Sie geschieht nicht unter Zwang, sondern sie ist vergleichbar mit dem Auffinden und Angezogenwerden durch einen Wasserbrunnen innerhalb einer wüstenhaften Landschaft. Ich möchte ein Bild Meister Eckeharts anführen, der in seiner religiösen Sprache formuliert:

„Gottes Bild, Gottes Sohn, sei in der Seele Grund wie ein lebendiger Brunnen. Wenn aber jemand Erde, das ist irdisches Begehren, darauf wirft, so hindert und verdeckt es ihn, so daß man nichts von ihm erkennt oder gewahr wird, gleichviel bleibt er in sich selbst lebendig, und wenn man die Erde, die von außen oben darauf geworfen ist, wegnimmt, so kommt er wieder zum Vorschein und wird man ihn gewahr“.¹²

Ein letzter Aspekt der biophilen Ethik erscheint mir wichtig. Es geht um die Frage, ob Autonomie und Gehorsam unvereinbare Gegensätze sind oder ob sie auch miteinander vereinbar sein können. Das Wort „Gehorsam“ ist im Deutschen doppeldeutig. Es können zwei unterschiedliche Haltungen damit ausgedrückt werden: Voraussetzung dafür, daß der Mensch die Stimme seines Gewissens hört, ist ein besonderes Maß an Sensibilität für sie. Diese Stimme, die Ausdruck eines gelingenden Lebensprozesses ist, ist nicht immer gleichlaut zu hören. Sie verlangt ein besonderes Maß an „Gehorsam“, im eigentlichen Wortsinn ein Hinhören auf die Stimme unseres Inneren. Die Stimme des Gewissens ist Ausdruck unseres gesamten Lebensprozesses und der Art des Lebensvollzuges. Lebt der Mensch spontan, lebendig und in Kontakt mit seinen inneren Lebensenergien, so ist die Stimme der liebenden Fürsorge für uns selbst laut und stark zu hören. Sie protestiert heftig, wenn vitale Lebensinteressen verletzt oder eingeschränkt werden. Ein solcher Mensch ist wach und sensibel. Alle Lebensenergie, die frei zum Ausdruck kommen kann, wehrt sich dagegen, unterdrückt zu werden. Gehorsam im Kontext der biophilen Ethik bedeutet ein Hinhören auf den eigenen Lebensprozeß, ein spüren der eigenen Bedürfnisse, Ängste, Wünsche und Gefühle. Er bedeutet ein Achten auf die feinen Veränderungen und Schwingungen der Persönlichkeit. Die Fähigkeit des Hinhörens geht mit dem Prozeß der Selbstwerdung Hand in Hand. Bewußtwerdung, Selbsterkennen,



Selbstbewußtsein, Autonomie stehen in engem Zusammenhang mit der Fähigkeit, auf die Stimme des „humanistischen Gewissens“ zu hören.

Je unproduktiver allerdings ein Mensch lebt, je weniger er im Kontakt mit seinen Lebensenergien steht, umso schwerer fällt es ihm, diese Stimme zu vernehmen. Wenn sein Gehorsam darin besteht, die Befehle außer ihm liegender Mächte zu befolgen, so wird er die Stimme in seinem Inneren nicht hören können. Sie wird undeutlich und von den externen Anforderungen übertönt. Dieser Mensch gerät immer mehr in eine Selbstentfremdung, da er nicht gelernt hat, seiner inneren Stimme zuzuhören und zu folgen. Das Korrektiv, das zum Schutze der Integrität Warnsignale absendet, wird nicht deutlich vernommen. Der Mensch gerät in die große Gefahr, daß zerstörerische, desintegrierende Auflösungstendenzen weiteren Fortgang nehmen. Er gerät in die widersprüchliche Situation, daß er die Stimme seines Gewissens am wenigsten wahrnimmt, wenn er ihrer am meisten bedarf.

Eine Textstelle im Neuen Testament scheint mir auf dieses Paradoxon der menschlichen Existenz hinzuweisen. Jesus redet in Kapitel 8 des Lukasevangeliums in Gleichnissen vom Wort Gottes und der Erkenntnis Gottes. Er redet davon, daß das Licht und die Erkenntnis Gottes deutlich zum Ausdruck gebracht werden müssen. Und am Ende des Zusammenhangs läßt Lukas ihn den schwer verständlichen und paradox-klingenden Satz formulieren (Luk 8, 18):

„Gebt also acht, wie ihr hört! Denn wer hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch das, was er zu haben meint, weggenommen werden.“

Bezieht man diese Aussage auf die Erkenntnis Gottes, die mit dem Wachwerden der Stimme des Gewissens einhergeht, so scheint diese Textstelle sinnvoll auf den oben beschriebenen Zusammenhang von Gehorsam, ethischer Verantwortung und der Stimme des Gewissens hinzuweisen. Jesus mahnt seine Zuhörer, wach zu sein und ihre Sensibilität dem Wort und der Stimme Gottes gegenüber zu schärfen.

6.5. Beziehung von Freuds Lebens- und Todestrieb zu Wachstums- und Verfallssyndrom

Die Theorie Freuds, daß der menschliche Lebensprozeß vom Dualismus zweier entgegengesetzter, gleichwertiger Triebe, dem Todes- und dem Lebenstrieb bestimmt wird, regte Fromm zur Formulierung des Wachstums- und Verfallssyndroms an. Er glaubte, Ähnlichkeiten in

den Erscheinungsformen von Eros und Thanatos und den von Biophilie und Nekrophilie finden zu können.

Freud wurde vor allem durch persönliche Erfahrungen von Grausamkeit und Zerstörung im Ersten Weltkrieg dazu veranlaßt, die Existenz eines Todestriebes zu postulieren, der dem Lebenstrieb gleichrangig gegenübersteht. Beide entstammen nach Freud der gleichen Wurzel menschlicher Lebenssubstanz und sind im Wesen des Menschen als anthropologische Grundelemente verankert. Der Lebensprozeß entwickelt sich aus dem Widerstreit beider Triebe. Freud glaubt, in allen menschlichen Phänomenen diese Verquickung von Eros und Thanatos feststellen zu können. Vor allem masochistisch- und sadistisch-perverse Handlungen scheinen ihm die enge Vermischung sexuell-erotischer Impulse mit destruktiv-zerstörerischen zu beweisen; Freud spricht von „Triebmischung“. Unterschiede gibt es für Freud nur in der Richtung der „Destrudo“, der Zerstörungsenergie. Einmal richtet sie sich nach außen gegen andere, ein anderes Mal nach innen gegen die eigene Person. Dies erklärt den Unterschied zwischen Sadismus und Masochismus. Gemeinsam ist ihnen der Dualismus von Lebens- und Todestrieb. Alle Lebensprozesse sind nach Freud durch diesen Dualismus gekennzeichnet. Beide Triebe ringen gleichsam um den Sieg auf dem „Kampfplatz des Lebens“.

Fromm akzeptiert zwar die grundsätzliche Alternative in der Ausrichtung der Lebensenergie, die Freud beschreibt. Aber er ist nicht davon überzeugt, daß es sich bei Lebens- und Todestrieb um zwei Triebe handelt, die sich gleichrangig gegenüberstehen und die zwei voneinander getrennten Triebreservoirs entspringen. Abgesehen vom unterschiedlichen Energieverständnis Fromms ist für ihn, wie bereits mehrmals betont, das Streben nach Lebenserhalt, Wachstum und Reifen die primäre Ausrichtung der menschlichen Lebensenergie (vgl. Kap. 6.2). Fromm versteht sadistische und nekrophile Destruktivität als pathologische Phänomene, die nicht bei allen Menschen in gleichem Maße ausgeprägt sind. Unterschiede im Ausprägungsgrad sind für Fromm nicht allein dadurch zu erklären, daß die Destrudo einmal nach innen und einmal nach außen gerichtet ist. Während nach der Freudschen Theorie das Triebreservoir der Destrudo immer gleich groß bleibt, steht für Fromm die Menge des Zerstörungspotentials in enger Korrelation zu dem Ausmaß an vereitelten Lebensmöglichkeiten. In dem Maße, wie es dem Menschen nicht gelingt, seine Daseinsangst zu überwinden und eine Antwort auf seine existentiellen Dichotomien zu finden, steigt das Ausmaß an destruktiver Energie.

