

Agnes Heller

## Aufklärung und Radikalismus

Kritik der psychologischen Anthropologie  
Erich Fromms

Im Mittelpunkt der gegenwärtigen Diskussion über Aggressionstheorien<sup>1</sup> steht einmal die Berechtigung oder Unberechtigung der Frommschen Kritik der Ethologie und zum anderen die Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit der Unterscheidung von *zweierlei* Arten von Aggression. Obwohl die Analyse der letzteren Frage bei der Erörterung der Konzeption Fromms unvermeidlich ist, werde ich mich ihr doch nicht in erster Linie von dieser Position aus nähern. Mein Ausgangspunkt ist vielmehr die *Grundstrategie* des Buches, innerhalb der die Theorie der *zwei* Arten von Aggression nur eine Manifestationsform darstellt. Im Zusammenhang mit dieser Grundstrategie trachte ich zu beweisen, daß Fromm noch über eine *dritte* — verborgene — Aggressionstheorie verfügt, und daß er die subjektiven und objektiven Quellen der Impulse und Verhaltensformen, die als aggressiv betrachtet werden können, gerade in dieser verborgenen Aggressionstheorie ausdrückt, und zwar mit besonderer Bezugnahme auf die Gegenwart.

### 1. Der Zerfall der Persönlichkeit und die »Anthropologie des Glaubens«

Die Grundstrategie von Erich Fromms *Anatomie der menschlichen Destruktivität* ist zugleich die fundamentale Strategie seines Lebens, wie sie in der langen Reihe seiner bis-

1 Hier sei auch auf die Kontroverse zwischen Rolf Denker, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Paul Leyhausen, Lutz Rosenkötter, Hugo Schmale, Wolfgang Schmidbauer, Herbert Selg und Wolfgang Wickler verwiesen, die unter dem Titel »Antworten auf Fromm« in *Bild der Wissenschaft*, Stuttgart, Heft 11/1974 veröffentlicht wurde.

herigen wissenschaftlichen Arbeiten schon manifest geworden ist. Als Basis für diese Grundstrategie müssen wir ein spezifisches *Grunderlebnis* annehmen, ohne daß dieses Erlebnis die Strategie selbst determiniert hätte. Fromms zwei Grunderlebnisse sind — das geht bereits aus seinem Buch *Die Furcht vor der Freiheit*<sup>2</sup> eindeutig hervor — einerseits der Faschismus (besonders seine *deutsche* Variante), andererseits die »Konsumgesellschaft« (besonders ihre *amerikanische* Variante). Das, was für ihn aufgrund des persönlich Erlebten zu einem dauernden quälenden Problem wurde, sind die im *heutigen* Menschen verborgenen *negativen* Möglichkeiten: erstens die Destruktivität, die Brutalität und der Sadismus, zweitens die »Marionettenhaftigkeit«, der Zerfall der Persönlichkeit. Schon damals hat Fromm den theoretischen Zusammenhang zwischen diesen beiden negativen Möglichkeiten des Menschen hergestellt, indem er aufzeigte, daß der sich vor der Freiheit fürchtende, in seiner Verzweiflung den »Nährboden« des Faschismus suchende Automaten-Mensch eine Affinität zur Aggression erkende läßt, deren Typen eminent an die zwei Arten von »böartiger« Aggression in der *Anatomie der menschlichen Destruktivität* erinnern. Fromm spricht von der sadistisch-autoritären Persönlichkeit und vom Zerstörungstrieb.

Die Duplizität des Erlebnisses, die Suche nach den extremen Erscheinungsformen des »Bösen« in der Persönlichkeitsstruktur des modernen Menschen, ermöglichte es Fromm, daß er den in der Konsumgesellschaft vorherrschenden Persönlichkeitstyp früher erkannte als die amerikanische Kulturkritik und Soziologie. Ich denke hier vor allem an Riesmans *Einsame Masse*<sup>3</sup>. Dessen berühmt gewordene Typologie, in der er den heutigen Typ des »*other-directed*« Menschen vom klassischen »*inner-directed*« Menschen der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet, war schon von Fromm in *Psychoanalyse und Ethik*<sup>4</sup> formuliert worden, hatte er doch in der Analyse der unproduktiven Charaktere zwischen dem Ausbeuter- und dem Marketingtyp klar unterschieden. (Unabhängig davon

2 Erich Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt am Main 1966.

3 David Riesman: *Die einsame Masse*, Hamburg 1958.

4 Erich Fromm: *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954.



enthält Riesmans Buch vom soziologischen und kulturkritischen Standpunkt natürlich sehr viele neue und wichtige Erkenntnisse.)

Die bloße Formulierung des Grunderlebnisses und die Beschreibung des destruktiven respektive »Marketing«-Charakters als »Produkt« der modernen Gesellschaft hat Fromm jedoch niemals befriedigt. An die Fragestellung: »Was ist der Grund dafür, daß der heutige Mensch so ist, wie er ist?« knüpft sich bei ihm sofort eine andere Frage: »Wie kann der Mensch anders werden, als er jetzt ist?« (Halten wir an dieser Stelle fest, daß Fromms Lebensstrategie von der *zweiten* Fragestellung bestimmt wird, nicht von der ersten.) In der Natur des gegenwärtigen Menschen faßte das »Teufliche«, das »Dämonische« zwar Wurzeln, aber liegt darin seine »wahre Natur« begründet? Existiert in der menschlichen Natur nicht etwas, das grundlegend gut, das produktiv ist, etwas, das wohl in den Hintergrund gedrängt oder verkrüppelt werden kann, aber letzten Endes noch unbesiegbar ist? Fromms Antwort ist oft unbedingt, heute eher bedingt, nur in Form eines *Glaubens*, aber immer *bejahend*. Er *glaubt* an die Unbesiegbarkeit der guten Substanz im Menschen, und seine Lebensstrategie ist nichts anderes als die *Bestätigung* dieses Glaubens. Während seines ganzen Lebens war dieser Glaube unerschütterlich, er ist die Basis aller seiner Werke und Hypothesen.

Natürlich kann man den Glauben an die positiven Möglichkeiten der Menschheit oder das Vertrauen in sie auf vielerlei Weise fundieren. Ich möchte hier auf einen anderen großen Zeitgenossen, auf Ernst Bloch, hinweisen, der sein *Prinzip Hoffnung*<sup>5</sup> gerade nicht aus der a priori guten Grundsubstanz der »Menschengattung« ableitet, sondern es bewußt und entschlossen *ideologisch* begründet; für ihn ist die Hoffnung selbst ein Demiurg, der Berge versetzt; die Hoffnung kann *prinzipiell* nicht betrogen werden, ihr Vorhandensein bestätigt die *Möglichkeit* ihres Gegenstandes. Ebenso kann die Hoffnung nicht durch die Wissenschaft widerlegt werden, sie fordert auch keine wissenschaftliche Bekräftigung: sie spricht für sich selbst. Fromm jedoch will die Hoffnung oder, wie er

5 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959.

es nennt, den Glauben bestätigen; er will beweisen, daß er begründet ist. Einen Beweis kann man aber in unserem von der Wissenschaft beherrschten Zeitalter allein auf *wissenschaftlichem* Wege erbringen. Das Aufsichnehmen der in der Menschheit latent vorhandenen positiven Möglichkeiten ist in seinen Augen nur dann ein sinnvolles Unternehmen, wenn wir wissenschaftlich nachweisen können, daß die menschliche Substanz, daß das menschliche »Wesen«, in seinem Ursprung gut ist. Daß Fromm sowohl an die Unbesiegbarkeit der guten menschlichen Substanz als auch an die »einzige wissenschaftliche Wahrheit« glaubt, steht außer jedem Zweifel.

Fromm weist die Wahl eines jeden solchen Wertes zurück, der nicht von der Wissenschaft begründet ist. Infolgedessen unternimmt er in *Psychoanalyse und Ethik* den Versuch, die Geltung einer humanistischen Ethik dadurch zu beweisen, daß er von ihren Normen erklärt, es handle sich dabei um die »Normen« der biologischen Konstitution des Menschen selbst. Die humanistische Moral sei nichts anderes als »productive use of man's inherent primary potentialities«, und demzufolge könne es unter »normalen« Verhältnissen auch gar keine andere als die humanistische Moral geben, die ganze zivilisierte Menschheit lebe aber unter »anormalen« Verhältnissen. Meinen Einwand, daß doch alle Normen, die er von der biologischen Natur des Menschen ableitet, wie Vernunft, Wahrheit, die freie Entfaltung der Persönlichkeit usw., Früchte eben dieser »anormalen« Entwicklung sind, würde Fromm sicher zurückweisen.

Um jedem eventuell auftretenden Mißverständnis vorzubeugen, möchte ich ausdrücklich betonen, daß auch ich eine Theorie oder gar eine Hoffnung, der die Tatsachen der Wissenschaft widersprechen, als nicht begründet betrachte. Andererseits bin ich davon überzeugt, daß es in den Humanwissenschaften überhaupt keine »rein« wissenschaftlichen Tatsachen gibt. Jede Tatsache kann nur innerhalb eines konzeptionellen Schemas, das diese Tatsachen und ihr Verhältnis zueinander ordnet, interpretiert werden. So glaube ich nicht, daß zum Beispiel Leyhausen behauptet hat: »Die ›von Lorenz formulierte These, Aggression sei angeboren‹, ist nicht nur vertretbar, sie ist durch eine überwältigende Fülle von Beobachtungstatsachen gestützt und experimentell vielfach nachgewie-



sen«<sup>6</sup>, weil er die Experimente und Tatsachen nicht kannte, sondern weil er sie in ein solches konzeptionelles Schema setzte, daß sie zu die Lorenzsche Formulierung beweisenden Tatsachen *wurden*. Ich denke, daß alle, die wie Erich Fromm ihr Vertrauen in die positive Entwicklung der Menschheit setzen, sich damit begnügen müssen, daß die Tatsachen der Wissenschaft in ein solches konzeptionelles Schema eingefügt werden können, welches diese Tatsachen ohne irgendeinen logischen Widerspruch erklärt und gleichzeitig auch ihrer eigenen Wertwahl entspricht. Fromms Prinzip der »einzigsten wissenschaftlichen Wahrheit« benötigen wir nur dann, wenn wir die *bewußte* Wertwahl umgehen. Es ist jedoch unmöglich, die Wertwahl selbst zu umgehen.

Nun unterliegt es gewiß keinem Zweifel, daß für Fromm Vernunft, Leben, die freie Entfaltung der Persönlichkeit usw. *gewählte* Werte sind und als solche seine von der »menschlichen Natur« gebildete Vorstellung konstituieren. Die Antwort auf die Frage, warum er der Bewußtmachung der Wertwahl ausweicht, müssen wir wohl bei den Inspiratoren seiner geistigen Entwicklung und in der sozialen Atmosphäre der Ausarbeitung seiner Theorie suchen: so in seiner Aversion gegen die Wissenssoziologie, deren relative Berechtigung nicht in Abrede gestellt werden kann (Fromm wollte die Wahrheit nicht ausschließlich von der ideologischen Funktion ableiten). Ferner in seiner Angst vor dem Dezisionismus und nicht zuletzt in der Attitüde Freuds, der dem Problem der *bewußten* Wertwahl ebenfalls ausgewichen ist. Zugleich auch in dem Umstand, daß zum Zeitpunkt der Ausarbeitung der Frommschen Theorie die radikale Bedürfnisse entfaltenden oder sich auf diese gründenden Bewegungen respektive die in ihnen explizierten Bestrebungen — wenigstens in Amerika — noch nicht existierten. Darum fundiert Fromm seine Werte als Wissenschaft, seine Wahrheiten — die in keiner Weise bestritten werden sollen — als »einzigste wissenschaftliche Wahrheit« im Rahmen einer »psychologischen Anthropologie«.

Die Urquelle von Fromms psychologische Anthropologie ist Freud. Daß Freud ein rationalistischer Aufklärer war, gilt heute schon als Gemeinplatz. Nun: auch Fromm ist ein *ratio-*6 Paul Leyhausen in: *Bild der Wissenschaft*, Stuttgart, Heft 11/1974 (»Antworten auf Fromm«).

*nalistischer Aufklärer* und insofern dem unverfälschten Geist Freuds verhaftet. Aber bei Freud paarte sich die rationalistisch-aufklärende Attitüde mit einem anthropologischen Pessimismus, der aus dem Erlebnis der Verzweiflung entstanden und psychologisch durchaus begründet war. Und zwar nicht so sehr in der Instinkttheorie (Fromm hat recht: die Voraussetzung der Instinkte erfüllte bei Freud eher die Funktion einer Arbeitshypothese) als in der Konstruktion der Persönlichkeitsstruktur. Fromm wirft die psychologische Vision des von *Es* und *Über-Ich* bedrohten *Ichs*, das schwere Freudsche Erbe, über Bord, und eben *dies* ist es, was ich bei ihm als entscheidend betrachte und nicht etwa das In-den-Hintergrund-Stellen des Problems der Sexualität, wo Fromm die Ansicht vieler Neo-Freudianer teilt. Vom Erbe bewahrt er jedoch die Theorie des *dynamischen Charakters*, und was mehr ist, er entwickelt sie, die Intentionen Freuds noch übertreffend, weiter. Auf dieser theoretischen Basis siedelt Fromm seine von Freud völlig abweichende psychologische Anthropologie an. Ich würde sie gern als »optimistische Anthropologie« bezeichnen, wenn Fromm die Klassifizierung seiner Theorie als »Optimismus« nicht zurückgewiesen hätte und dies in gewisser Hinsicht zweifellos mit Recht. Nennen wir sie also — gemäß seinem Wunsche — die »Anthropologie des Glaubens«, deren Begründung in der »guten menschlichen Substanz« liegt.

## 2. Der persönlichkeits-theoretische Naturalismus

Die Lebensstrategie Erich Fromms (eine Strategie, die sich bei Menschen des Gedankens immer als eine des Denkens auszudrücken pflegt) steht im kompromißlosen Antagonismus zur Strategie der behavioristischen Psychologie. Man könnte ohne weiteres behaupten, daß er lange Zeit sozusagen einen »Partisanenkrieg« gegen den Behaviorismus führte. Seine sachliche Kritik wird immer mit der Aufdeckung von dessen *ideologischer* Funktion verbunden; er sieht darin eine — bewußte oder nicht bewußte — theoretische Begründung der Manipulation. Der Ausdruck »Partisanenkrieg« will natürlich nicht besagen, daß Fromm in seinem hartnäckigen und bis heute ungebrochenen Anti-Behaviorismus ganz allein gestan-





den sei. Für viele andere, den verschiedensten psychologischen, anthropologischen und soziologischen Schulen entstammende oder aus diesen schöpfende »Einzelgänger« war dieselbe Bestrebung charakteristisch. Doch diese »Ideen-Partisanen« nahmen voneinander überhaupt nicht oder nur in Ausnahmefällen Kenntnis, sie »begegneten« einander kaum; ihre *gemeinsame* Bestrebung, die schließlich wesentlich war als die sie trennenden theoretischen Unterschiede, wurde ihnen nicht bewußt.

In dieser Hinsicht brachten die letzten fünfzehn Jahre eine deutliche Änderung mit sich. So spricht Abraham H. Maslow in seinem 1962 erschienenen Buch *Toward a Psychology of Being*<sup>7</sup> von der »dritten Richtung« respektive der »dritten Kraft« der amerikanischen Psychologie, einer Kraft, die ihre Bestrebungen sowohl dem konservativ-traditionellen Freudismus als auch dem Behaviorismus entgegengesetzt, und zählt ausdrücklich auch Fromm zu den Repräsentanten dieser Richtung. Daß das Auftreten und die spätere Entfaltung der »dritten Richtung« *gesellschaftspolitisch* mit der Entstehung und Formulierung der die verschiedenen radikalen Bedürfnisse ausdrückenden Bewegungen (weiße und farbige Bürgerrechtsbewegungen, Studentenrevolten usw.) und nicht zuletzt mit der öffentlichen Verbreitung des Protestes gegen den Vietnamkrieg in engem Zusammenhang gesehen werden muß, ist keine Frage.

Die gemeinsame Bestrebung der »dritten Richtung« innerhalb der amerikanischen Psychologie charakterisiert die Betonung der *Persönlichkeit*. Ihre Vertreter gehen durchweg von der Annahme aus, daß die menschliche Persönlichkeit einheitlich und unteilbar ist und daß ihre Selbstentwicklung, ihre vielfältige und produktive Entfaltung den höchsten Wert darstellt; ferner, daß die auf »Haben« orientierte Bedürfnisstruktur entfremdet, die Spaltung der kognitiven und der emotionalen Welt eine Folge der Entfremdung ist, und daß die bloße Anpassung (*adjustment*) an das traditionelle gesellschaftliche System und *nicht* die Unfähigkeit dazu als Hauptursache der psychischen Störungen betrachtet werden muß. Die Zurückweisung des Behaviorismus bedeutet bei ihnen also

7 Abraham H. Maslow: *Toward a Psychology of Being*, Princeton/N. Y. 1962.

zugleich die Ablehnung der in der heutigen amerikanischen Gesellschaft vorherrschenden Persönlichkeitsstruktur als einer *entfremdeten*. Wie ich schon andeutete, sind die theoretischen Quellen der »dritten Richtung« ziemlich heterogen. Da treffen wir vor allem auf den eigenwillig interpretierten Freud und den nicht weniger eigenwillig interpretierten Marx. Wir stoßen ferner auf die Gestaltpsychologie, die durch Vermittlung der Neuropsychologie von Goldstein, Lashley und Angyal in Amerika Wurzel faßte, die Phänomenologie (hier hauptsächlich durch Vermittlung Buytendijks), die amerikanische Kulturkritik, vertreten durch Riesman und C. Wright Mills, die von Freud beeinflusste »Culture and Personality«-Schule, den Existentialismus und die existentielle Psychoanalyse, des weiteren auf frühere amerikanische »Partisanen« wie Allport, Gerth oder Rogers. Damit haben wir jedoch das Quellengebiet der »dritten Richtung« noch keineswegs erschöpft. Es ist kein Zufall, daß alle diese Quellen in den Strom der »dritten Richtung« mündeten. Die Emphase der *einheitlichen Persönlichkeit* war tatsächlich in jeder Quelle enthalten — vorsichtiger ausgedrückt, einige Quellen konnten unter anderem auch auf diese Weise interpretiert werden. Jene Persönlichkeitstheorie jedoch, die sich aus der Endphase des Persönlichkeitswertes in der »dritten Richtung« herauskristallisierte, impliziert trotz der zwischen den einzelnen Repräsentanten bestehenden Unterschiede eine gemeinsame theoretische Tendenz. Ihr Kennzeichen ist der *persönlichkeitstheoretische Naturalismus*, kurz zusammengefaßt: die bewußte (oder auch nicht einmal bewußte) Identifizierung der Begriffe von *menschlicher Natur* und *Gattungswesen*, die Ableitung des »Wesens des Menschen« aus der Natur des Menschen — genauer: des *einzelnen Menschen*. Und Fromm ist — neben Maslow — heute der bedeutendste Vertreter dieses Gedankens<sup>8</sup>.

8 Den persönlichkeitsstheoretischen Naturalismus der »dritten Richtung« der amerikanischen Psychologie (einschließlich ihrer Aggressionstheorie) habe ich in dem folgenden Text »Über die Instinkte« ausführlich erörtert. Zum Zeitpunkt der Abfassung meines Manuskriptes war Erich Fromms *Anatomie der menschlichen Destruktivität* noch nicht erschienen. Darum bietet sich mir erst jetzt Gelegenheit, auf die Darstellung seines persönlichkeitsstheoretischen Naturalismus in der Aggressionstheorie einzugehen.

### 3. Aggression

Neben seiner traditionellen (und meiner Meinung nach immer berechtigten) Polemik gegen den Behaviorismus kritisiert Fromm in seiner *Anatomie der menschlichen Destruktivität* in erster Linie die »hydraulische« Theorie des aggressiven Instinkts. Wenn nun jemand so herausfordernd an die Öffentlichkeit tritt, wie das Konrad Lorenz mit seinem in höchstem Maße provokativen Buch *Das sogenannte Böse*<sup>9</sup> getan hat, darf er nicht verwundert darüber sein, eine leidenschaftlich zurückweisende Antwort zu erhalten. Aber im Feuer der durchaus gerechten Refutation des »sogenannten Bösen« ist Fromm gegenüber Lorenz, dem bedeutenden Naturforscher, nicht immer gerecht; er weist ihn auch dort zurück, wo dies seiner eigenen Konzeption nach nicht motiviert ist. Für ihn ist die *soziale Funktion* der Lorenzschen Theorie und das über die menschliche Natur gestaltete *Gesamtbild*, die diese soziale Funktion begründen, entscheidend. Er beweist äußerst scharfsinnig, daß *trotz* des Gegensatzes der theoretischen Ausgangspunkte dieses Gesamtbild und die aus der Lorenzschen Theorie folgende soziale Funktion mit dem Behaviorismus im wesentlichen *identisch* sind: der an den Drähten der Instinkte gezogene Mensch ist ebenso eine Marionette wie der auf bestimmte Stimuli mechanisch »antwortende« Mensch.

Auch dort ist Fromm zuzustimmen, wo er sowohl den Lorenzschen als auch den behavioristischen Aggressionsbegriff als zu »weite« Begriffe kritisiert. In der Tat umschließen diese Begriffe jede menschliche Tätigkeit und Attitüde — und gleichzeitig auch deren Gegenteil. Aber welchen anderen Aggressionsbegriff setzt Fromm an ihre Stelle? Den allgemeinen Begriff der Aggression definiert Fromm auf folgende Weise: »Alle Akte . . . , die einer anderen Person, einem Tier oder einem unbelebten Objekt Schaden zufügen oder dies zu tun beabsichtigen.« Ich denke, es ist nicht schwer einzusehen, daß dieser Begriff kaum weniger »weit« ist als die von Fromm kritisierten Begriffe. Vor allem, *was* bedeu-

tet das: einem »unbelebten Objekt Schaden zufügen«? Jemandem »Schaden zufügen« ist ein alltäglicher Ausdruck, den wir nur dann berechtigterweise anwenden können, wenn wir *Subjekte* voraussetzen, die den Schaden in der Form von *Mangel* oder *Schmerz* empfinden. Wenn das nicht so wäre, würde das Pflügen des Ackers oder der Bau von Straßen der Natur tatsächlich einen »Schaden zufügen«, und wir müßten das ebenfalls als Aggression interpretieren (so wie es einzelne Anhänger Freuds tun, was Fromm jedoch zurückweist). Unbelebten Objekten kann man nur dann einen »Schaden zufügen«, wenn damit der Schaden dem *Menschen* zugefügt wird; die zerstörte Stadt bedeutet nicht »Schaden« für die Häuser, sondern für die *Menschen*, die sie erbaut haben und bewohnen. Der letzte Passus dieser Definition ist also absolut irrelevant, und so werde ich ihn im weiteren außer acht lassen.

Aber setzen wir unsere Überlegungen in dieser Richtung fort. Wenn einem Tier »Schaden zuzufügen« als Aggression gilt, dann sind wir alle — mit Ausnahme der Vegetarier — Aggressoren. Und dies nicht einmal im »defensiven« Sinne, denn wir töten ja die Tiere keineswegs aus Gründen der Verteidigung gegen irgendeinen Angriff, auch können wir unseren Organismus durchaus ohne Fleischverbrauch am Leben erhalten. Damit will ich nicht leugnen, daß sich die sogenannte »böartige Aggression« in Form von Quälerei und Vernichtung, sei es mit sadistischer oder nekrophiler Motivierung, auch gegen Tiere manifestieren kann. Hier stehen wir zum ersten Mal vor der Tatsache der vollständigen Außerachtlassung des Verhältnisses von *Zweck* und *Mittel*. Das Quälen oder das Umbringen von Tieren kann doch nur dann als aggressives Verhalten (gleichgültig in welchem Sinn des Wortes) gelten, wenn es für den Menschen *Selbstzweck* und zugleich Quelle der Freude, des Genusses, der Befriedigung ist. Denn wer würde, um ein Beispiel anzuführen, jemanden als Sadisten betrachten, der sein Pferd zu Tode jagt, um einen Verwundeten noch rechtzeitig ins Krankenhaus befördern zu können? Hätte es überhaupt einen Sinn, diese Geste auch nur in die Kategorie der »gutartigen Aggression« einzureihen?

Doch kommen wir auf den Menschen zu sprechen. Kann

9 Konrad Lorenz: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.



man jemandem »Schaden zufügen« grundsätzlich als Aggression bezeichnen? Wenn wir *diese* Definition akzeptieren, müßten wir *gegen* Fromm stimmen. Denn wenn einem Menschen absichtlich oder unwillkürlich Schaden zuzufügen zum *Begriff* der Aggression gehört, müßten wir — im Gegensatz zu Fromm — zu der Schlußfolgerung gelangen, daß die Aggression *uneliminierbar* ist. Ich möchte aber die Schlußfolgerung Fromms akzeptieren und muß infolgedessen seine Definition zurückweisen.

Wer sein Geld den Notleidenden gibt, fügt damit seiner Familie einen materiellen Schaden zu. Ist *dieses* Verhalten aggressiv?