„Der Widerspruch zwischen Eros und Destruktion, zwischen der Affinität zum Lebendigen und der Affinität zum Toten ist in der Tat der grund-



gende Widerspruch im Menschen. Es handelt sich dabei jedoch nicht um die Dualität von zwei biologisch inhärenten Trieben, die relativ konstant sind und immerzu miteinander kämpfen, bis schließlich der Todestrieb siegt, sondern es handelt sich um die Dualität zwischen der primären und grundlegenden Tendenz alles Lebendigen: am Leben festzuhalten, und ihrem Gegensatz, der in Erscheinung tritt, wenn der Mensch dieses Ziel verfehlt. Nach dieser Auffassung ist der 'Todestrieb' ein bösartiges Phänomen, das in dem Maße wächst und die Oberhand gewinnt als 'Eros' sich nicht entfaltet. Der 'Todestrieb' gehört in die Psychopathologie und ist nicht – wie Freud annahm – Bestandteil der normalen Biologie. Demnach repräsentiert der Lebenstrieb die primäre Potentialität im Menschen; der Todestrieb stellt eine sekundäre Potentialität dar. Die primäre Potentialität entwickelt sich, wenn die entsprechenden Lebensbedingungen vorhanden sind. Sind die richtigen Voraussetzungen nicht vorhanden, dann tauchen nekrophile Tendenzen im Menschen auf und gewinnen die Herrschaft über ihn."¹³

Während Eros und Thanatos nach Freud primär in der menschlichen Natur verankert und in ihrer Existenz unabhängig von Außenfaktoren sind, sind diese aber in Fromms Augen für die Entwicklung von Biophilie und Nekrophilie entscheidend mitverantwortlich. Die Frage, welchen Außenfaktoren dabei Bedeutung zukommt, will er noch nicht abschließend und ausführlich beantworten. Umfangreichere Untersuchungen wären zur Bestätigung von Nöten. Da die Theorie von Biophilie und Nekrophilie noch zu wenig erforscht ist, liegen sie noch nicht in ausreichendem Maß vor. Fromm versucht eine vorläufige Klärung dieser Frage: Der Lebensatmosphäre in den frühen Kindheitsjahren mißt Fromm bei der Entstehung von Nekrophilie und Biophilie große Bedeutung bei. Ein warmer, liebevoller Kontakt mit anderen Menschen ist vor allem in dieser Zeit für Reifung und Wachstum sehr wichtig. Die Liebe zum Leben geben die Eltern weniger durch Ermahnen und Maßregeln an die Kinder weiter als vielmehr durch liebende Annahme und Akzeptieren der kindlichen Existenz. Freiraum, Gefühle und Gedanken spontan und ohne Angst vor Strafe äußern zu können, ist unabdingbar für das Heranreifen zu voller Autonomie. Spielerisches Umgehen mit der Wirklichkeit, phantasievolles Ausprobieren gehören ebenfalls dazu. Es muß die Möglichkeit gegeben sein, mit andern in warmen, liebevollen und gefühlsmäßigen Kontakt treten zu können. Eltern müssen ihren Kindern durch lebendiges Beispiel die „Kunst des Lebens“ weitergeben, nicht so sehr durch Predigen und Ermahnen. Streit muß in offenem Dialog auszutragen sein.

Gegenteilige Voraussetzungen führen nach Fromm zum Heranwachsen nekrophiler Tendenzen. Vor allem Mangel an Anregung,

Angst und eine durch strenge Ordnungsprinzipien bestimmte Erziehung, die die Eigengesetzlichkeit kindlicher Existenz mit Füßen tritt, vereiteln das Heranwachsen zu Menschenliebe, Freude und Glück. „Kinderwille ist Dreck“ lautet ein Erziehungs-Wahlspruch, der auch heute noch sehr häufig zu hören ist. Er verdeutlicht meiner Meinung nach drastisch und eindrucksvoll die zynische und lebensverachtende Haltung vieler, auch heutiger sog. „moderner“ Eltern und Erzieher ihren Kindern gegenüber. Das Ausmaß destruktiver Tendenzen in unserem Erziehungssystem scheint mir Alice Miller in dem Buch „Am Anfang war Erziehung“ eindrucksvoll beschrieben zu haben. Alice Miller bestätigt die Aussagen, die Fromm hypothetisch formuliert, ohne sich in diesem Buch ausdrücklich auf Fromm zu beziehen¹⁴.

Eine liebevolle, warme Atmosphäre in den ersten Lebensjahren ist zwar die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung der Biophilie. Ihr Same wird sozusagen gepflanzt. Aber zum Aufkeimen und Gedeihen reicht sie allein nicht aus. Auch das weitere sozio-ökonomische Umfeld, die Gesellschaft, muß derart strukturiert sein, daß menschliche Potentialitäten zur Entfaltung kommen können. Sind die Wachstumsbedingungen der Gesellschaft nicht ausreichend, verdorrt der Keim der Biophilie wieder. Zu den gesellschaftlichen Wachstumsbedingungen zählt Fromm erstens die Voraussetzung, daß die materiellen Grundlagen eines menschenwürdigen Lebens gesichert sind. Wenn alle menschliche Lebensenergie im Kampf gegen die Natur oder im Kampf um das Existenzminimum verzehrt wird, bleibt keine Energie für die Entfaltung anderer Potentialitäten übrig. Der Mensch bleibt in seiner Entwicklung auf einer unteren Stufe stehen. Zweitens darf niemand als Mittel zum Zweck für andere ausgenutzt werden. Menschliche Integrität und Unantastbarkeit muß gesellschaftlich garantiert sein. Gerechtigkeit bedeutet für Fromm in diesem Sinne, daß jeder das gleiche Recht auf Unabhängigkeit und Entfaltung seiner Lebensmöglichkeiten hat. Niemand darf zum Zweck einer Macht außerhalb seiner selbst werden.

Und zum letzten muß in einer Gesellschaft, in der die Biophilie gedeihen soll, menschliche Freiheit garantiert sein. Freiheit in diesem Sinn beschränkt sich für Fromm nicht nur auf Freiheit von politischen Fesseln, sondern impliziert vor allem die Freiheit zu produktivem und schöpferischem Tätigsein. Der Mensch muß seine Arbeit und sein Schaffen als freien und spontanen Ausdruck seines Lebensprozesses erleben können. Freiheit heißt in diesem Sinn für Fromm, „daß jeder-mann die Möglichkeit hat, ein aktives und verantwortungsbewußtes Mitglied der Gesellschaft zu sein“¹⁵.

6.6. Ausblick auf Fromms humanistische Ethik und die Lehre von „Haben und Sein“

Zu einem späteren Zeitpunkt (1976a) hat Erich Fromm die Lehre von Wachstums- und Verfallssyndrom weiter ausformuliert und hat dabei „Haben“ und „Sein“ als zwei grundlegende und alternativ ausgerichtete Weisen menschlicher Existenz beschrieben. Die „Lebensmodi“ von „Haben“ oder „Sein“ bezeichnen keine grundsätzlich anderen Ausrichtungen des Lebens, wie sie mit den Begriffen Wachstums- und Verfallssyndrom, Biophilie und Nekrophilie beschrieben wurden. Haben und Sein sind keine Charakter-Orientierungen, sondern zwei grundsätzliche Weisen, nach denen jedes menschliche Verhalten, jedes menschliche Verhältnis zu sich, der Welt und anderen qualifiziert werden kann. Die Unterscheidung menschlicher Existenz in die Modi „Haben“ und „Sein“ ist also noch umfassender als die Unterteilung nach den Kriterien von Biophilie und Nekrophilie, Wachstums- und Verfallssyndrom. Sie setzt die Unterscheidung nach letztgenannten Kategorien in gleicher Richtung fort. Die charakterologischen Unterscheidungsmerkmale dienen der Untersuchung von „Haben“ und „Sein“ als Grundlage. Auf eine detaillierte Beschreibung dieser Zusammenhänge muß ich hier verzichten. Eine umfassende Auseinandersetzung mit Fromms Religions- und Ethikverständnis sowie seiner Gesellschaftskritik wäre dazu notwendig.

Auf einen weiteren wichtigen Aspekt Frommscher Anthropologie und Charakterologie möchte ich abschließend ebenfalls nur hinweisen, nämlich auf den Begründungszusammenhang seiner Anthropologie mit der Entwicklung einer humanistischen Ethik. Das Ziel von Fromms humanistischer Ethik ist es, den Menschen in der Kunst des Lebens anzuleiten, ihm zu zeigen, wie er zu Glück, Freude, Zufriedenheit, Heil und Entfaltung seiner Möglichkeiten gelangen kann. Wie bereits im Zusammenhang einer „biophilen Ethik“ aufgezeigt, bedeutet „gut“ in diesem Sinne für den Menschen gut und „schlecht“ für den Menschen schlecht. Ziel Frommscher Ethik ist es, objektiv gültige, allgemein menschliche Normen zu finden, die den Menschen bei der Ausübung der Lebenskunst leiten können. Fromm vergleicht diese Tatsache damit, daß auch in anderen Bereichen ein Künstler nur dann Erfolg haben wird, wenn er sich an die allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten seiner Kunst hält. Ein Arzt z.B. wird nur medizinischen Erfolg haben, wenn er bis zu einem gewissen Maß die Grundlagen seiner medizinischen Wissenschaft beherrscht und berücksichtigt. Ebenso muß ein Mensch, der in der Kunst des Lebens Erfolg haben will, die Gesetzmäßigkeiten des Lebens und der menschlichen