Wer einen Tyrannen mit voller Absicht in Mißkredit bringt, schadet dadurch dessen Reputation. Ist *dieses* Verhalten aggressiv?

Der Arzt, der ein neues lebenswichtiges Medikament zuerst an sich selbst ausprobiert, kann sich zweifellos einen großen gesundheitlichen Schaden zufügen. Ist *dieses* Verhalten aggressiv?

Wenn ich einen Menschen, den ich einmal liebte, nicht mehr liebe, er mich aber noch immer liebt, füge ich ihm einen Schaden zu. Werde ich dadurch zum Aggressor?

Ich habe absichtlich Beispiele angeführt, die *nicht* in die Kategorie der »gutartigen Aggression« eingereiht werden können, so sehr wir diese Frommsche Kategorie auch erweitern. Fromm würde sicher damit argumentieren, daß es sich hierbei nur um »Schein«-Schäden handle, der wirkliche Schaden hingegen der allgemeinen Blockierung einer Entwicklung der Persönlichkeit entspringe. Diese Einengung ist wohl in seiner Allgemeinkonzeption, aber *nicht* in seiner Definition enthalten. Wir können also feststellen, daß Fromms allgemeine Definition des Begriffes »Aggression« ebenso weitgefaßt ist wie die durch ihn kritisierten Definitionen und damit ebenso *unbrauchbar*.

Wenn man jetzt vielleicht von mir erwartet, daß ich Fromms allgemeiner Definition des Begriffes »Aggression« meine eigene allgemeine Definition gegenüberstelle, so muß ich den Leser enttäuschen. Gerade dies tue ich nicht, und zwar aus sehr naheliegenden Gründen. Meiner Ansicht nach ist nämlich die Aggression — als allgemeiner Begriff — *undefi-*

*nierbar*, weil eine »Aggression im allgemeinen« überhaupt nicht existiert. Definieren kann man nur dort, wo es *gemeinwesentliche* Merkmale gibt. Wie wir gesehen haben, ist das »Schaden-Zufügen« *kein* solches *gemeinwesentliches* Merkmal.

Die Frage ist: Gibt es etwas, womit wir es ersetzen können?

Der evidenteste Sinn der »intraspezifischen Aggression« ist die Tötung der zu unserer Gattung gehörenden Individuen, also der *Homizid*. Dürfen wir den Homizid als das *gemeinwesentliche* Kennzeichen der Aggression betrachten? Tinbergen zum Beispiel neigt dazu. Vom *biologischen* Gesichtspunkt aus handelt es sich dabei fraglos um die sinnvollste Definition der Aggression. Wenn wir uns dem Problem jedoch vom sozialen und psychologischen Kontext her nähern, ist sie sowohl zu eng als auch zu weit gefaßt. Folgen wir seiner Formulierung, so gehört der Sadismus *nicht* in den Begriff der Aggression, wie auch alle anderen an Menschen verübten Gewalttaten, die nicht ihre physische Vernichtung zur Folge haben, diesem Begriff nicht eingeordnet werden können. Gleichzeitig würde das magische Menschenopfer, der Richterspruch in der Definition der Aggression enthalten sein — man müßte dann Abraham, der Gott seinen Sohn opfert, und den Richter, der das Todesurteil ausspricht — und sei es der Vorsitzende des Nürnberger Tribunals —, als Aggressoren bezeichnen.

Versuchen wir es mit anderen wesentlichen Merkmalen. Der Angriff — das wissen wir schon von Fromm — eignet sich nicht zur Erfüllung dieser Funktion und kann nur in speziellen Fällen angewandt werden (zum Beispiel je nachdem, von welcher Seite ein Krieg ausgelöst wird). Wenn jemand sieht, daß auf der Straße ein Kind mit einer Peitsche geprügelt wird, und er versucht, die Peitsche den Händen des Erwachsenen zu entreißen, ihn vielleicht sogar zu ohrfeigen, können wir von keiner »aggressiven Tat« oder »aggressiven Absicht« sprechen, obwohl derjenige der Angreifer war, der das Kind vor der Züchtigung verschont hat.

Gleicherweise ist auch der *Haß* für die Rolle des »gemeinwesentlichen« Merkmals ungeeignet, denn wenn wir Aggression aufgrund des Hasses definieren, »fällt« die instrumentale Aggression aus dem allgemeinen Begriff der Aggression »her-



aus«. Mit welchen »gemeinsamen Kennzeichen« wir auch immer experimentieren, stets werden wir zu den gleichen *negativen* Resultaten gelangen, weil »die Aggression« als solche eben nicht existiert. Aggression ist — vor allem — ein Wertbegriff, den negativen Wertakzent mit inbegriffen; selbst im Lorenzschen Buch wird die Aggression als das »sogenannte Böse« beschrieben. Lorenz wendet sich auch an einen »sensus communis«: was *ihr* als Böses bezeichnet, ist es eigentlich nicht, weil es als ein inhärenter Bestandteil des Seins und der Entwicklung der Menschheit angesehen werden kann. Darüber, daß Fromm gerade der Vermeidung des *bewertenden* und der Stützung des *allgemeinen* Begriffes zuliebe die Kategorie der »gutartigen Aggression« geschaffen hat, werden wir noch sprechen.

Der sich *heute* an den Begriff der Aggression knüpfende *sensus communis* ist das Produkt der beiden letzten Weltkriege und des Faschismus; das drohende Gespenst eines weltweiten Atomkrieges hat ihn letztlich zum *sensus communis* erhoben. Die Folge respektive die keineswegs irrealer Gefahr einer irreversiblen Konsequenz hat die Aufmerksamkeit auf die *psychischen* Motive und deren *soziale* Korrelationen gelenkt — und nicht umgekehrt. Dies war nicht nur bei Freud oder, wie wir gesehen haben, bei Fromm der Fall, sondern bei allen Menschen im Bereich unserer Zivilisation. Wenn wir bei der Analyse der Aggression von der Fragestellung ausgehen, *ob der Krieg, der Homizid im allgemeinen* defensiv oder offensiv ist, nähern wir uns nicht dem eigentlichen Problem, im Gegenteil, wir entfernen uns von ihm. Die konkrete Frage, die wir uns stellen müssen, lautet vielmehr, *was* in der Psyche des *heutigen* Menschen, obwohl wir die Kriege — im Gegensatz zu fast der gesamten bisherigen menschlichen Geschichte — negativ bewerten und in ihnen eine die Menschheit, ja, was noch mehr ist: die menschliche Existenz tödlich bedrohende Gefahr erblicken, jene Tendenzen hervorbringt, die zu einem solchen Krieg mobilisiert werden können.

Inzwischen hat sich die Untersuchung dieser Frage zweifellos ausgeweitet. Allerdings suchen wir wiederum und ausschließlich nach den *psychischen* Triebfedern der als negativ beurteilten Verhaltensformen und Handlungstypen unserer

Epoche. Wir wollen keine Antwort auf die Frage bekommen, warum Agamemnon die Iphigenie geopfert hat, sondern darauf, warum in einem Zeitalter, in dem wir nicht mehr an den Groll der Götter glauben, noch immer der eine Mensch über das Leben und das Schicksal des anderen (oder der anderen) entscheidet. Wir wollen keine Antwort auf die Frage bekommen, warum der Sklave ein sprechendes Werkzeug war, sondern darauf, warum in einer Epoche, in der die Normen, nach welchen der Mensch niemals einem anderen Menschen als bloßes Mittel dienen soll, schon vor 200 Jahren formuliert wurden und bis zum heutigen Tage nichts von ihrer Gültigkeit eingebüßt haben, die Menschen aber trotzdem gehorsame Werkzeuge in der Hand anderer Menschen sind. Und schließlich wollen wir keine Antwort auf die Frage bekommen, warum Benvenuto Cellini so leichtfertig und mit »reinem« Herzen Menschen tötete, sondern darauf, warum wir uns in unseren modernen Rechtsstaaten gerade jetzt von den Wellen der Massengewalt überschwemmt werden. Denn nach den im Psychischen »verborgenen« verschiedenen Motivationen können wir nur dann *vernünftig* fragen, wenn die Tat des Subjekts (oder der Subjekte) mit der Gewohnheits-handlung oder wenigstens mit den von uns akzeptierten und sich in gesellschaftlichen Objektivationen verkörpernden Normen in *Widerspruch* steht. Niemand fragt: »Warum hat diese Mutter ihr Kind aufgezogen?«, sondern nur: »Warum hat diese Mutter ihr Kind *nicht* aufgezogen?« Nur in letzterem Fall können wir nach dem Motiv fragen. In Sparta jedoch wäre diese Frage auf folgende Weise gestellt worden: »Warum hat diese Mutter ihr Kind aufgezogen?«, denn dort wick *diese* Handlungsweise von den in den Gewohnheitsnormen festgesetzten Forderungen ab. Welcher Psychologe würde heutzutage noch nach den Motiven forschen, wenn ein Mann eine Frau begehrt oder umgekehrt, ohne daß sie durch die heiligen Bande der Ehe miteinander verbunden wären? Wer würde darin das »Böse« im Menschen suchen? Hätte es aber im Mittelalter eine moderne Psychologie gegeben, dann würde sie sich gewiß mit diesem »Motiv« als der Ursache des im Menschen verborgenen »Bösen« beschäftigt haben.

Ich sagte bereits, daß nach den psychischen Motiven eines





sozial relevanten Verhaltenstypus zu fragen nur dann vernünftig sei, wenn diese Handlungs- oder Verhaltensformen mit der Gewohnheitshandlung oder den von uns akzeptierten und den sich in sozialen Objektivationen verkörpernden Normen in Widerspruch stehen. Sprechen wir jetzt von letzteren. Das 20. Jahrhundert ist nicht allein eine Epoche von Kriegen mit fürchterlichen Konsequenzen, sondern auch die Epoche der *ideologischen Bestätigung und Rationalisierung der Massengewalt*. Nach der *psychischen* Motivation der Aggression fragen heute vor allem jene, die diese Ideologie *zurückweisen*, und zwar unabhängig davon, ob sie die Aggression als aufhebbar oder als unaufhebbar betrachten. Gewiß unterliegt es keinem Zweifel, daß die Lorenzsche pessimistische Anthropologie die Ideologie der Ohnmacht gegenüber der Aggression ausdrückt und besonders dafür geeignet ist, zur billigen Parole gefährlicher Bestrebungen zu werden. Aber selbst Lorenz unterbreitet uns einen Vorschlag, um die schlimmsten gesellschaftlichen Konsequenzen des sogenannten »aggressiven Instinkts« aufzuheben, und er hält dies auch für wünschenswert.

Da es »Aggression im allgemeinen« nicht gibt (und folglich auch keine allgemeine Definition der Aggression), werde ich den Begriff »Aggression« im folgenden *nicht* als Kategorie, sondern als *regulative theoretische Idee* anwenden. Das heißt: *Wir ordnen der regulativ theoretischen Idee der »Aggression« alle – in hohem Maße heterogenen – Handlungs- und Verhaltenstypen unter, die wir heute vom Gesichtspunkt der Entwicklung oder des bloßen Fortbestandes der Menschheit als gefährlich bewerten, ferner ihre subjektiven Vorbedingungen in der psychischen Konstitution der Menschen, in verschiedenen Charakterstrukturen respektive im Verhältnis dieser oder jener Art der Individuen zur Welt.*

Daß dies auch Erich Fromms »geheime« Aggressionsauffassung ist, werde ich im weiteren ausführlich darzulegen versuchen.

#### 4. Entfremdung und menschliche Natur

Zunächst muß man sagen, daß Fromms Theorie seine »geheime« Aggressionsauffassung keineswegs deckt; eher

wird sie von ihr *verdeckt*. Fromm will die Aggression von der »menschlichen Natur« her erklären. Der Mensch habe seit seiner Entstehung immer dieselben »vitalen Interessen« und dieselben »existentiellen Bedürfnisse« gezeigt; die Gesellschaft regle (durch Vermittlung des sozialen Charakters) ausschließlich die Art und Weise ihrer Befriedigung. Der dem Menschen immanente Zweck sei in seiner *biologischen* Konstitution gegeben. Wenn eine Gesellschaft es zulasse, daß sich dieser im Menschen ursprünglich existierende Zweck frei entfalten könne, sei sie »gesund«, wenn sie dessen Entfaltung jedoch verhindere, sei sie »krank«. Das wichtigste vitale Interesse des Menschen, nämlich die Freiheit, sei nichts anderes als die »ungehemmte Entwicklung des menschlichen Organismus«. Mit anderen Worten: Freiheit wird von jener Gesellschaft gesichert, die die »ungehemmte Entwicklung des menschlichen Organismus« ermöglicht. Eine solche Gesellschaft gab es aber nur *vor* der Entwicklung der Klassengesellschaften (das heißt der Zivilisation); die paläolithische Jägersgesellschaft. Besonders seit der neolithischen Revolution leben die Menschen in einer Art »Zoo«, ihre »natürliche« Umgebung ist ihnen nicht gesichert. Die Ursache der Aggression (vor allem in ihrer böartigen Form) ist in der Reaktion der Menschen auf die »Zoo«-Bedingungen zu suchen. Die *Entfremdung* wird also von Fromm als eine *Verkrüppelung der ursprünglichen Natur* des auf Wachstum, Liebe und Vernunft »programmierten« Menschen interpretiert. Erst die Entfremdung durch die Zivilisation brachte das »Böse« in die Welt: sie ist infolgedessen mit der Erbsünde identisch.