Natur kennen und berücksichtigen. In diesem Sinne kann Fromm formulieren:

„Wenn die Ethik die Normen aufstellt, die uns befähigen, Vortreffliches in der Kunst des Lebens zu erreichen, dann müssen sich ihre allgemeinsten Prinzipien aus der Natur des Lebens im allgemeinen und aus der menschlichen Existenz im besonderen herleiten... Humanistische Ethik ist die angewandte Wissenschaft von der 'Kunst des Lebens'. Sie beruht auf der theoretischen 'Wissenschaft vom Menschen'.“¹⁶

Damit hat Fromm den Zusammenhang von Ethik und Anthropologie in seinem Verständnis klar definiert: Anthropologie ist die Grundlage der Ethik. Ethik ohne Berücksichtigung der Anthropologie verliert sich in normativen Spekulationen und wird dem Wesen des Menschen nicht gerecht. Vor der Frage, wie sich der Mensch richtig verhalten soll, muß die Frage gestellt werden, wie der Mensch geschaffen ist und was für ihn richtig und falsch ist. Jede andere Vorgehensweise führt zu Entfremdung und Fremdbestimmung, zu Heteronomie. Grundlage für das Erkennen von Gut und Böse ist in Fromms humanistischer Ethik die Fähigkeit des Menschen zu Liebe und vernünftigem Erkennen.

„Gültige ethische Normen können von der menschlichen Vernunft, und zwar von ihr allein, aufgestellt werden. Der Mensch hat die Fähigkeit zu unterscheiden und Werturteile zu entwickeln, die genauso gültig sind wie alle anderen Urteile, die sich aus der Vernunft herleiten.“¹⁷

Die charakterologische Grundlegung von Liebe und Vernunft habe ich bereits weiter oben ausführlich erörtert (vgl. Kap. 5.3). Hier sei perspektivisch auf die enge Verknüpfung ethischer Normen mit charakterologischen Merkmalen im Wissenschaftskonzept Fromms hingewiesen. Diese Thesen Frommscher Ethik bleiben nicht unwidersprochen. Sie werden vor allem von Autoren, z.B. katholischen Moraltheologen, angezweifelt, die die Fähigkeit des Menschen zu Liebe und Vernunft grundsätzlich negieren wollen, um ein angeblich dem Menschen immanentes Bedürfnis nach Heteronomie zu begründen.





7. Zusammenfassung

Meinen Ausführungen über den anthropologischen und charakterologischen Entwurf Erich Fromms habe ich eine kurze Darstellung seiner **Biographie** vorangestellt, da auf diesem Hintergrund die Entwicklung seiner Gedanken besser zu verstehen ist.

Fromm wuchs in einer Welt auf, die durch eine strenge orthodox-jüdische Lebensweise geprägt war. Das Denken Fromms ist nur unzureichend zu verstehen, wenn man nicht die Verwurzelung in dieser jüdischen Tradition berücksichtigt.

Zentral im Leben von Fromms Familie war das Studium der jüdischen Schriften und das Leben nach den Gesetzen der Väter. Im Mittelpunkt der Religiosität stand die „Halacha“, der Weg der Selbstvervollkommnung im Dienste Gottes. Gott galt als Garant menschlicher Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung. Fromm war eine humanistische, universelle Interpretation des Judentums wichtig.

Fromm nannte die Welt seiner Kindheit vorkapitalistisch und mittelalterlich. Er bezeichnete die religiöse jüdische Lebenspraxis als revolutionär und produktiv. Er meinte damit, daß das Schöpferische und Genuine, das in der religiösen Lebensform der Juden zum Ausdruck kam, nur in der Negation und Abgrenzung der von seinen Zeitgenossen akzeptierten Lebensform, auch des von allen anerkannten, sog. gesunden Menschenverstands erfahrbar wird.

Wenn er sich später mit den Ideen von Karl Marx und den Gedanken der Psychoanalyse auseinandersetzte, so war es ihm immer wichtig, diesen humanistischen Kern herauszukristallisieren. Es ging Fromm dabei um die Auffassung, daß der Mensch niemals zum Zweck von Personen oder Dingen außerhalb seiner selbst werden darf. Der Mensch wird ausschließlich als Zweck und niemals als Mittel zum Zweck angesehen. Grundwert dieser Haltung ist der Respekt vor der Individualität und Integrität alles Lebendigen.

Durch die Erfahrungen seiner Psychoanalyse distanzierte sich Fromm allmählich vom orthodoxen Judentum. Dies erlebte er nicht als Bruch mit der Vergangenheit, sondern als konsequente Weiterentwicklung seiner Persönlichkeit in Richtung Autonomie und Selbstverantwortlichkeit. Fromm setzte sich intensiv mit den Gedanken Freuds und anderer Psychoanalytiker auseinander. Besonders beeindruckt war er von der Person und den Ideen Sullivans, mit dem er auch persönlich befreundet war. Sullivans „Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen“ schätzte er als wesentliche Bereicherung der psychoanalytischen Lehre und sah in ihr eine Weiterentwicklung der orthodoxen Libidotheorie Freuds.



In Anlehnung an Sullivan behauptet Fromm, daß der Mensch primär ein soziales Wesen ist. Hauptanliegen und Triebfeder des Handelns ist für Fromm der Versuch des Menschen, seine Isolation zu überwinden und mit anderen zwischenmenschliche Beziehungen aufzunehmen.

Fromm hält die besondere Art der Bezogenheit des Menschen zur Welt für das Schlüsselproblem der menschlichen Psyche, nicht die sexuelle Befriedigung oder Frustration sexueller Triebwünsche. Die besondere Erkenntnis der Psychoanalyse sieht Fromm darin, daß das menschliche Denken, Fühlen und Handeln im wesentlichen von unbewußten Motivationen bestimmt wird und daß diese unbewußten Motivationen ihren Ursprung in frühkindlichen Erfahrungen haben.

Die Methode der psychoanalytischen Individualpsychologie, das Lebensschicksal eines Individuums aus seinen frühkindlichen Erfahrungen zu verstehen, gilt für Fromm in modifizierter Weise auch für den vergesellschafteten Menschen. Fromm glaubt, daß ähnlich wie jedes Individuum seine spezifische Triebstruktur hat, auch jede Gesellschaft eigenen, für sie spezifischen, triebdynamischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Triebstruktur, ihren eigenen Charakter. In jeder Gesellschaft gibt es eine bestimmte Form zu leben, zu denken, zu handeln und zu fühlen, die den meisten Mitgliedern dieser Gesellschaft gemeinsam ist.

Diese sozialpsychologischen Phänomene sind für Fromm allerdings nicht analog zu individualpsychologischen zu verstehen. Gesellschaftliche Phänomene können in Fromms Augen nicht hinreichend aus den frühkindlichen Erfahrungen der meisten Mitglieder dieser Gesellschaft verstanden werden. Faktoren wie politische Situation, kulturelle Vergangenheit, Wirtschaftssystem, Bodenschätze, Produktionsmittel u.a. müssen ebenfalls mitberücksichtigt werden. Sie prägen den Charakter einer Gesellschaft mit. Fromm faßt diese Faktoren unter dem Begriff der sozialökonomischen Struktur einer Gesellschaft zusammen.

Sozialpsychologische Phänomene entstehen aus dem Wechselspiel von libidinösen Strebungen innerhalb einer Gesellschaft mit ihren sozial-ökonomischen Bedingungen. Die sozial-ökonomischen Bedingungen sind dabei die primär formenden Faktoren. Die libidinösen Strebungen, wie Selbsterhaltungstrieb und Sexualtriebe, sind biologisch im menschlichen Wesen verankert. Sie stellen eine enorme psychische Kraft dar, mit der die Menschen die Umweltfaktoren zu verändern versuchen, um die Triebziele zu erreichen. Die libidinösen Strebungen werden auch von den Umweltfaktoren, den sozial-ökonomischen Bedingungen einer Gesellschaft beeinflusst, und zwar in hö-

herem Maß als in umgekehrter Richtung. Die Wirtschaftsstruktur, die politische Situation, die Bodenschätze, die Produktionsformen sind viel weniger und langsamer wandelbar als die Triebstruktur einer Gesellschaft. Die Befriedigung der dringlichsten Bedürfnisse, der Selbsterhaltungstrieb, ist z.B. in hohem Maß abhängig von der materiellen Produktion innerhalb eines Gesellschaftssystems. Die ökonomische, außermenschliche Realität setzt den libidinösen Strebungen innerhalb einer Gesellschaft eine deutliche Grenze. Sie gibt der Triebstruktur der Gesellschaft ihr spezifisches Gepräge.