Da sich Fromm sehr häufig auf den jungen Marx beruft, sehe ich mich an dieser Stelle genötigt, vorzuschicken, daß der Frommsche Entfremdungsbegriff vom Marxschen völlig abweicht. In der einen oder anderen Hinsicht steht Fromm eher der Auffassung Feuerbachs nahe (zum Beispiel in der Emphase der unmittelbaren Einheit von Mensch und Natur, in der Betonung der Subjekt-Objekt-Identität, in der Definition des zentralen Ortes der Liebe, in der In-Klammer-Setzung der Entwicklung der Bedürfnisse). Bei Marx bedeutet Entfremdung jedoch *nicht* Verkrüppelung der ursprünglich dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten, sondern im Gegenteil, die *Entwicklung* der sogenannten »Gattungskräfte«

auf der *gesamtgemeinschaftlichen Ebene* parallel mit der *relativen Verarmung der Individuen*. Das heißt: Die Individuen verarmen nicht in dem Sinne, daß sie weniger Fähigkeiten entfalten können als in jenem Zeitalter, welches der Zivilisation vorausging, sondern im *Verhältnis* zur wachsenden Bereicherung der Gattung; infolge der sogenannten »naturwüchsigen Arbeitsteilung« wird die Kluft zwischen dem *Reichtum der Gattung* und der *Armut der Individuen* immer größer. Marx setzte im Sozialismus keine Gesellschaft voraus, die die freie Entfaltung der im menschlichen Organismus ursprünglich vorhandenen Zwecke »nicht stört«, sondern eine solche, die es durch Aufhebung der »naturwüchsigen Arbeitsteilung« *jedem* Individuum ermöglicht, sich den auf gemeinschaftlicher Ebene bereits entfalteten Gattungsreichtum anzueignen.

Ich selbst schließe mich der Marxschen Definition des Begriffs der Entfremdung an, möchte aber noch folgendes hinzufügen: Der menschliche Organismus hat keinerlei »Zweck«. Wir könnten bestenfalls — im Kantschen Sinne des Begriffes — von seiner Zweckmäßigkeit ohne Zweck sprechen, insofern der menschliche Organismus die *biologischen* Vorbedingungen seiner Selbsterhaltung impliziert und so auch auf die zielsetzende Tätigkeit »programmiert« ist. Der Mensch wird *ohne »mind«* geboren, und er »erhält« alle seine Ziele »von außen«, das heißt von der Gesellschaft, in die er hineingeboren wurde. Daß die Freiheit zu den »vitalen Interessen« des Menschen gehört, ihm sozusagen »eingeboren« sein soll, erscheint mir — eben aufgrund der Frommschen Interpretation des Begriffes der Freiheit — geradezu absurd. Ich bin der Auffassung, daß die »ungehemmte Entwicklung des Organismus« einzig auf solche Lebewesen bezogen werden kann, die über *keine* Freiheit verfügen, also zum Beispiel auf einen Baum, für den der entsprechende Nährboden, die notwendige Wassermenge, genügend Licht usw. Grundvoraussetzungen seiner Existenz sind.

Die Entwicklung des Menschen vollzieht sich jedoch unter der Prämisse *sozialer* Objektivationen und ihrer kritischen Aneignung. Die Gesellschaft sichert dem heranwachsenden Menschen nicht das Wasser, das Licht, den Sauerstoff usw., sondern sie entwickelt den Menschen *aus* dem Menschen auf

eine Weise, daß das Individuum seine eigentliche Gattungsmäßigkeit, die im Augenblick seiner Geburt *außerhalb seiner selbst* existiert, aktiv in sich »einbaut«. Das heißt: Zum Zeitpunkt seiner Geburt verkörpert der Mensch die »stumme Gattung«, er ist auf gesellschaftliches Sein, auf soziale Zielsetzung usw. »programmiert«; gleichzeitig stellt sich aber sein idiosynkratischer Organismus auf die eigentliche Gattungsmäßigkeit ein, involviert sich in den von ihr präsentierten jeweiligen Objektivationen (in den verschiedenen historischen Epochen mit mehr oder weniger Möglichkeit zur Wahl) und entwickelt und erweitert sein eigenes Ich so, daß seine *Intention* immer mehr die *Selektion* regelt. Der Mensch will niemals seinen Organismus, sondern immer sein Ich (das bereits ein *soziales* Ich ist) entwickeln. Die Freiheit als »vitales Interesse« (oder eher als Bedürfnis) tritt dort in Erscheinung, wo sich das Individuum in der Realisierung respektive in der Erweiterung seines Ichs gehemmt *weiß* oder *fühlt*. Diese Hemmung manifestiert sich jedoch in den verschiedenen Gesellschaften unter jeweils ganz anderen historischen Vorbedingungen. Wenn wir heute über die Freiheit der frühen Jäger- und Sammlervölker sprechen und uns für einen kurzen Moment mit unserer eigenen Persönlichkeit in die Situation dieser Jäger und Sammler hineindenken, werden wir wohl kaum zu dem Schluß kommen, daß *deren* Freiheit *unser* »vitales Interesse« befriedigen könnte. Wenn aber die »ungehemmte Entwicklung des Organismus« mit der Freiheit synonym ist und der Organismus der Jäger und Sammler sich »ungehemmt« entwickelt hat, dann müßten wir uns in *ihrer* Gesellschaftsform notwendigerweise frei fühlen.

Natürlich behaupte auch ich, daß die Freiheit — zumindest in gewissem Sinne — tatsächlich in den menschlichen Organismus »eingebaut« ist, aber nicht als »vitales Interesse«, sondern dergestalt, daß der Mensch *kein* instinktgesteuertes Wesen ist. *Abbau der Instinktsteuerung* — das ist meines Erachtens der einzig vernünftige *biologische* Begriff der menschlichen Freiheit. Mit dieser Feststellung entferne ich mich sicher nicht sehr weit vom »Geist« Erich Fromms, aber dafür um so mehr von seinen Worten. Denn Fromm, der selbst an vielen Stellen vom Abbau der Instinktsteuerung spricht, setzt andererseits den sogenannten »Instinkt der gutartigen Aggres-



sion« voraus, den er aber nicht zur Fundierung seiner Gesamtkonzeption benötigt, sondern ausschließlich zur Formulierung seiner allgemeinen Aggressionsdefinition.

Nach Fromm tritt das »Böse« mit der Zivilisation in die Welt; sofern wir darunter die Intention der Überschreitung moralischer Normen verstehen, ist das tatsächlich der Fall. Aber dann tritt auch das »Gute« mit der Zivilisation in die Welt, denn das »Gute« und das »Böse« sind *Reflexionsbestimmungen* und zugleich *moralische Kategorien*. Das »Gute« und das »Böse«, die nicht als Synonyme des »der sittlichen Gewohnheitsnorm Entsprechenden« respektive »des von der sittlichen Gewohnheitsnorm Abweichenden« angesehen werden können, setzen die relativ freie (nicht der biologischen Konstitution des Menschen entstammende) Wahl zwischen den Wertobjektivationen unter der Führung *moralischer* Normen und ein *bewusstes* Verhältnis zu ihnen voraus (wenn auch der Grad der Bewußtheit verschieden sein kann). Es gibt keinen Mut ohne den Wertbegriff des Mutes; es gibt keine Ehrlichkeit ohne den Wertbegriff der Ehrlichkeit; und es gibt keine Gerechtigkeit ohne den Wertbegriff der Gerechtigkeit. Die Frommsche Auffassung, nach der die Gerechtigkeit zu unserem »biophilen Charakter«, das heißt zu unserer ureigensten Natur gehört, halte ich für ebenso irrelevant, wie wenn wir sagten, daß die Ungerechtigkeit zu unserer Natur gehöre.

Es steht außer Frage, daß die Normen (so auch die moralischen) sehr häufig und in vielen Beziehungen die Entwicklung der Fähigkeiten gewisser Individuen gehemmt haben. (Ich spreche hier von der Entwicklung des Ichs und nicht von der Entwicklung des Organismus; letzteres ist selbst nach den orthodoxesten Freudschen Grundlagen unrichtig, da die Fixierung der Liebe des kleinen Jungen auf die Mutter *nicht* dem Organismus, sondern ausschließlich dem Sexualtrieb entspringt.) Und es steht ebenso außer Frage, daß das Ich von denselben Objektivationen entwickelt wurde. Entsteht etwa die Vorschrift, nicht zu lügen, unserer *biologischen* Natur? Oder entstammt vielleicht die Selbstbeherrschung, ohne die es kein zum gesellschaftlichen Zusammenleben fähiges Wesen gibt, unserer biologischen Natur?

Nun, Fromm würde wahrscheinlich eine bejahende Ant-

wort auf die Frage geben, weil er einen »die Natur des Menschen entfaltenden«, nämlich den »biophilen Charakter« voraussetzt, der ein Syndrom bildet, dessen Konstituentien in jedem einzelnen Menschen biologisch »eingebaut« sind. Zu diesen Konstituentien gehören: Liebe, Solidarität, Gerechtigkeit, die Bestrebung zur Wahrheit sowie Vernunft. Fromm beruft sich hier auf Biologen, deren Forschungen ergeben haben, daß Liebe und Solidarität durch unseren genetischen Code in unserem Organismus »eingebaut« sind. Da ich die von Fromm zitierten Werke nicht kenne, möchte ich meine Meinung mit größter Vorsicht formulieren und wiederum feststellen, daß wir es auch bei wissenschaftlichen Tatsachen immer mit *interpretierten* Tatsachen zu tun haben.

Daß uns die Gefühlsfähigkeit »eingeboren« ist, unterliegt keinem Zweifel. Zunächst sind uns jene Gefühle »eingeboren«, die die »Alarmsignale« der Homöostase bilden (wie Lufthunger, Nahrungsmittelhunger, Erlebnishunger oder auch das Gefühl des Schmerzes), obwohl sie sozial kodeterminiert und mehr oder weniger Resultate eines Lernprozesses sind, ferner auch einige Instinktüberreste (nicht als Instinkte, sondern als Gefühle!) wie Wut, Furcht, Ekel usw. mitsamt ihren Gefühls-expressionen (trotz des gesellschaftlichen Aufgebenseins ihres Gegenstandes), außerdem das Gefühl der sexuellen Begierde usw. Alle diese Gefühle sind zum Zeitpunkt der Geburt noch undifferenziert, sie differenzieren sich erst allmählich, und gleichzeitig reintegriert sich die Kognition in ihnen.

Die Liebe gehört zu keinem dieser Gefühle; ich zweifle sehr daran, daß ein dermaßen soziales und die Reintegration der Kognition voraussetzendes Gefühl als *konkretes* Gefühl mit unserem genetischen Code aufgegeben ist. (Ich wiederhole noch einmal, daß ich nicht Fromms Informationsquellen, sondern nur deren Interpretation in Frage stelle.) Über die Kooperation möchte ich nur soviel bemerken, daß sie bei weitem nicht mit dem Wertbegriff der Solidarität identisch ist. Doch erwähnt Fromm hier zwei solche Gefühle respektive Handlungsschemen, die in der Tat, obwohl nach ihrem Inhalt und ihrer Form sich verändernd, in *jeder* menschlichen Gesellschaft nachweisbar sind.

Um so auffälliger ist jedoch das, was in der Charakteristik



der »natürlichen« Entwicklung eines jeden Menschen *fehlt*: die nicht weniger bedeutenden Konstituentien wie Sprache, Denken und zweckmäßige Betätigung. Fromm verwirft — als menschliche *differentia specifica* — die »Intelligenz«, weil sie — hier folgt er der Ansicht einiger Forscher — auch für gewisse Gattungen der Primaten kennzeichnend ist. Aber das von der Intelligenz gesteuerte *Verhalten* ist zweifellos *nur dem Menschen* eigen.

Als äußerst problematisch empfinde ich es, daß Fromm der »Natur« des Menschen nicht allein das Bewußtsein und das Selbstbewußtsein, sondern auch die Vernunft zuordnet. Diese par excellence philosophische Kategorie kann keinesfalls zur psychologischen Anthropologie Fromms gehören, ausgenommen, wir würden sie als Synonym für »*mind*« anwenden — wiederum hinzufügend, daß wir selbstverständlich ohne »*mind*« geboren werden.

Von der Bestrebung zur Wahrheit schließlich können wir nur sagen, daß sie *prinzipiell* nicht früher entstehen konnte als die theoretische Einstellung (im Husserlschen Sinne des Wortes) und daher keineswegs in die »menschliche Natur«, ja, was mehr ist: in den genetischen Code hypostasiert werden kann.

Was sagt nun Fromm zusammenfassend über den »biophilen Charakter«, über die jeweilige »Natur« des Menschen, die genetisch in uns »eingebaut« ist und nur durch die Gesellschaft, den »Zoo«, in ihrer freien Entfaltung gehemmt werden kann? Fromm schreibt: »Die Biophilie ist die leidenschaftliche Liebe zum Leben und allem Lebendigen; sie ist der Wunsch, das Wachstum zu fördern, ob es sich nun um einen Menschen, eine Pflanze, eine Idee oder eine soziale Gruppe handelt. Der biophile Mensch baut lieber etwas Neues auf, als daß er das Alte bewahrt. Er will mehr *sein* statt mehr zu *haben*. Er besitzt die Fähigkeit, sich zu ändern, und er erlebt lieber etwas Neues, als daß er das Alte bestätigt findet. Das Abenteuer zu leben ist ihm lieber als Sicherheit. Er hat mehr das Ganze im Auge als nur die Teile, mehr Strukturen als Summierungen. Er möchte formen und durch Liebe, Vernunft und Beispiel seinen Einfluß geltend machen — nicht durch Gewalt und dadurch, daß er die Dinge auseinanderreißt, nicht dadurch, daß er auf bürokratische Weise die Menschen behandelt, als ob es sich um

tote Gegenstände handelte. Da er Freude am Leben und allen seinen Manifestationen hat, ist er kein leidenschaftlicher Konsument von frisch verpackten Sensationen.«

Daß dieses biophile Charaktersyndrom nicht die Beschreibung »des Menschen« im allgemeinen, auch nicht die des »guten Menschen« oder der »menschlichen Natur« ist, vielmehr eines *heutigen* Menschentyps, den Fromm zu den gleichfalls *heute* gegenwärtigen Subjekten der Menschheitsvernichtung in Gegensatz stellt, so daß *dies* der Charakter ist, in dem sich die *heutige* subjektive Basis der von ihm als *positiv* beurteilten Möglichkeiten als *Gegentendenz* verkörpert — ein Subjekt also, an dessen Verallgemeinbarkeit er in einer möglichen, dem Menschen würdigeren Zukunft glaubt, ja dessen Verallgemeinerung er zur Norm erhebt —, ist leicht einzusehen.

Um meine Behauptung zu unterstreichen, möchte ich ein von Fromm betontes Moment hervorheben. Fromm sagt, der biophile Mensch wolle lieber *sein* als *haben*. Dabei übersieht er, daß die Differenzierung der Attitüden von »Sein« und »Haben« ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft ist, in welcher der Lebensweg des Menschen nicht von seiner Zugehörigkeit zu einer organischen Gemeinschaft (zum Beispiel durch Blutsverwandtschaft) bestimmt wird, sondern in der für das allgemeine Äquivalent (Geld) praktisch *alles* käuflich ist und in der das Prinzip der »freien Konkurrenz« vorherrscht, dessen Ziel darin besteht, immer mehr und immer größeren Besitz zu schaffen. Daß die Trennung von »Sein« und »Haben« zur Struktur der bürgerlichen Gesellschaft gehört, ist in ihrer Entfaltungsperiode gedanklich mehrfach formuliert worden. Es genügt, hier auf Goethes *Wilhelm Meister* hinzuweisen: Johann ist auch ohne Land ein Prinz, da er der Sohn eines Königs ist; aber einen Kapitalisten ohne Kapital gibt es nicht, auch wenn er der Sohn eines Kapitalisten ist.

Natürlich stimme ich mit Erich Fromm in der negativen Beurteilung der auf das »Haben« orientierten Verhaltensweise überein und optiere für solche Individuen, deren prinzipielle Lebensstrategie in der Entfaltung ihrer Persönlichkeit und nicht im »Immer-mehr-haben-Wollen« besteht. Und so wiederhole ich: Der Unterschied zwischen unseren Gesichts-

punkten liegt *nicht etwa in den Werten, sondern in ihrer theoretischen Begründung*.

Meiner Überzeugung nach handelt es sich bei den den Frommschen biophilen Charakter tragenden Werten um die bereits von den antiken Griechen, dem Christentum und später der bürgerlichen Gesellschaft ausgearbeiteten und deklarierten Werte. Doch das »biophile Syndrom« kam erst mit der Aufklärung zum Durchbruch: In Mozarts *Zauberflöte* stehen der »Tempel der Liebe« und der »Tempel der Vernunft« nebeneinander. Dieses Syndrom stellte von Anfang an die von der bürgerlichen Gesellschaft produzierten Wertobjektivationen ihrer eigenen Wirklichkeit gegenüber. Und hier kehren wir nun zur Unterscheidung der Begriffe des »Gattungswesens« und der »menschlichen Natur« zurück. Zum Gattungswesen gehören all jene Objektivationen (gleichgültig, ob es sich um gegenständliche Objektivationen oder sich in Normen ausdrückende Wertobjektivationen handelt), die sich *historisch* entwickelt haben und im Verlauf der Epochen zum Allgemeingut der Menschheit geworden sind. Die Auffassung von Fromm, daß der »biophile Charakter« zum Gattungswesen gehört, teile ich mit ihm; seine Konzeption, nach der der »biophile Charakter« zur sogenannten »menschlichen Natur«, das heißt zu den *biologischen* Konstituentien des Menschen gehört, kann ich hingegen nicht akzeptieren, da ich der Marxschen Theorie folgend behauptete, daß die *Geschichte* die »wahre Natur« des Menschen ist, und davon überzeugt bin, daß sich Fromms Charakterpräferenz auch *ohne* die Theorie des »biophilen Charakters« und der »gutartigen Aggression« begründen läßt.

## 5. Instinkte

Überblicken wir nun kurz den Frommschen Begriff der »gutartigen Aggression«.

Nach Fromm handelt es sich bei den Konstituentien der sogenannten »gutartigen Aggression« um ein biologisches »Programm«, das sowohl im Tier als auch im Menschen vorhanden ist; um eine reaktive respektive defensive Antwort auf das Bedrohtsein der vitalen Interessen des Menschen.

Die »gutartige Aggression« ist also ein *Instinkt*. Da Fromm

den Begriff »Instinkt« *nicht* definiert, obwohl dieser Begriff im Gegensatz zur Aggression durchaus definierbar ist, läßt er uns gewissermaßen im Unklaren darüber, was er mit diesem Wort eigentlich meint. Für den Fall, daß Fromm das gemeinsame biologische »Programm« von Tier und Mensch im Auge hat, gewinnt der Begriff eine *andere* Bedeutung, als wenn wir von einem »Impuls« sprechen (was heißt das: »Impuls«?) und wieder eine *andere*, wenn wir mit dem »populären« Begriff des »Instinkts« operieren und diesen mit »Instinktmäßigkeit« gleichsetzen<sup>10</sup>.

Betrachten wir zunächst einmal die letztere Formel. Im »populären« Sprachgebrauch wird jede repetitive Handlung, die weder ein problemlösendes Denken noch das Gefühlsinvolvement erfordert, »instinktiv« genannt. In diesem Sinne sprechen und schreiben wir unsere Muttersprache zweifellos instinktiv, wie wir auch die Schnürsenkel unserer Schuhe instinktiv binden; dies ist jedoch das Ergebnis eines *Lernprozesses*. Fromm, der sich dessen offensichtlich bewußt ist, argumentiert nun damit, daß jede wirkliche Triebhandlung immer mit einem Lernprozeß verbunden ist. Allein: die *wirkliche* Instinkthandlung ist der *Ausgangspunkt* des Lernprozesses (die erlernten Elemente »bauen« sich auf dem Instinkt auf) und *nicht* dessen Endergebnis. Unter den instinktiven Handlungen des Menschen gibt es nur wenig Instinktresiduen (zum Beispiel das Schlucken, das Saugen, die Friktionsbewegung); in ihrer überwiegenden Mehrheit haben sie aber mit den Instinkten nichts zu tun. Sonst müßten wir auch von einem »Sprachinstinkt«, einem »Denkinstinkt«, einem »Zielsetzungsinstinkt«, ja sogar von einem »Recheninstinkt«, einem »diagnostizierenden Instinkt« usw. sprechen. Daß uns der Apparat der Zielsetzung, des Denkens »eingeboren« ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Wenn wir jedoch alles, was uns »eingeboren« ist, als »Instinkt« bezeichnen, wäre dieser Begriff mit dem des »Organismus« synonym, und wir könnten ihn vergessen.

Fromms »defensive Aggression« ist selbstverständlich in keiner Weise mit dem Organismus identisch. Die »gutartige

<sup>10</sup> Ich verweise hier auf die besonders scharf akzentuierten Formulierungen Erich Fromms in seinem Gespräch mit Adelbert Reif (vgl. S. 37 ff. dieses Buches).





Aggression« bedeutet den Schutz der ebenfalls dem Organismus »eingeborenen« vitalen Interessen (nicht Instinkte!) vor bedrohenden Angriffen. Freilich, dies ist nicht deren einziger Schutz; ein weiterer, ähnliche Funktionen erfüllender Instinkt ist der *Fluchtinstinkt*. Und so meine ich, daß diese »defensive Aggression« im Grunde nichts anderes ist als der »halbierte« alte *Selbsterhaltungstrieb* (die andere Hälfte ist der »Fluchtinstinkt«). In der folgenden Arbeit *Über die Instinkte* versuche ich zu beweisen, daß der sogenannte Selbsterhaltungstrieb in der Tierwelt ebensowenig existiert wie der »aggressive Instinkt«. Diese Begriffe sind anthropomorphe Abstraktionen, und Abstraktionen kann man nicht vererben.

Im folgenden möchte ich aber meine Analyse auf den »Menschen« beschränken und das Problem nicht im Rahmen »meines eigenen« Schemas, sondern innerhalb des Frommschen konzeptionellen Schemas untersuchen.

Fromm betrachtet, wie wir gesehen haben, die sogenannte »gutartige Aggression« als *Instinkt* und stellt die Behauptung auf, daß sie *neurophysiologisch nachweisbar* ist: In seinem Gespräch mit Adelbert Reif sagt Fromm: »Ein Instinkt würde nicht von äußeren Bedingungen abhängen. Der Instinkt ist so stark angelegt, daß er nicht bei einigen Menschen unter bestimmten Umständen auftaucht.« Damit bin ich völlig einverstanden. Was sollen wir aber dazu sagen, daß Fromm, die paläolithischen Jägergesellschaften analysierend, vom *vollständigen Mangel* an Aggression spricht (die »gutartige Aggression« mit inbegriffen)? Um was für eine *Art* von Instinkt handelt es sich, die während des größten Teils der Geschichte der Menschheit überhaupt nicht funktionierte? Oder: Wenn der gegenständliche Instinkt nichts anderes ist — so wie er *in der Tat* nichts anderes ist — als der altbekannte »Selbsterhaltungstrieb«, warum sprechen wir dann vom Instinkt der »gutartigen Aggression«, wo dies nun einmal zu logischen Widersprüchen führt?

Was nun die Neurophysiologie betrifft: die Aggression ist bis heute von *keinem* Neurophysiologen nachgewiesen worden. Was die Neurophysiologie bewiesen hat und stellenweise auch im Gehirn lokalisieren konnte, ist die *Wut*. Die Wut ist jedoch kein Synonym für Aggression, auch wenn sie ihr Motiv sein kann. Allerdings sprechen einige Neurophysiolo-

gen im Zusammenhang mit dem Wutnachweis gelegentlich von Aggression oder gar Gewalttätigkeit, aber das ist größtenteils auf die konzeptionellen Schemata zurückzuführen, in die die Tatsachen eingeordnet werden; noch häufiger, scheint mir, haben wir es mit einer ungeschickten Formulierung zu tun. Delgado zum Beispiel, der im Zusammenhang mit der Wut häufig von »Gewalttätigkeit« oder »Aggression« spricht, ist in Wirklichkeit nicht nur kein Anhänger der Instinkttheorie, sondern ein militanter Environmentalist. Er war es, der nachwies, daß die Fünf-Sekunden-Stimulation eines Punktes des *red nucleus* bei Affen gewisse Verhaltenssequenzen auslöst, deren Teil der Wutausbruch ist, während eine derartige Stimulation beim Menschen keine Verhaltenssequenzen zeitigt — was den *Abbau* der Stereotypisierung beweist. Delgado beschreibt, wie er im Gehirn einer seiner Patientinnen das Amygdala (mit 5 Milliampere) stimulierte, das bei ihr zwar einen Wutausbruch, aber *keine* Aggressionshandlung auslöste; die Frau zerriß das Stück Papier, das sie in den Händen hielt.