Die Sozialpsychologie hat die Aufgabe, die besondere Lebensform innerhalb einer Gesellschaft, die besondere Art zu denken, zu handeln und zu fühlen, aus dem Wechselspiel von libidinösen Strebungen und sozial-ökonomischen Bedingungen zu erklären. In diesem Wechselspiel kommt der Familie eine wichtige Bedeutung zu. Sie ist die psychische Agentur der Gesellschaft. Durch den Umgangs- und Erziehungsstil in der Familie nimmt die Gesellschaft Einfluß auf die Psyche des einzelnen.

Fromm sieht seine Sozialpsychologie als eine Synthese der Theorien der Psychoanalyse und des historischen Materialismus. Die Psychoanalyse geht davon aus, daß das Bewußtsein des Menschen von unbewußten Trieben bestimmt wird. Marx behauptet dagegen, daß das Bewußtsein des einzelnen wie auch das der Gesellschaft Ausdruck der sozio-ökonomischen Bedingungen ist. Fromm glaubt mit seiner sozialpsychologischen Methode aufzeigen zu können, wie das Bewußtsein einer Gesellschaft, ihre seelischen Haltungen und Ideologien, aus dem Wechselspiel von libidinösen Strebungen und sozioökonomischen Bedingungen entstehen. Die Sozialpsychologie kann den Weg aufzeigen, wie bestimmte ökonomische Bedingungen auf den Triebapparat des Menschen einwirken und bestimmte ideologische Tatbestände erzeugen. In seinen späten Schriften spricht Fromm nicht mehr vom Triebapparat des Menschen und der Gesellschaft, sondern er ersetzt ihn durch den Begriff Charakter. Er unterscheidet Individual- und Gesellschafts-Charakter. Diese Begriffsänderung ist verbunden mit Fromms Revision der Libidotheorie Freuds. Fromm ergreift die alles menschliche Handeln motivierende Energie nicht mehr als sexuelle Triebenergie. Er geht davon aus, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier nur in geringem Maß durch instinkthafes, triebhaftes Verhalten determiniert ist. Durch die Entwicklung des Bewußtseins, das mit der Entwicklung des Neo-Cortex korreliert, verliert der Mensch das instinkthafte Verhalten, mit dem es dem Tier gelingt, seine Triebe zu befriedigen. Der Mensch kann nicht überleben, indem er instinkthaf das Verhalten seiner Artgenossen imitiert. Der Mensch fühlt sich isoliert. Die primäre Einheit mit der Natur ist durch die



Entwicklung des Bewußtseins zerbrochen. Der Mensch ist Teil der Natur und tritt doch zu ihr in Distanz. Er wird auf sich selbst zurückgeworfen und erlebt sich als getrennt von der Natur und von anderen. Er muß mit sich, den anderen und der Umwelt in Beziehung treten, um psychisch und physisch zu überleben. Im Spannungsfeld dieser Grundsituation des Menschen sieht Fromm die Triebfeder alles menschlichen Handelns, Denkens und Fühlens begründet.

Fromm kennzeichnet den Menschen als Widerspruchswesen. Die grundlegenden Widersprüche sind für ihn im menschlichen Wesen verankert; er nennt sie deshalb existentielle Dichotomien.

Der Mensch erlebt sich als getrennt und isoliert von anderen und seiner Umwelt; er muß alles daransetzen, diese Isolierung zu überwinden.

Aber auch wenn ihm dies gelingt, wird alles Erreichte durch den Tod grundlegend in Frage gestellt. Der Mensch kommt nicht umhin, den Tod als Tatsache in das Leben zu integrieren. Er muß sich damit abfinden, daß er nur einen Teil seiner Werdensmöglichkeiten verwirklichen kann; obwohl er in seiner Anlage über alle menschlichen Potentialitäten verfügt, kann er nur einen Teil davon zur Entfaltung bringen. Um gesund zu bleiben, kann der Mensch für Fromm nicht umhin, dieses Spannungsfeld als grundlegend für seine Existenz anzuerkennen.

Aus diesem Spannungsfeld resultieren grundlegende, existentielle Bedürfnisse, die der Mensch zum geistigen und leiblichen Überleben unbedingt befriedigen muß. Eng verbunden mit dem Bedürfnis, mit anderen in Beziehung zu treten, ist das Bedürfnis nach Transzendenz. Um die Isolierung zu überwinden, muß der Mensch über sich selbst hinausgehen; er muß sich loslassen und sich einem Objekt zuwenden. Er muß über sich hinausgehen z.B. durch kreatives Arbeiten, durch Schaffen von Kunstwerken, religiösen und philosophischen Systemen und anderen kulturellen Gütern.

Da die primäre, instinktive Verbundenheit mit der Natur zerrissen ist, muß der Mensch stetig danach suchen, eine neue Einheit mit ihr zu erreichen, eine neue Heimat zu finden. Dieses Bedürfnis nach Verwurzelung beschreibt Fromm ebenfalls als grundlegend für die menschliche Existenz.

Ebenso muß sich der Mensch als eine in sich geschlossene Einheit erleben können. Er braucht das Gefühl der eigenen Identität. Er muß sich als Urheber seiner Kräfte, Taten und Entscheidungen fühlen können, als Urheber seiner eigenen Geschichte, seiner Biographie.

Gleichermaßen muß er sich als Individuum in einem größeren Gesamtzusammenhang einordnen können. Er muß seine Gedanken,

Wahrnehmungen und Gefühle zu einem größeren Ganzen integrieren können. Der Mensch braucht einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe, an das er sich emotional bindet und für das er sich engagiert. Und um überhaupt wach und lebendig sein zu können, bedarf der Mensch eines Mindestmaßes an Erregung und Stimulation.

Diese existentiellen Bedürfnisse sind spezifisch menschlich. Während der Mensch die Selbsterhaltungsbedürfnisse mit dem Tier gemeinsam hat, unterscheidet er sich durch die existentiellen Bedürfnisse wesentlich von ihm. Sie sind zu komplex, als daß sie durch instinkthafte Verhalten befriedigt werden könnten.

Allerdings wäre der Mensch nach Fromms Auffassung überfordert, in jeder Situation neu, bewußt, frei und reflektiert Entscheidungen zu treffen, um diesen Bedürfnissen gerecht zu werden. Die Charakter-Orientierung erspart dem Menschen diese Aufgabe, immer wieder neu und bewußt entscheiden zu müssen. Fromm bezeichnet den Charakter als Instinktsubstitut des Menschen. Die Charakter-Orientierung ersetzt beim Menschen das instinkthafte Verhalten. Mittels seiner Charakter-Orientierung gelingt es dem Menschen, auf seine existentiellen Bedürfnisse zu reagieren, ohne damit überfordert zu werden. Mittels seines Charakters reagiert der Mensch auf die belebten und unbelebten Objekte seiner Umwelt. Die Art und Weise, auf sich selbst und andere Menschen zu reagieren, nennt Fromm Sozialisationsprozeß; die Reaktionsweise auf Gegenstände und andere Dinge der Umwelt nennt er Assimilierungsprozeß. Den Charakter definiert er als die gleichbleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird. Die Charakter-Orientierung eines Menschen ist seine spezifische Art und Weise, mit sich und der Umwelt in Beziehung zu treten und auf seine existentiellen Bedürfnisse zu reagieren.

Die Charakter-Orientierung bildete sich unter dem Einfluß der frühen Bezugspersonen, meist der Familie, in der Kindheit heraus und bleibt meist das weitere Leben hindurch relativ beständig. Fromm bezeichnet die Familie als psychische Agentur der Gesellschaft. Die dominierende Charakter-Orientierung der meisten Mitglieder einer Gesellschaft nennt Fromm auch Gesellschafts-Charakter. Der Begriff Gesellschafts-Charakter ersetzt Fromms früher gebrauchten Begriff des Triebapparates der Gesellschaft.

Fromm stellt fest, daß es charakterliche Orientierungen gibt, bei denen es zu psychischen Fehlentwicklungen kommt.

Er nennt sie nicht-produktive Charakter-Orientierungen. Er geht davon aus, daß diese Menschen nicht adäquat auf ihre existentiellen



Bedürfnisse reagieren. Bei den nicht-produktiven Orientierungen unterscheidet Fromm folgende verschiedene Typen: die rezeptive, die ausbeuterische, die autoritäre, hortende, destruktiv-nekrophile, konformistische und narzißtische Orientierung sowie die Marketing-Orientierung.

Der rezeptiven und ausbeuterischen Orientierung gemeinsam ist die Tatsache, daß der Mensch von seinen eigenen Kräften und Fähigkeiten entfremdet ist. In beiden Fällen ist die Persönlichkeit schwach, und der Betreffende versucht, sich Stärke zu verleihen, indem er sich von außen Objekte einverleibt. Der Rezeptive versucht, sich durch Treue, Unterwürfigkeit, Güte und Gehorsam die Zuneigung seiner Ernährer zu sichern. Der Ausbeuterische dagegen ist davon überzeugt, daß er sich die Objekte seiner Selbstbestätigung nur mit Gewalt einverleiben kann, indem er sie anderen stiehlt oder wegnimmt.

Für den autoritären Charakter ist das besondere Verhältnis zur Macht kennzeichnend. Der Autoritäre versucht, das Problem seiner menschlichen Existenz dadurch zu lösen, daß er sich der Macht anderer unterwirft oder versucht, Macht über andere zu gewinnen. Die enge Beziehung zum Objekt ist typisch für den autoritären Charakter. Sado-masochistische Beziehungen sind häufig. Es handelt sich dabei um symbiotische Beziehungen, d.h. um Abhängigkeitsbeziehungen, bei denen jeder der Beteiligten seine Selbstständigkeit und Autonomie verliert und an Integrität einbüßt. Sadist und Masochist brauchen sich gegenseitig gleichermaßen. Wie der Masochist ein Objekt braucht, dem er sich unterwirft, so braucht der Sadist ein Objekt, das er sich unterwerfen kann.

Die hortende Orientierung entspricht Freuds analem Charakter. Der Hortende hat Angst, mit der Außenwelt, insbesondere mit lebenden Objekten in Berührung zu kommen. Jedes Verschenken und Hergeben könnte einen teilweisen Ichverlust bedeuten; daher ist er bemüht, alle Beziehungsobjekte in Besitz zu nehmen und für sich zu behalten. Er umgibt sich mit einer Mauer, hinter der er seine Person sicher glaubt.

Die destruktiv-nekrophile Orientierung steht in engem Zusammenhang mit dem analen Charakter. Destruktivität entspringt nach Fromm dem Gefühl der Ohnmacht, Angst und Isolierung. Sie ist Ausdruck ungelebten Lebens. Wenn der Destruktive schon nicht das Gefühl von Stärke dadurch empfinden kann, daß er seine Potentialitäten zur Entfaltung bringt, so kann er sich doch dadurch stark fühlen, daß er Leben zerstört. Fromm unterscheidet eine sadistisch-destruktive Orientierung von einer nekrophil-destruktiven. Während der sadistisch-destruktive Mensch das Objekt nicht zerstört, weil er es

braucht, um es sich zu unterwerfen, muß der nekrophil-destruktive das Objekt zerstören, um sich das Gefühl von Stärke zu verleihen.

Der Konformist versucht, dem Gefühl der Einsamkeit und Isolierung, dadurch zu entfliehen, daß er sich der Masse anpaßt. Er ist wie alle anderen und braucht sich daher nicht isoliert zu fühlen. Die konformistische Haltung geht mit einem Verlust an Individualität, Spontaneität und Authentizität einher.

Bei der narzißtischen Orientierung gelingt es dem Betreffenden nicht, sich zu transzendieren. Der Narzißt spiegelt sich in allen Objekten seiner Umwelt wider. Er kann sie nicht unabhängig von der eigenen Person in ihrer Eigenständigkeit wahrnehmen. Er kann die Objekte nicht vernünftig und objektiv erkennen, sondern nur im Spiegel der eigenen Person. Es gelingt ihm nicht, in liebende Bezogenheit zur Umwelt zu treten.

Die Marketing-Orientierung ist für Fromm charakteristisch für die kapitalistische, westliche Zivilisation des 20. Jahrhunderts. Wichtiger als der Gebrauchswert einer Sache ist ihr Tauschwert auf dem Warenmarkt. Der gleiche Grundsatz bestimmt auch die Gesetze des Personalmarktes. Die Betreffenden richten ihre Persönlichkeit nach den Marktgesetzen, nach Angebot und Nachfrage aus. Auf dem Personalmarkt bieten nicht individuelle Persönlichkeiten ihre spezifischen Fähigkeiten an, sondern sie passen ihre Persönlichkeitsmerkmale den Marktbedingungen an. Ähnlich wie bei Waren wird die Verpackung das „Image“ wichtiger als der Inhalt, die individuelle Persönlichkeit.

Die Charakter-Orientierung, bei der es zu einer Entfaltung der Persönlichkeit kommt, nennt Fromm produktive Orientierung. Sie führt zu einem höheren Maß an Lebendigkeit und leiblich-seelischer Gesundheit, da es dem Betreffenden besser gelingt, auf seine existentiellen Bedürfnisse adäquat zu reagieren. Im Bereich des Gefühls bedingt Produktivität liebende Bezogenheit zu sich und der Mitwelt, im Bereich des Denkens vernunftgemäßes Erfassen der Wirklichkeit und im Bereich des Handelns kreatives, schöpferisches Tätigsein durch Arbeit und Kunst.

Fromm beschreibt mit seinen Charakter-Orientierungen Idealtypen, nicht Charakterstrukturen individueller Persönlichkeiten. In Wirklichkeit liegen immer Mischungen der verschiedenen Orientierungen vor, wobei bestimmte Orientierungen häufiger miteinander korrelieren als andere.

Treten produktive Liebe, produktives Denken und produktives Tätigsein zusammen auf, so spricht Fromm von „Wachstumssyndrom“ oder von „Biophilie“. Der Biophile fühlt sich von allem angezogen, was



wächst und lebendig ist. Ihn zeichnet die Liebe zum Leben aus. Da er auf seine existentiellen Bedürfnisse adäquat reagieren kann, besitzt er ein hohes Maß an Kraft, Stärke und seelischer Gesundheit. Er ist seinen inneren Kräften nur wenig entfremdet. Es gelingt ihm, das Problem seiner menschlichen Existenz zu lösen und zu Freiheit und Selbstverantwortlichkeit zu gelangen. Fromm sieht das Wachstumssyndrom als die primäre Ausrichtung der menschlichen Energie an. Sie kommt optimal zur Entfaltung, wenn der einzelne und die Gesellschaft Bedingungen schaffen, die die Tendenz fördern, sich im Lebensprozeß zu erhalten, zu wachsen und zu reifen.

Sind diese Wachstumsbedingungen nicht vorhanden, so kommt es zur Verkümmern der primären, biophilen Fähigkeiten. Die Lebensenergie kehrt sich in ihr Gegenteil um. Es resultiert eine Charakter-Orientierung, die Fromm „Verfallssyndrom“ nennt. Es handelt sich dabei um eine Mischung von narzißtischer, symbiotischer und nekrophiler Orientierung. Sie zeichnet sich durch ein hohes Maß an Unproduktivität und Destruktivität aus. Der Betreffende fühlt sich von allem angezogen, was tot, faul und unlebendig ist. Er setzt alle Energie ein, um Leben zu zerstören. Es handelt sich um eine Perversion, um eine sekundäre Umkehrung der primären biophilen Ausrichtung der Lebensenergie. Der Mensch, der nicht in der Lage ist, lebendiges Wachstum zu fördern, muß es zerstören.

Fromms Feststellungen über Wachstums- und Verfallssyndrom zeigen Verbindungen zu Freuds Theorie von Lebens- und Todestrieb (eros und thanatos). Diese Theorie hat Fromm zwar bei der Formulierung seines Verfalls- und Wachstumssyndrom angeregt, aber seine Vorstellungen sind keineswegs identisch mit denen Freuds.

Während nach Freud alle Lebensprozesse durch den Dualismus dieser Triebe bestimmt werden, stehen nach Fromm Wachstums- und Verfallssyndrom in jeweils umgekehrter Korrelation zueinander. Je größer das Maß an Biophilie in den Lebensprozessen, um so geringer ist das Ausmaß an Destruktivität und umgekehrt. Während nach Freud eros und thanatos gleichrangig im menschlichen Wesen verankert sind, stellt nach Fromm der Lebenstrieb die primäre, der Todestrieb die sekundäre Potentialität dar.

In seinen späten Schriften hat Fromm die Unterscheidung in Wachstums- und Verfallssyndrom weiter ausformuliert. Er hat dabei „Haben“ und „Sein“ als zwei grundlegende und alternativ ausgerichtete Weisen menschlicher Existenz festgestellt. Mit Haben und Sein bezeichnet Fromm zwei grundlegend verschiedene Formen des menschlichen Erlebens, die mit Wachstums- und Verfallssyndrom in engem Zusammenhang stehen. Mit Sein meint er eine Existenzweise, in der

der Mensch darauf verzichtet, seine Existenzfrage damit zu lösen, daß er Menschen und Dinge in Besitz nimmt. Ein am Sein orientierter Mensch läßt sich selbst los und nimmt am Lebensprozeß teil. Er ist von seinen Fähigkeiten nicht entfremdet und fühlt sich eins mit sich und der Welt. Für Fromm sind Haben und Sein zwei grundlegende Kriterien, nach denen jedes Verhältnis des Menschen zu sich, anderen und der Umwelt qualifiziert werden kann.