Die Wut ist auch beim Menschen für die Gattung spezifisch, aber deshalb ist sie noch kein Instinkt. Schon Darwin betrachtete sie nicht als solchen, sondern als einen *Affekt*, der zusammen mit seiner Expression das Resultat des *Abbaus* eines gewissen Instinktes ist. Trotzdem (oder gerade aus diesem Grunde) muß ich hinzufügen, daß es im Hinblick auf die Wut in der »hydraulisch« genannten Theorie von Konrad Lorenz doch eine Reihe bedenklicher Punkte gibt. Natürlich wird die Wut durch einen äußeren Reiz ausgelöst, aber nicht unter allen Umständen durch Reize von gleichem »Gewicht«, und darum können die sogenannten »inneren Reize« (je nach dem, um welche zerebralen respektive endokrinologischen Vorgänge es sich handelt) bei der Analyse der Wut nicht gänzlich außer acht gelassen werden.

Zur Bestätigung seiner Theorie der »defensiven Aggression« weist Fromm auf eine Reihe gesellschaftlicher Tatbestände hin. So erklärt er, daß die Kriege mit der »Ideologie der Verteidigung« begonnen werden und nicht etwa mit dem erklärten Ziel der Eroberung und Unterjochung oder der Ausrottung fremder Völker. Heute trifft dies tatsächlich zu. Aber es handelt sich hierbei nur um die Bestätigung der Gül-

tigkeit *historisch* entwickelter Normen; es ist der Beweis dafür, daß auch diejenigen nicht an ihrer Gültigkeit zweifeln, die gegen sie verstoßen. Keineswegs handelt es sich aber um eine Bestätigung der »Defensivität« der Aggression in der sogenannten »menschlichen Natur«. Der Gott der Bibel bestrafte Saul gerade deshalb, weil er seine Feinde nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet hatte, wo doch der göttliche Befehl den König nicht zur Verteidigung, sondern ausdrücklich zur völligen Vernichtung aufforderte. Aristoteles betrachtete die Erwerbung von Sklaven nicht nur als ein Verdienst, sondern geradezu als eine Kunst — war er vielleicht nekrophil? Und König Wilhelm erhielt das Epitheton ornans »der Eroberer« — und nicht »der Verteidiger« oder »der Befreier«.

Ich muß an dieser Stelle einfügen, daß Fromm alle diese Fakten in seinen historischen Analysen erwähnt. Lieber läßt er es auf den Widerspruch ankommen, als die Tatsachen in eine Theorie hineinzuzwängen, auf deren Grundlage sie nicht interpretiert werden können.

Ich glaube, dies genügt zur Begründung meiner Hypothese, daß der Mensch *überhaupt* keinen aggressiven Instinkt besitzt — weder einen defensiven noch einen offensiven, weder einen »gutartigen« noch einen »böartigen«. *Der Mensch ist in keiner Beziehung ein instinktgesteuertes Wesen.*

## 6. Aufhebung der Entfremdung

Nach Erich Fromm ist die »böartige Aggression« nicht allgemein in der »menschlichen Natur« verwurzelt, sondern hat ihre Ursache in der Charakterstruktur *einzelner* Individuen. Fromm beschreibt zwei verschiedene Typen der böartigen aggressiven Charakterstruktur: den sadistischen und den nekrophilen Typ. Diese phänomenologische Unterscheidung zweier Charakterstrukturen und ihre analytische Darstellung am Beispiel bekannter historischer Figuren ist innerhalb der modernen psychologischen Charakterologie ein außerordentliches Ereignis. Fromms Analyse hier auf knappem Raum zusammenzufassen, ohne seine vielfältige Argumentation zu schmälern, erscheint mir unmöglich: ich möchte deshalb nur

auf zwei, meines Erachtens aber entscheidende Folgerungen aus seiner Theorie aufmerksam machen.

Die eine Schlußfolgerung formuliert Fromm folgendermaßen: Der Böse hat keine Hörner. Das bedeutet, daß weder der sadistische noch der nekrophile Charakter von vornherein an irgendeinem eindeutigen und auffallenden Merkmal erkennbar ist. (Es handelt sich dabei um Charaktersyndrome, die es zulassen, daß ein Mensch sich den sozialen Erwartungen und mehreren bestimmten Einzelwerten entsprechend verhält beziehungsweise nach ihnen handelt.) Und gerade dies macht den sadistischen und den nekrophilen Charakter wirklich gemeingefährlich. Ausschließlich abstoßende Dämonen gibt es nicht; nur derjenige kann zu einem Dämon werden, der eine spezifische Anziehungskraft ausübt. Hier — wie auch anderswo — beruft sich Fromm auf die Literatur. Denken wir an Vautrin, Stavrogin, Pjotr Verhovenski oder an Naphta (die beiden ersten waren zweifellos sadistische, die beiden letzten nekrophile Dämonen), an die Kameradschaftlichkeit und Kühnheit des einen, an den Hang zum Geheimnisvollen und zur »unordentlichen Reue« des anderen, an die Geselligkeit und die »angenehme« Halbbildung des dritten und die freundlich-erzieherische Attitüde des letzteren. Damit fordert uns Fromm auf, stets einen Blick *hinter* die Anziehungskraft des Dämonischen zu werfen.

Die zweite — nicht weniger wichtige — Schlußfolgerung ist Fromms eindeutig abweisender Standpunkt gegenüber dem *sexuellen Sadismus*. Da Fromm den Sadismus nicht auf die Sexualität beschränkt, ihn vielmehr als ein auf allen Gebieten des menschlichen Lebens gemeingefährliches Charaktersyndrom betrachtet, hält er auch den gegenseitigen Genuß im Sadismus und Masochismus nicht für präferabel und führt die heutzutage gern verdrängte Kategorie der Perversion in den Bereich der Sexualität zurück. Fromm argumentiert: Der Sadismus ist auch in der Sexualität Perversion, weil er die *Pervertierung der Persönlichkeit* bedeutet. Wenn ein Mensch einen anderen Menschen als bloßes Mittel seiner Lust »benutzt«, ist dies auch dann Perversion, wenn das Mittel darin Genuß empfindet, ein bloßes Mittel für den anderen zu sein.

Während Fromm die Interpretation des *sadistischen* Charakters nicht über seine eigene Definition hinaus ausdehnt, tut



er dies jedoch hinsichtlich des *nekrophilen* Charakters. Im Verlauf seiner Analyse wird die Nekrophilie zu keiner konkret bestimmbar Charakterstruktur, sondern zum allgemeinen Synonym des »Bösen« im Menschen. Die unendliche Vielfältigkeit des menschlichen Charakters wird hier in zwei extremen Charaktersyndromen — im biophilen und im nekrophilen Syndrom — zusammengefaßt, die im Zuge der menschlichen Geschichte gegeneinander kämpfen und von denen bald das eine, bald das andere die Vorherrschaft gewinnt. Es ist ein Kampf zwischen Ormuzd und Ariman, zwischen Christ und Antichrist, zwischen Engel und Teufel. Allerdings verfügt das »Gute« in diesem Kampf über größere Chancen, weil es — wie Fromm erklärt — in der menschlichen Natur vorprogrammiert ist, ganz im Gegensatz zur Nekrophilie, der als Charakterstruktur im Verhältnis zur menschlichen Natur nur sekundäre Bedeutung zukommt, haben wir es doch bei ihr mit einer Entartungserscheinung zu tun.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es sich hier um die spezifische Anwendung des Schemas der Freudschen Libido respektive des Todestriebes handelt, und Fromm übernimmt diese Kontinuität auf ganz bewußte Weise. Nur führt diese Art der Erweiterung des nekrophilen Charakters in der Gesamtheit seiner Theorie zu einer Reihe von schweren und unlösbar Problemen. *Erstens* wird in der Kontroverse zwischen biophil und nekrophil eine der wichtigsten Entdeckungen Fromms nicht mehr sichtbar: die Unterscheidung zwischen der sadistischen und der nekrophilen Charakterstruktur; der Sadismus geht in der Nekrophilie auf. *Zweitens*: Fromm behauptet (und wenn wir die beiden Grundcharaktere akzeptieren, ist diese Behauptung auch unvermeidlich), daß die Mehrzahl der Menschen weder rein »biophil« noch rein »nekrophil« veranlagt sei, sondern sich ihre Charakterstruktur aus einer »Mischung« von beiden zusammensetze. Aber was wird in diesem Fall aus der Syndromhaftigkeit der Charakterstrukturen? Es existiert nämlich kein solches Syndrom, bei dem das eine oder das andere Symptom oder auch mehrere Symptome nach Belieben ersetzt werden könnten (zum Beispiel im Falle des Syndroms des Krebses oder des Herzinfarktes). *Drittens* — und damit kehren wir zu unserem

Ausgangspunkt zurück — ist Fromm einfach gezwungen, jeden Verhaltenstypus, jede Charakterstruktur in der *heutigen* Gesellschaft, die dem Begriff der Biophilie *nicht* entspricht, als Nekrophilie zu beschreiben. So wird es zum »Zeichen« der Nekrophilie, wenn jemand sein Auto selber wäscht, wenn er auf das Haben orientiert ist, wenn er den anderen Menschen vom Gesichtspunkt eines beliebigen Zweckes als »Mittel« betrachtet, wenn sich sein Lebenszweck in der Anschaffung von Dingen erschöpft. Alle diese Charaktertypen, die Fromm zuvor als die *verschiedenen* Typen des nichtproduktiven Charakters analysierte und auch als *verschiedene* Syndrome beschrieb, gehen jetzt im Typus des nekrophilen Charakters auf. Selbst die *ökologischen Folgen* der gegenwärtigen Wirtschaftsstruktur und Produktion ordnen sich gleichermaßen in den Begriff der Nekrophilie ein. Wenn aber die Nekrophilie in diesem Sinne als »böartige Aggression« interpretiert wird, dann ist auch die moderne ökonomische Produktion — oder ihre Extrapolation — eine Folge der »böartigen Aggression«.

Hier gilt es nun folgendes zu bedenken: Wir alle nehmen auf verschiedene Weise an dieser Produktion teil, sofern wir nicht aus dem sozialen Prozeß überhaupt austreten; wir nehmen auch dann an ihr teil, wenn es unsere feste Überzeugung ist, daß die ökologische Vernichtung der Menschheit vermieden werden muß und daß es wünschenswert wäre, die Bedürfnisstruktur der zivilisierten Menschheit zu verändern; wir nehmen auch dann an ihr teil, wenn wir radikale Bedürfnisse haben und konkrete Vorschläge zu ihrer Befriedigung und zur Veränderung der Produktionsstrukturen machen. Wenn wir jedoch die Nekrophilie im Sinne von Fromm interpretieren, dann sind wir ausnahmslos nekrophil.