In der Formulierung der Theorie von „Haben oder Sein“ münden Fromms Vorstellungen zusammen, die er in den einzelnen Bereichen Anthropologie, Charakterologie, Sozialpsychologie, Religion und Ethik entwickelt hat. Die Charakterologie nimmt in seinem Werk insofern eine zentrale Stellung ein, als sie die anderen Einzelbereiche miteinander verbindet: Seelische und geistige Haltungen sind Ausdruck der Charakter-Orientierungen. Religiöse und philosophische Systeme gehören zu den geistigen Haltungen des Menschen; sie sind somit für Fromm immer Ausdruck bestimmter Charakter-Orientierungen und müssen im Zusammenhang mit dem sozio-ökonomischen Kontext gesehen werden, in dem sie entstehen. Dies ist ein für Fromm spezifischer Ansatzpunkt zur Betrachtung religiöser Phänomene.

Ähnlich wie die Vorstellungen Fromms von Religion steht auch sein ethisches Konzept in engem Zusammenhang mit der Anthropologie und Charakterologie. Das Ziel der Ethik ist es für Fromm, den Menschen in der Kunst des Lebens anzuleiten und ihm zu zeigen, wie er das Problem seiner menschlichen Existenz lösen kann. Die Ethik muß die Anthropologie zur Grundlage haben, falls sie sich nicht in normativen Spekulationen verlieren will. Vor der Frage, wie der Mensch sich verhalten soll, um das Problem seiner Existenz zu lösen, muß die Frage gestellt werden, worin das spezifische der menschlichen Existenz besteht und welche Anforderungen daraus resultieren.

Die Dichotomien der menschlichen Existenz stellen für Fromm den Menschen vor die Alternative, sich entweder für Wachstum und das Leben oder für Verfall und den Tod zu entscheiden. Beide Möglichkeiten stehen ihm offen. Haben und Sein sind die beiden grundsätzlichen Antworten auf die Frage der menschlichen Existenz. Ein Leben in der Existenzweise des Habens führt zu Verkümmern, Krankheit und Tod; ein Leben im Modus des Seins führt zu Glück, Gesundheit und Lebensfülle. Damit hat Fromm theoretisch eine Antwort auf die Frage der menschlichen Existenz vorgelegt; für jeden bleibt die Aufgabe bestehen, sie im täglichen Leben in die Praxis umzusetzen.

R. M. Rilke bringt dieses Spannungsfeld zwischen Wachstum, Leben und Verkümmern und Tod in poetischer Form zum Ausdruck:

DENN, HERR, die großen Städte sind
verlorene und aufgelöste;
wie Flucht vor Flammen ist die größte, —
und ist kein Trost, daß er sie tröste,
und ihre kleine Zeit verrinnt.

Da leben Menschen, leben schlecht und schwer,
in tiefen Zimmern, bange vor Gebärde,
geängsteter denn eine Erstlingsherde;
und draußen wacht und atmet deine Erde,
sie aber sind und wissen es nicht mehr.

Da wachsen Kinder auf an Fensterstufen,
die immer in demselben Schatten sind,
und wissen nicht, daß draußen Blumen rufen
zu einem Tag voll Weite, Glück und Wind, —
und müssen Kind sein und sind traurig Kind.

Da blühen Jungfrau auf zum Unbekannten
und sehnen sich nach ihrer Kindheit Ruh;
das aber ist nicht da, wofür sie brannten,
und zitternd schließen sie sich wieder zu.
Und haben in verhüllten Hinterzimmern
die Tage der enttäuschten Mutterschaft,
der langen Nächte willenloses Wimmern
und kalte Jahre ohne Kampf und Kraft.
Und ganz im Dunkel stehn die Sterbebetten,
und langsam sehnen sie sich dazu hin;
und sterben lange, sterben wie in Ketten
und gehen aus wie eine Bettlerin.

DA leben Menschen, weiß erblühte, blasse,
und sterben staunend an der schweren Welt.
Und keiner sieht die klaffende Grimasse,
zu der das Lächeln einer zarten Rasse
in namenlosen Nächten sich entstellt.

Sie gehn umher, entwürdigt durch die Müh,
sinnlosen Dingen ohne Mut zu dienen,
und ihre Kleider werden welk an ihnen,
und ihre schönen Hände altern früh.

Die Menge drängt und denkt nicht sie zu schonen,
obwohl sie etwas zögernd sind und schwach, —
nur scheue Hunde, welche nirgends wohnen,
gehn ihnen leise eine Weile nach.

Sie sind gegeben unter hundert Qäulern,
und, angeschrien von jeder Stunde Schlag,
kreisen sie einsam um die Hospitäler
und warten angstvoll auf den Einlaßtag.

Dort ist der Tod. Nicht jener, dessen Grüße
sie in der Kindheit wundersam gestreift, —
der kleine Tod, wie man ihn dort begreift;
ihr eigener hängt grün und ohne Süße
wie eine Frucht in ihnen, die nicht reift.

O HERR, gieb jedem seinen eigenen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

DENN wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der große Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die sich alles dreht.

R. M. Rilke¹⁸





Summary

As methodological starting point of my analysis of Fromm's anthropology and characterology, I choose an investigation of this author's biography in order to gain a better understanding of the development of Fromm's concept. As decisive biographical data I pointed out Fromm's Jewish origin, his ethical life guided by the principles of halacha. Though dissociating himself from orthodox Judaism initiated by his experience of psychoanalysis, Fromm interprets his personal development not in terms of discontinuity but continuity.

With regard to Fromm's studies of psychoanalysis I had to give prominence to his discussion of Freud and especially of Sullivan. Sullivan's „theory of interpersonal relationships“ is considered by Fromm as a further development of Freud's (orthodox) theory of libido. Taking pattern from Sullivan, Fromm determines man primarily as social being seeking to subdue isolation and describing as key problem of the human psyche the particular way man is related to the world around rather than a sexual satisfaction or frustration of certain drives. The specific insight of psychoanalysis – referring to Fromm – must be seen in its realization of man's feelings and actions as substantially being influenced by subconscious motivations originating in early childhood experience. According to Fromm a certain structure of instincts, way of life, thought, and action appears to be common to each society.

Thus, the method of psychoanalytic psychology of the individual, analysing the individual in terms of early childhood experience, is transferred to society. Yet, the character of a society to a great extent is determined by its socio-economic structure (i. e. its political situation, economic system, natural resources, means of production as well as cultural factors). Thus, social and psychological phenomena are interpreted in a dialectical way in terms of an interaction of aspirations of the libido (i. e. sexual instinct, instinct of self preservation) as well as socioeconomic conditions. By means of an analysis of the interaction of aspirations of the libido and socio-economic conditions, Fromm's social psychology (= a synthesis of psychoanalysis and historical materialism) interprets society – its specific way of life, thought, and action.

Based on his revision of Freud's theory of libido Fromm introduces the term „character“ – referring to the character of an individual or society – replacing what he had termed „apparatus of instincts“ (Triebapparat) in his earlier writings. Human action, now, is understood not in terms of some energy of instinct but as motivating energy.



By developing his consciousness man to a great extent is losing instinctive patterns of behaviour as well as a primary identity with nature, thus gaining a sense of isolation. Man is rejected onto himself, yet has to build up relationships in order to survive physically and emotionally.

The tension constituted by this foundational situation is seen as main spring of human action, thought, and feeling. Thus, man is described as being determined by existential dichotomies and narrowness limiting his potential of development. Out of this tension – according to Fromm – existential tensions are arising – such as the need of transcendence, rootedness, identity, and orientation. Moreover, man is in need of an object of devotion yielding emotional support as well as stimulation and excitation.

Man's character orientation (= a specific way to build up relationships with the world around and to react to existential needs) is substituting his lack of instincts enabling man to fulfill his existential needs without being overtaxed by a constant decision making process.

Man's character is defined by Fromm in terms of an unchanging form 'draining' his energy in the process of assimilation and socialization.

Thus, a person's character orientation is resulting from educational influences of persons of reference respectively of the family understood as psychic agency of society. What Fromm terms, 'character of society' describes the dominant character orientation of most of its members replacing what he had termed „apparatus of instincts" (Triebapparat) in his earlier writings. Non productive-character orientations (i. e. receptive, exploiting, authoritative, destructive, necrophile, conformistic, narcissistic, marketing orientations) are typified by a developmental disorder with an inappropriate reaction to existential needs.

The productive character orientation – contrasting the non-productive character orientation – is enabling man to loving relatedness, a rational perception of reality, creative action (i.e. vividness, psychic as well as physical health).

Yet, it has to be taken into consideration that the character orientations – as delineated by Fromm – need to be understood in terms of an ideal description leaving space in defining the individual always as a „mixture" of correlating orientations.

Fromm's theories of the „syndrom of growth" (the capacity of an adequate reaction to existential needs) and the „syndrom of decay" (combining narcissistic, symbiotic and necrophile orientations) have been stimulated by Freud's theory of eros and thanatos. Yet, whereas Freud considered the dualism of eros and thanatos as fundamental

to all life process, Fromm determines the relation of the „syndrom of growth" and the „syndrom of decay" as one of a reversed correlation being closely linked to the principles of „to have" and „to be". The category of „being" – according to Fromm – is a way of existence beyond alienation foregoing to take possession of man or objects in order to solve one's own existential questions. Both categories of „to have" and „to be" serve to qualify man's relation to himself, to each other as well as to the world around.

Thus, Fromm's theory of „to have" and „to be" can be rated as a compendium of his anthropology, characterology, socialpsychology, religion and ethics. Fromm's characterology – combining psychoanalytic and philosophical systems – as expression of a certain character orientation, is central to his thought.

Moreover, Fromm's concept of ethics also is closely linked to his anthropology and characterology aiming at introducing man to the art of love. Anthropology, thus is conceived as a necessary foundation of ethics avoiding any kind of normative speculation. In the theoretical realm the concept of „to have" and „to be" offers an answer to questions of man's existence, yet remaining a lasting challenge in the realm of practical life.



8. Anmerkungen

zu Kap. 1: Einleitung

1 Vgl. R. Funk, 1983 S.70

2 Vgl. J. Claßen, 1987

zu Kap 2: Geistige und biographische Wurzeln Frommschen Denkens

1 Vgl. R. Funk, 1983, S.14

2 Vgl. ebd. S.19

3 Vgl. R. Funk, 1978 S.18

4 Vgl. R. Funk, 1983 S.14

5 E. Fromm, 1962a, GA IX, S.40

6 Vgl. R. Funk, 1983, S.7

7 Vgl. ebd. S.8

8 E. Fromm, 1966a, GA VI, S.162f

9 Vgl. R. Funk, 1983, S.7

10 Vgl. ebd. S.12

11 Vgl. ebd. S.11

12 Vgl. ebd. S.12

13 E. Fromm, 1962a, GA IX, S.39ff

14 ebd. S.42f

15 E. Fromm 1974b, S.21

16 ders. 1947a, GA II, S.3ff

17 ebd. S.14ff

18 Hier nähert sich Fromms wissenschaftstheoretischer Ansatz stark dem der anthropologischen Medizin Viktor von Weizäckers, der in Abgrenzung gegen den Positivismus der medizinischen Naturwissenschaft mit der Einführung des Subjekts in die wissenschaftliche Methodik ebenfalls darlegt, daß die Person des Beobachters und die des zu Beobachtenden bei wissenschaftlichen Aussagen über lebende Existenz nicht auszuklammern sind.

(Vgl. V.v. Weizäcker, Gesammelte Schriften, 1986ff)

19 Vgl. R. Funk, 1983, S.44

20 E. Fromm, 1966a, GA VI, S.220

21 ders. 1964a, GA II, S.186

22 Vgl. R. Funk, 1983, S.61



- 23 Vgl. ebd. S.56
24 E. Fromm, 1955e, GA VIII, S.19
25 ders., 1941a, GA I, S. 386
26 ders., 1948b, GA VIII, S.378f
27 ders., 1941a, GA I, S.212
28 Vgl. ebd, S.212f
29 Vgl. ders., 1960a, GA, VI S.232
30 E. Fromm, 1960a, GA VI, S.333
31 ebd. S.344
32 F. Beese, W. Brende, R. Funk: Streit um Erich Fromms Psychotherapie in Bild der Wissenschaft 18(4) 1981, S.133-150
33 ders. 1955a, GAIV, S.137
34 Erich Fromm, 1956a, GA IX, S.495
35 ebd. S.494f
36 Vgl. R. Funk, 1983, S.64
- zu Kap 3: Fromms sozialpsychologische Methode
1 K. Marx, Die Frühschriften, 1971, S.346f
2 E. Fromm, 1929a, GA I, S.4
3 Vgl. E. Fromm, 1962a, GA IX, S.46
4 K. Marx, Die Frühschriften, 1971, S.208
5 K. Marx, 1986, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1986, S.10
6 S. Freud, 1933a, Stud.ausg. I, S.522
7 E. Fromm, 1932a, GA I, S.38
8 Vgl. ebd. S.39, 42
9 S. Freud, 1921a, Stud. ausg. IX, S.6f.
10 W. Reich, 1929, S.737
11 S. Freud, 1930a, Stud. ausg. IX, S.269
12 Vgl. E. Fromm, 1931b, GA I, S.35
13 Vgl. ebd. S.32
14 E. Fromm, 1930a, Ga VI, S.14
15 E. Fromm, 1932a, GA I, S.42
16 ebd.

- 17 ebd. S.44
18 ders., 1930a, GA VI, S.62
19 S. Freud, 1930a, Stud. ausg. IX, S.269
20 E.Fromm, 1932a, GA I, S.46
21 ebd.
22 K. Marx, 1961, S.9
23 K. Marx, 1971, S.348f
24 Vgl. E. Fromm, 1962a, GA IX, S.107
25 ders., 1932a, GA I, S.47
26 ebd. S.53
27 ebd., S.51f
28 ebd., S.54
29 ebd. S.57
30 ebd.
31 ders., 1932b, GA I, S.59 Anmerkung
32 Vgl. E. Fromm 1941a, GA I, S.380
33 ders., 1932b, GA I, S.60
34 Vgl., R. Funk, 1978, S.37
35 ders., 1949c, GA I, S.210
36 ders., 1941a, GA I, S.380ff
37 ders., 1949c, GA I, S.211ff
38 ders., 1941a, GA I, S.380f
39 ders., 1962a, GA IX, S.95
40 ebd. S.92
41 Vgl. ders., 1941a, GA I, S.391
- zu Kap 4: Grundbegriffe der Anthropologie Erich Fromms:
1 Vgl. E. Fromm, 1968a, GA IV, S.303f
2 ders., 1947a, GA II, S.20
3 ebd. S.19
4 ders., 1955a, GA IV, S.24
5 ders., 1941a, GA I, S.386
6. ebd. S.387
7 ders., 1947a, GA II, S.41



- 8 Livingston 1967, S.505
- 9 E. Fromm, 1968a, GA IV, S.312
- 10 Vgl. ders. 1941a, GA I, S.386
- 11 ders., 1973a, GA VII, S.204
- 12 ders., 1968g, GA IX, S.379
- 13 F. M. Bergounioux, 1961, S.110f
- 14 T. Dobzhansky, 1962, S.397
- 15 E. Fromm, 1973a, GA VII, S.202
- 16 Vgl. ebd. S.203
- 17 ders. 1955a, GA IV, S.21
- 18 ebd. S.25
- 19 Vgl. ders. 1947a, GA II, S.36
- 20 ders., 1955a, GA IV, S.26
- 21 ebd. S.30
- 22 Vgl. ebd. S.31
- 23 ebd.
- 24 Meister Eckehart, 1979, S.93
- 25 E. Fromm, 1955a, GA IV, S.31
- 26 ebd.
- 27 Meister Eckehart, 1979, S.214
- 28 ebd. S.179
- 29 E. Fromm, 1955a, GA IV, S.48
- 30 Vgl. ebd. S.49
- 31 ebd. S.50
- 32 ebd. S.52
- 33 ders., 1937a, GA VII, S.214f
- 34 ebd. S.216
- 35 ebd.
- 36 Vgl. ebd. S.219

zu Kap 5: Grundbegriffe der Charakterologie Fromms

- 1 E. Fromm 1973a, GA VII, S.227ff
- 2 Vgl. R. Funk, 1978, S.224
- 3 E. Fromm, 1947a, GA II, S.41

- 4 ebd. S.42
- 5 ders., 1973a, GA VII, S.238
- 6 Vgl. R. Funk, 1983, S.92f
- 7 E. Fromm, 1947a, GA II, S.38
- 8 ebd. S.37
- 9 ebd. S.44
- 10 vgl. Descartes': Cogito, ergo sum (Ich denke, also bin ich)
- 11 E. Fromm, 1947a, GA II, S.45
- 12 Vgl. ebd.
- 13 ders., 1941a, GA I, S.306
- 14 ebd. S.306ff
- 15 ebd. S.301
- 16 ebd. S.312
- 17 ebd. S.310
- 18 ebd.
- 19 ebd. S.313
- 20 ebd. S.316
- 21 ebd. S.317
- 22 ders., 1947a, GA II, S.46f
- 23 ders., 1941a, GA I, S.323f
- 24 Vgl. R. Funk, 1983, S.89f
- 25 E. Fromm, 1941a, GA I, S.322
- 26 ders. 1973a, GA VII, S.262f
- 27 ebd. S.264
- 28 ebd. S.267
- 29 ebd. S.316
- 30 Vgl. R. Funk, 1983, S.87
- 31 E. Fromm, 1947a, GA II, S.47
- 32 Vgl. ebd. S. 47f
- 33 ebd. S.48ff
- 34 E. Fromm, 1956a, GA IX, S.490f
- 35 ders., 1956a, GA II, S.53
- 36 ders., 1941a, GA I, S.326