Ich meine, daß diese Ausdehnung des Begriffes der Nekrophilie — in gewissem Sinne — in der Frommschen Theorie selbst gegeben ist, und zwar in seiner Überzeugung, daß die Entfremdung ausschließlich von der Seite des Subjekts her aufgehoben werden kann. Fromm übersieht, daß die Entfremdung *keine Persönlichkeitstheoretische*, sondern eine *gesellschaftsphilosophische Kategorie* ist; sie kann im Subjekt allein nicht aufgehoben werden. Was wir im Individuum ändern können (und in dieser Beziehung betrachte ich die

Emphase des biophilen Charakters als eine außerordentliche theoretische Tat), ist unser *subjektives* Verhältnis zur Entfremdung. Biophile Charaktere (es gibt deren gewiß auch heute noch viele, Fromm selbst gehört zu ihnen) sind Menschen, die der entfremdeten Gesellschaft auf der Basis der bereits existierenden und explizierten radikalen Bedürfnisse und nicht etwa von subjektivem Dezisionismus, aber auch nicht von der »menschlichen Natur« bewegt, den Kampf ansagen, nichtsdestoweniger aber als Angehörige der entfremdeten Gesellschaft gezwungen sind, in mancherlei Beziehung — *trotz* ihrer Normen und Bedürfnisse — den Erfordernissen der entfremdeten Gesellschaft gemäß zu handeln. Welcher — wenn auch noch so radikale — Vorkämpfer für eine nichtentfremdete Gesellschaft verkauft seine Arbeitskraft *nicht* im Rahmen der Bedingungen der entfremdeten Klassengesellschaft? Welcher Intellektuelle verwertet seine geistigen Produkte *nicht* innerhalb der gegebenen Marktstrukturen? Wie könnte er sonst seine Ideen verbreiten, die gegen die Degradierung des Geistes zu einer Warenform gerichtet sind? Wer kann der Wahl zwischen den Gewalttypen ausweichen, gegen den einen Typ ankämpfen, den anderen verteidigen, wo doch sein biophiler Charakter eine solche Gesellschaft präferiert, in der es überhaupt keine Gewalt mehr gibt? Und dennoch existiert ein Charaktertyp, der von Fromm als »biophil« bezeichnet wird, so wie auch der sadistische und der nekrophile Charaktertyp existieren. Man kann jedoch nicht den Konformisten oder denjenigen, der an den Mythos von Technik oder Wissenschaft glaubt und gänzlich auf zweckrationelle Handlungen eingestellt ist, also den »Marketing«-Menschen, in das nekrophile Charaktersyndrom einordnen. Fromm tut aber gerade dies, indem er die Nekrophilie mit der »böartigen Aggression« identifiziert. Im Gegensatz dazu ist die Nekrophilie im ursprünglichen und nicht in dem von Fromm später ausgedehnten Sinn des Begriffes nur bei einem sehr kleinen Prozentsatz der heutigen Menschen die Basis ihrer Aggressionen. Hitler zum Beispiel — Fromm hat das sehr überzeugend nachgewiesen — erschöpft tatsächlich das nekrophile Charaktersyndrom. Aber ist das auch bei Göring, Ribbentrop oder Eichmann der Fall? Die wirkliche Frage lautet nicht, warum die Sadisten oder die

Nekrophilen zu Handlungen bereit sind, die den gesamten Begriff der Aggression umfassen, sondern warum die Nichtsadisten und die Nichtnekrophilen, also die überwiegende Mehrzahl der Menschen, ebenfalls zur Aggression neigen. Und eben auf diese entscheidende Frage gibt Erich Fromms dritte »geheime« Aggressionstheorie die Antwort.

## 7. Charakter

Kehren wir jedoch zum Problem des Charakters im allgemeinen zurück.

Im Zusammenhang mit der Nekrophilie und dem Sadismus vermittelt Fromm eine äußerst subtile Analyse der Genese eines Charaktersyndroms im Vorgang der komplizierten Wechselwirkung von Disposition und verschiedenen Umweltfaktoren. Wir erfahren, welche Faktoren und welche zwischen ihnen spielenden Wechselbeziehungen im einzelnen erforderlich sind, daß sich jemand zu einem sadistischen oder nekrophilen Menschen entwickelt, und welche sozialen Bedingungen (Frustration, Wertverlust, Deklassierung usw.) die gemeingefährlichen Folgen dieses Charakters realisieren. Nach Fromm entfaltet sich dieses Charaktersyndrom sehr frühzeitig, nämlich im Kindesalter, und bleibt — obwohl gewisse Modifizierungen im Verlauf der weiteren Entwicklung durchaus möglich sind — im Grunde stabil und unverändert. Es ist der Charakter, der die Reaktionen determiniert, der an die Stelle der Instinkte tritt. (Hier möchte ich wiederholen, daß die Ersetzung der Instinktsteuerung nicht unbedingt ist, da die defensive Aggression oder der Fluchttrieb in jedem Menschen genetisch eingebaut ist.) Der Charakter, argumentiert Fromm, ist als Ersatz für die Instinkte die zweite Natur des Menschen.

Gegen diese letzte Feststellung lassen sich allerdings mehrere Einwände erheben.

Der Instinkt hat die Funktion, das Einzelwesen der Spezies vom Augenblick seiner Geburt an zu steuern, was natürlich nicht bedeutet, daß *jeder* Instinkt des Tieres vom Augenblick seiner Geburt an zu funktionieren beginnt; es bedeutet jedoch, daß die *Instinktsteuerung* vom Augenblick der Geburt an



funktioniert. Der Mensch hingegen kann unmöglich vom Augenblick seiner Geburt an von seinem Charakter gesteuert sein, und zwar aus dem einfachen Grund, weil er überhaupt keinen Charakter besitzt, obwohl er biologisch *auch* mit idiosynkratischen Informationen zur Welt kommt, unter anderem mit solchen, die zu dem einen oder dem anderen Charakter eine größere Affinität haben. Daß der Mensch schon im Augenblick seiner Geburt kein »unbeschriebenes Blatt« mehr ist, heißt ja keineswegs, daß er einen Charakter hätte, was Fromm übrigens auch nicht behauptet.

Die Frage, die sich nun stellt, ist die: Kann etwas — wenn auch nur im metaphorischen Sinne — als »Ersatz« für den Instinkt betrachtet werden, das heißt die Funktion des Instinkts übernehmen (die Funktion der Leitung und Steuerung in der Umwelt), das sich infolge der Aneignung von etwas *anderem* — nämlich von Erfahrungen mit der Umwelt — ausgestaltet? Ich glaube kaum. Und hier pflichte ich Gehlen und Claessens sowie auch Buytendijk bei, die — wenn auch aufgrund verschiedener konzeptioneller Überlegungen — den theoretischen Vorschlag unterbreiten, daß wir beim Menschen die *gesellschaftlichen* Gepflogenheiten (Manipulationsgewohnheiten, Sprachgewohnheiten, Umgangsgewohnheiten usw.), mit denen der Mensch vom Augenblick seiner Geburt an konfrontiert ist, als Ersatz für Instinkte betrachten sollten, sei es auch nur metaphorisch.

Diese gesellschaftlichen Gepflogenheiten stehen in bloßer Umwelt- respektive Erwartungsform dem zur Welt kommenden Einzelmenschen gegenüber; sie »geben ihm« das Minimum »auf«, durch das er sich in der Welt orientieren kann. Man könnte auch sagen: Es sind die Leitlinien für seine Orientierung. Der Charakter entfaltet sich erst im Prozeß der Aneignung des Orientierungsminimums und *als dessen Folge*. Die die Orientierung lenkenden Gepflogenheiten verfügen — wie Claessens schreibt — in gewissem Sinne über die Eigenheiten der Instinkte, weil sie nicht alternative, sondern spontan-repetitive Verhaltensweisen und festgelegte Bewegungssequenzen (Bewegungskoordinationen) vorschreiben. Der Mensch kann sich in seiner Umgebung nur dann behaupten und entfalten, wenn er sich diese Verhaltensweisen aneignet (wenn er zum Beispiel lernt, ein Glas in die Hand zu

nehmen, wenn in seiner Umgebung aus Gläsern getrunken wird; wenn er lernt, die Tür zu öffnen, falls es in seiner Umgebung Türen gibt; wenn er lernt, was gefährlich für ihn ist und was nicht, wovor man sich fürchten muß und wovor nicht usw.). Im Laufe der Aneignung dieser minimalen Vorschriften entfaltet sich das Ich, das dann tatsächlich eine »leitende« Rolle spielt und in immer höherem Maße zum Regulator der Selektion wird. Aber auch im weiteren Verlauf der Entwicklung fällt dem Charakter nicht völlig die Funktion des »Leitens« zu. Das könnte nur dann der Fall sein, wenn seine Umgebung respektive die Welt vollkommen statisch wäre, wenn sie — und sei es auch nur im Hinblick auf das Individuum nicht dem noch Unbekannten, den neuen Werten und neuen Lebenssituationen gegenüberstellte. Je komplizierter eine Gesellschaft ist, um so wahrscheinlicher ist es, daß diese Konfrontationen für das Individuum unvermeidlich sind.

Ich muß noch hinzufügen, daß auch Fromm dieses Problem aufwirft. Er spricht darüber, daß es große »Bekehrungen« gibt, die eine plötzliche Umwälzung des Charakters, den Umbau seiner Struktur herbeiführen. Diese Tatsache widerspricht jedoch der Theorie vom Charakter als »Instinktersatz«; der Instinkt eines einzelnen kann nicht »ausgeschaltet« und durch einen anderen »ersetzt« werden.

Die Gehlensche und Claessensche Theorie halte ich auch darum für überzeugend, weil ich in ihr die Antwort auf die tatsächliche »existentielle Antinomie« des Menschen sehe. Die wesentliche »Situation« des Menschen ist zweifellos der »Hiatus«, also gerade die Tatsache, daß sein Wesen nicht *mit* ihm geboren wird, sondern zu Beginn seiner Existenz *außerhalb seiner selbst* (in der Gesellschaft) liegt und daß er sich dieses Wesentliche erst *aneignen* muß, um wirklich ein Mensch zu werden. Dieses Wesentliche kann er sich jedoch nur aneignen, wenn er *von sich selbst* ausgeht; er selbst ist sozusagen in seinem Organismus, den er nicht transzendieren kann, eingeschlossen. Er ist als endliches Subjekt mit dem unendlichen Objekt konfrontiert, als Subjekt im Objekt involviert; als Subjekt intentioniert er in immer höherem Maße sein *eigenes* Objekt, in dem er seine »eigene Welt« erschafft. Diese

existentielle Antinomie reflektiert sich jedoch bei weitem nicht immer in der Form einer existentiellen Spannung.

Obwohl ich bezüglich des »Instinktersatzes« die Lösung Fromms in Frage stelle, glaube ich, daß es in seiner Theorie eine nicht zu unterschätzende neue Tendenz, eine neue Annäherung gibt, die man trotz aller hier geäußerten Zweifel nicht außer acht lassen sollte. Meiner Meinung nach kann die Gehlensche und die Frommsche Theorie auf kohärente Weise — und das kompromißlos — in einem *dritten* konzeptionellen Schema zusammengefaßt werden.

Diesbezüglich möchte ich einen *philosophischen* Vorschlag unterbreiten. Und zwar sollten wir nicht von einem einheitlichen individuellen Charakter sprechen, sondern zwischen »zwei Ebenen« des Charakters, dem *psychischen* und dem *moralischen* Charakter, unterscheiden. Ich stütze mich dabei ausschließlich auf die alltägliche Erfahrung, auf die Literatur und zum Teil auch auf die Introspektion.

In der Entwicklung des *psychischen Charakters*, der sich verhältnismäßig früh ausbildet und mehr oder weniger stabil ist, spielen die *Zufälle* eine primäre Rolle. Denn vom Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Persönlichkeit des einzelnen aus betrachtet, ist es tatsächlich dem Zufall zuzuschreiben, mit welchen Prädispositionen er zur Welt kam, in welche Familie er hineingeboren wurde, einerlei, ob es sich um den sozialen Status, die Gewohnheitsnormen der Familie oder — um die Worte Fromms zu gebrauchen — um den »biophilen« oder »nicht biophilen« Charakter der Mutter handelt. Zum psychischen Charakter gehören die stereotypen Reaktionsweisen, die aus der Wechselwirkung des Temperaments und der unmittelbaren Umgebung entstehenden emotionellen Gewohnheiten respektive deren System.

Was den *moralischen* Charakter betrifft, so können wir sagen, daß er — obwohl auch er schon verhältnismäßig früh in Erscheinung tritt, parallel mit der bewertenden und der auf den Wertgehalt der Objektivierungen bezogenen *bewußten* Intention, Wahl und Entscheidung — prinzipiell niemals als völlig »abgeschlossen« betrachtet werden kann, obwohl er nach Erreichung einer gewissen Altersstufe (jedenfalls im Erwachsenenalter) zur Rigidität neigt. *Der moralische Charakter kann sich trotz der Konstanz des psychischen Charak-*

*ters verändern.* Wenn wir über die — von Fromm erwähnten — »Bekehrungen« sprechen, stehen wir immer dieser Erscheinung gegenüber. Um eine historische Persönlichkeit als Beispiel anzuführen: Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus drücken den vollkommenen Umbau eines moralischen Charakters ohne Veränderung des psychischen Charakters aus.

Im moralischen Charakter gibt es nichts, was nur dem Zufall der Natur zuzuschreiben wäre — höchstens durch *Vermittlung* des psychischen Charakters. Wir könnten sagen, daß der psychische Charakter der »Rohstoff« der menschlichen Persönlichkeit ist, der sich im moralischen Charakter zum »Gebäude« der Persönlichkeit »verarbeitet«. Die Freiheit der Persönlichkeit entfaltet sich nicht in ihrem psychischen, sondern in ihrem moralischen Charakter, darin, *wie* sie den »Rohstoff« des Charakters verarbeitet.