- 37 M. Schrenk, (unveröffentlichtes Buchmanuskript) „Wachstumswahn und Todesverdrängung“
38 E. Fromm, 1955a, GA IV, S.81ff
39 ders., 1941a, GA I, S.328
40 ebd. S.330
41 ebd. S.331
42 ebd. S.337
43 ders., 1973a, GA VII, S.180f
44 ders., 1964a, GA II, S.209
45 Vgl. ders., 1973a, GA VII, S.183
46 ebd. S.182
47 ders., 1964a, GA II, S.215ff
48 ders., 1968a, GA IV, S.377
49 Vgl. ders., 1973a, GA VII, S.300
50 ders. 1964a, GA II, S.185
51 Vgl. ders., 1973a, GA VII, S.301
52 Vgl. ebd. S.300
53 ders., 1973a, GA VII, S.309
54 ebd. S.315f
55 R.W. Flint 1971, S.95f
56 E. Fromm, 1964a, GA II, S.193f
57 ebd. S.193
58 ebd. S.192
59 ders., 1973a, GA VII, S.317
60 ebd. S.318f
61 ebd. S.320
62 ders., 1947a, GA II, S.57
63 ebd. S.59
64 ebd. S.58
65 ebd. S.61
66 ebd. S.60f
67 ebd. S.65
68 ebd. S.64
69 ders., 1956a, GA IX, S.500f

- 70 ebd. S.455
71 ebd. S.456
72 ders., 1947a, GA II, S.67
73 Lao Tse, 1980, Das Buch vom rechten Weg und der rechten Gesinnung, 56. Spruch, S.165
74 L. Wittgenstein, 1970, Tractatus logico-philosophicus, Sätze 6.522 und 7
75 E. Fromm, 1947a, GA II, S.68
76 ders. 1955a, GA IV, S.49
77 ders. 1947a, GA II, S.69
78 ebd. S.69f
79 ebd. S.70
80 K. Schneider, Klinische Psychopathologie, S.7
81 E. Fromm, 1947a, GA II, S.70.
82 V.v. Weizäcker unternimmt als einer der ersten in der modernen naturwissenschaftlichen Medizin den Versuch, das Subjekt erneut in das Wissenschaftsverständnis der Medizin einzuführen. Er übt Kritik am überkommenen Wissenschaftsverständnis der zeitgenössischen Medizin.
83 E. Fromm, 1947a, GA II, S.71
84 ebd. S.70f
85 ebd. S.73
86 ebd. S.74
87 ebd. S.75.
88 ebd. S.75
89 ebd. S.77
zu Kap 6: Die Liebe zum Toten und die Liebe zum Lebendigen
1 E. Fromm, 1973a, GA VII, S.327
2 ebd. S.329
3 ders., 1964a, GA II, S.234
4 ebd. S.238
5 ebd. S.185
6 ebd. S.185
7 Meister Eckehart, 1979, S.142

- 8 E. Fromm, 1973a, GA VII, S.331
 9 ders., 1964a, GA II, S.186
 10 ebd. S.102
 11 P. Tillich, 1956, GWV, S.156
 12 Meister Eckehart, 1979, S.143
 13 E. Fromm, 1964a, GA II, S.189
 14 Vgl. A. Miller, 1980, Am Anfang war Erziehung
 15 E. Fromm, 1964a, GA II, S.191
 16 ders., 1947a, GA II, S.16f
 17 ebd. S.8
 18 R. M. Rilke, Gedichte, 1986, S. 291 ff

9. Literaturverzeichnis

- Beese, F., Breede, W., Funk, R.: Streit um Erich Fromms Psychotherapie: Ein genialer Wurf aber keine Wissenschaft? in: Bild der Wissenschaft 18 (4), 1981 S.133-150
- Bergounioux, F.M.: Notes on the Mentality of Primitive Man. in: Social Life of Early Man, hrsg. von S.L. Washburn, Chicago 1961 (Aldine) S.106-118
- Dobzhansky, T.: Dynamik der menschlichen Evolution. Frankfurt 1965 (Fischer Verlag)
- Claßen, J.: Erich Fromm und die Pädagogik, Gesellschafts-Charakter und Erziehung. Weinheim 1987 (Beltz Verlag)
- Flint, R.W.: Marinetti. Selected Writings. hrsg. von R.W. Flint New York 1971 (Farrar, Straus and Giroux)
- Freud, S.: Studienausgabe (Stud.) Bd. I-X, Ergänzungsband, hrsg. von Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Frankfurt, 1982¹² (Fischer Verlag), daraus zitiert:
 -1921c: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Stud. Bd. IX, S.61-134,
 -1930a: Das Unbehagen in der Kultur. Stud. Bd. VX, S.191-270
 -1933a: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Stud. Bd.I, S.447-608
- Fromm E., Gesamtausgabe (GA) Bd. I-X, hrsg. von Funk Rainer, Stuttgart 1980-81, (Deutsche-Verlags-Anstalt), daraus zitiert:
 -1929a: Psychoanalyse und Soziologie. GA Bd. I, S.3-5
 -1930a: Die Entwicklung des Christudogmas. GA Bd. VI, S.11-68
 -1931b: Politik und Psychoanalyse. GA Bd. I, S.31-36
 -1932a: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, GA Bd.I, S.37-57
 -1932b: Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. GA Bd. I, S.59-77
 -1937a: Zum Gefühl der Ohnmacht. GA Bd. I, S.189-206
 -1941a: Die Furcht vor der Freiheit. GA Bd. I, S.217-392
 -1947a: Psychoanalyse und Ethik. GA Bd. II, S.1-157
 -1948b: Sexualität und Charakter. GA Bd. VII, S.365-376
 -1949c: Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur. GA Bd. I, S.207-214
 -1955a: Wege aus einer kranken Gesellschaft. GABd. IV, S.1-254





- 1955e: Psychoanalyse und Wissenschaft. GA Bd. VII, S.3-20
- 1956a: Die Kunst des Liebens. GA Bd. IX, S.437-518
- 1960a: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. GABd. VI, S.301-356
- 1962a: Jenseits der Illusionen. GA Bd. IX, S.39-157
- 1964a: Die Seele des Menschen. GA Bd. II, S.159-268
- 1966a: Ihr werdet sein wie Gott. GA Bd. VI, S.83-226
- 1968a: Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik. GA Bd IV, S.255-377
- 1968g: Einleitung zu E.Fromm und R. Xirau „The Nature of Man“. GA Bd. IX, S.375-391
- 1973a: Anatomie der menschlichen Destruktivität, GA Bd. VII
- 1974b: Im Namen des Lebens. Ein Gespräch mit Hans Jürgen Schultz. Stuttgart 1974 (Deutsche-Verlags-Anstalt)
- 1976a: Haben oder Sein, GA Bd. II S.269-414

Funk, R.,: Mut zum Menschen: Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Stuttgart 1978 (Deutsche-Verlags-Anstalt)
-Erich Fromm. Reinbek bei Hamburg 1983, (Rowohlt-Taschenbuch-Verlag)

Die Heilige Schrift: Altes und Neues Testament Übersetzt von V. Hamp, M. Stenzel, J. Kürzinger, Aschaffenburg 1976⁶ (Pattloch Verlag)

Lao-Tse: Das Buch vom rechten Weg und der rechten Gesinnung. 56. Spruch, hrsg. von Jan Ulenbrock, Frankfurt 1980, (Ullstein Verlag)

Livingstone R.B.,: Brain Circuitry Relating to Complex Behavior. The Neurosciences, A Study Program, Bd I, hrsg. von Q. C. Quarton u.a., New York 1967 (Rockefeller Univ. Press), S.499-515

Marx K.,: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. in: Marx, Engels, Ausgewählte Werke in 6 Bänden, Bd. I, Frankfurt 1986, (Verlag Marxistische Blätter)
-1971: Die Frühschriften. hrsg von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, (Kröner Verlag)
-1961: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke Bd XIII, Berlin 1961 (Dietz Verlag)

Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate. hrsg. von Josef Quint, München 1979 (Diogenes Verlag)

Reich, W.: Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. in: Unter dem Banner des Marxismus 5 Berlin 1929

Rilke, R. M.: Gedichte, Frankfurt am Main, (Insel Verlag) S. 291 ff
Schneider, K.,: Klinische Psychopathologie. Stuttgart 1980¹² (Thieme-Verlag)

Schrenk, M.,: Wachstumswahn und Todesverdrängung. (unveröffentlichtes Manuskript)

Tillich P.,: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. Gesammelte Werke Bd. V, Stuttgart 1956 (Evangelisches Verlagswerk), S.138-184

Weizsäcker, Vv., Gesammelte Schriften, hrsg. von P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk, C.F.v. Weizsäcker, Frankfurt 1986ff (Suhrkamp Verlag)

Wittgenstein, L.,: Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt 1970 (Suhrkamp Verlag)