Das Verhältnis zwischen dem psychischen und dem moralischen Charakter ist zumeist durch Konflikte gekennzeichnet, wenn auch durch Konflikte sehr verschiedener »Typen«, mit deren Analyse wir uns jetzt nicht beschäftigen können. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß, falls der Einzelmensch weder zu seinem psychischen Charakter noch zu seinen »fertig übernommenen« oder erwählten Normativen und Aufgaben eine Distanz hat, dies sehr häufig die Verdrängung des psychischen Charakters oder zumindest die von einigen seiner wesentlichen Konstituentien mit sich bringt und untrennbar davon die »irrationell« scheinende Ableitung seiner Stereotypen und emotionellen Reaktionstypen durch die »erlaubten« Kanäle der Normativen. Diese Art von Verhältnis zur Welt und zu uns selbst habe ich in meinem Buch *Alltagsleben* als »partikuläres Verhältnis« bezeichnet. Es ist aber auch möglich, daß der Einzelmensch die Erkenntnis seines eigenen psychischen Charakters bewußt intentioniert (er steht in bewußtem Verhältnis zu sich selbst, zum Rohstoff seiner eigenen Persönlichkeit), daß er sich von den Momenten, die den von ihm gewählten Werten nicht entsprechen, distanziiert und gleichzeitig jene Momente »ausbaut«, die diesen Werten entsprechen oder den Werterwartungen gemäß veränderbar sind. Falls ein solcher Einzelmensch ein bewußtes Verhältnis und auch eine Distanz zu den »fertig übernommenen« oder



von ihm gewählten Normativen und Aufgaben hat — was kein Hindernis, sondern eine Vorbedingung der authentischen Hingabe ist —, sprechen wir (in unserer Terminologie) *vom individuellen Verhältnis zur Welt* respektive von *Individualität*.

Ich stimme mit Erich Fromm völlig darin überein, daß die menschlichen Handlungs- und Verhaltensreaktionen nicht bloß »Antworten« auf bestimmte »Reize« sind, ja was noch mehr ist: nicht nur Antworten auf die Gesamtheit der Umwelt des Menschen. Die Persönlichkeit hat immer eine »Selbstdetermination«, sie begnügt sich nicht damit, zu antworten, sie stellt immer Fragen an die Welt; aufgrund ihrer eigenen Fragestellung selektiert sie das, was für sie überhaupt »Reiz« bedeuten *kann*. Oft geschieht das auch im Falle der einfachen physischen Reize. Delgado schreibt: »Man may react to unpleasant or painful stimuli with violence . . . but only if he has been taught by his culture to react in this manner<sup>11</sup>.« Und wir können noch hinzufügen: auch dann reagiert er nicht so, wenn er jenen Vorschriften gegenübersteht, die diese Reaktion erfordern. Der Schmerz *kann* bei gewissen Menschen ein eine Gewalt-»Antwort« auslösender Reiz sein, bei anderen Menschen wiederum wird derselbe Schmerz keine solche »Antwort« auslösen, sondern eine grundverschiedene.

*Es gibt keinen völlig »other-directed« Menschen.* Die »other-directedness« kann die Tendenz des sozialen Charakters einer Epoche sein; sie führt jedoch *nicht* zu einer »bösen« *Charakterstruktur, sondern zum Zerfall der Persönlichkeit.* Der »other-directed« Mensch ist die negative Utopie des Behaviorismus.

Zugleich gibt es aber auch keinen *gänzlich »inner-directed« Menschen.* Es gibt keinen Menschen, der in allen seinen Handlungen und Entscheidungen ausschließlich von den Eigenesetzlichkeiten seiner Persönlichkeit geleitet wäre. Wir können niemals so vollkommen sein, daß wir uns unserem »Charakter« in *allem* anvertrauen dürften aufgrund der Überzeugung, daß wir »anständige« Menschen sind, daß wir

11 José M. R. Delgado: *Psychical Control of the Mind*, New York 1965 (dtsh. *Die Hirnschrittmacher*, Berlin 1971).

nur »gute Instinkte« haben und die Kontrolle anderer nicht benötigen. Aber selbst im negativen Sinne des Wortes kann der Mensch nicht ausschließlich »inner-directed« sein. Der »inner-directed« Kapitalist des 19. Jahrhunderts (er diente Riesman zum Modell) konnte sich von dem Urteil, den Erwartungen anderer — sagen wir vom *sensus communis* der Geschäftsmoral — ebenfalls nicht völlig unabhängig machen. Und wenn der Sadist notwendigerweise »inner-directed« wäre (wie Fromm dies ab und zu behauptet), könnte es keine Sadisten geben, die zeitweise ganz symptomfrei sind. Dann hätte selbst Fromm den Organisatoren des Milgram-Experimentes nicht vorwerfen können, daß sie mit ihren Subjekten keine Tiefeninterviews machten und demzufolge nicht feststellen konnten, ob es unter ihnen sadistische oder nekrophile Charaktere gab.

Nach alledem möchte ich doch die Frage aufwerfen, ob es absolut unbegründet wäre, die »zweite Natur« des Menschen in seinem Charakter zu suchen. Ich meine, daß eine Hypothese, die wir vom Gesichtspunkt der *Genese* des heutigen Menschen aus nicht akzeptieren, prinzipiell als *Programm* oder auch als vernünftige *Utopie* doch akzeptabel ist.

Weder im Falle des biophilen noch des nekrophilen Charakters kann ich — wie schon erwähnt — die ausschließliche *inner-directedness* akzeptieren; ich glaube nicht, daß der Charakter der Instinktersatz im Menschen (also *Homo sapiens*) wäre. Aber ich meine, daß der charakterologische Begriff der »zweiten Natur« nicht das *Synonym* der *inner-directedness* als Instinktersatz ist. Hingegen kann ich mir einen solchen charakterologischen Begriff der »zweiten Natur« vorstellen, der *dieselbe* Funktion beschreibt, wie Fromm dies tut, sie jedoch anders interpretiert.

Was kennzeichnet den von Fromm beschriebenen rein biophilen und rein nekrophilen Charakter? Nicht die »reine« *inner-directedness*, sondern daß *zwischen dem psychischen und dem moralischen Charakter kein Antagonismus, kein Konflikt besteht.* Ich will versuchen, dies innerhalb meines eigenen konzeptionellen Schemas zu erklären: Im Falle des biophilen Menschen bedeutet es, daß die vom moralischen Charakter gewählten oder präferierten Werte, die Konstituenten der freien Persönlichkeit in keiner *wesentlichen*

Beziehung im Gegensatz zum psychischen Charakter stehen. Der biophile Mensch muß keines seiner Symptome (Gewohnheiten, Reaktionstypen usw.) verdrängen, er kann sie in der Mehrheit — obwohl einige nach und nach abstützend — *bewußt entfalten*. Er hat die Möglichkeit, die *Übernahme* seines eigenen psychischen Charakters als undistanzierten *Selbstgenuß der Persönlichkeit* zu erleben. Demgegenüber paßt der nekrophile Mensch die Wahl seiner Werte seinem psychischen Charakter an. Oft verneint er jeden Wert auf eindeutige Weise — er kann auch das Böse intentionieren —, dies ist aber nicht notwendig; es genügt, daß er immer jene Ziele wählt und sie so wählt, daß sich sein psychischer Charakter *ungehindert* Geltung verschaffen, das heißt in Handlungen ausdrücken kann. In keinem der erwähnten Fälle entsteht ein Konflikt zwischen dem psychischen und dem moralischen Charakter.

Sprechen wir nun kurz über den *biophilen* Charakter. Die Vorbedingungen dafür, daß die zwischen dem psychischen und dem moralischen Charakter bestehenden Widersprüche (größere oder kleinere Konflikte) bei den Menschen kontinuierlich und in großer Zahl von der *Harmonie* (und nicht durch die Identität!) der zwei Charakterformen ersetzt werden können, ist die Aufhebung der Entfremdung oder wenigstens ihre allmähliche Verminderung auf allen Gebieten, nicht zuletzt gerade im Hinblick auf die *Moral*. Solange die abstrakten — gattungsmäßigen — Normativen der Moral zwar gültig sind, aber im Durchschnitt infolge der *Gesellschaftsstruktur* und den ihr entsprechenden sozialen »Charakter-Erwartungen« nicht zur Geltung kommen können, ist diese Harmonie eine bloße Utopie. Solange der Mensch mit heterogenen und einander widersprechenden konkreten Normativen konfrontiert ist, ist es gleichfalls utopisch, von einer derartigen Harmonie zu sprechen. Wenn wir aber eine solche Gesellschaft voraussetzen, in welcher jeder Mensch in einem — wie Habermas sagt — vernünftigen Diskurs an der Entscheidung über sein eigenes Schicksal teilnimmt, in der es keine naturwüchsige Arbeitsteilung, keine Ausbeutung und keine institutionalisierte Gewalt mehr gibt und in welcher sämtliche moralischen Normativen *in einer einzigen* ausgedrückt werden können, und zwar in der genialen Kantschen Formel, die

unbedingt und zugleich verblüffend einfach ist: Der Mensch soll dem anderen Menschen nicht als bloßes Mittel dienen —, dann können wir in dieser Gesellschaft die Verallgemeinerung jenes Menschentypus, in dem der psychische und der moralische Charakter miteinander harmonisieren, als Realität voraussetzen. Nur unter solchen Umständen wird dieser Charakter sozusagen die »zweite Natur« des Menschen sein oder kann sie zumindest werden. Aber nicht etwa aus dem Grunde, weil der einzelne ein Exemplar des *Homo sapiens* ist, sondern weil der Mensch *die »zweite Natur« des Homo sapiens zu beherrschen fähig geworden ist*: er beherrscht die den einzelnen Menschen als quasi-Natur gegenüber stehenden gesellschaftlichen Vorbedingungen. Und darum messe ich auch — trotz allen meinen konkreten Einwänden — Fromms Charakterlehre eine so große Bedeutung bei.

## 8. Existentielle Bedürfnisse

Als ich sagte, daß Fromm die Natur des *Homo sapiens* im allgemeinen aus dem vom *heutigen Menschen* Erlebten und aus seinem Verhältnis zur Welt *rekonstruiert*, um im weiteren die Aggression aus der Natur des *Homo sapiens* abzuleiten — daß er also all das *naturalistisch* erklärt, was sich *geschichtlich* entwickelt hat —, dann stützte ich mich dabei nicht allein auf meine eigenen Deduktionen, sondern vor allem auf die von Fromm bewußt übernommene *Methodologie*. Fromm akzeptiert nämlich Freuds These, nach der das sogenannte »Es« im Menschen unveränderlich ist und von der Geschichte unberührt bleibt. Dieses »Es« ist für ihn mit den existentiellen Bedürfnissen des Menschen identisch. Der biophile und der nekrophile Charakter sind nichts anderes als die zwei alternativen Befriedigungsmöglichkeiten des Es (der existentiellen Bedürfnisse) im Charakter des Menschen. Welcher Typus der Befriedigung in der einen oder der anderen Epoche überwiegt, hängt vom *sozialen Charakter* ab. Fromm reproduziert hier mit einer anderen Terminologie den Freudschen »Seelensack«, den er eigentlich gar nicht zu akzeptieren beabsichtigt. Der »Charakter« nimmt die Mitte zwischen den existentiellen Bedürfnissen und dem sozialen Charakter ein. Das System



der existentiellen Bedürfnisse ist mit dem *Es* identisch, der soziale Charakter mit dem *Über-Ich*, der Charakter mit dem *Ich*.

Wenn das *Es* (das existentielle Bedürfnis) im Menschen immer *konstant* ist, dann ist der Mensch der Gegenwart der »Schlüssel« zum Verständnis des jeweiligen Menschen. »Dieses primäre menschliche Erlebnis ist ... allen Menschen gemeinsam«, schreibt Fromm. Wenn wir also unser eigenes *Es* ins Auge fassen, gelangen wir damit zu den existentiellen Bedürfnissen aller Menschen aller Epochen.

Indem Fromm die »existentiellen Bedürfnisse« des heutigen Menschen untersucht, meint er damit zu den jeweiligen Grundbedürfnissen »des Menschen« vorgestoßen zu sein. Seine eigenen Ergebnisse widerlegen jedoch diesen theoretischen Ausgangspunkt. Denn jene Eigenschaften, die er im heutigen Menschen enthüllt, kennzeichnen in ihrer überwiegenden Mehrzahl eben nur den *modernen*, sich in der bürgerlichen Weltepoche entfaltenden Menschen. Genauer gesagt: In seinen Resultaten vermischen sich die tatsächlich zur Natur des *Homo sapiens* und die nur zu den Erlebnissen des heutigen Menschen gehörenden Konstituenten.

So sind zum Beispiel die Orientierungen und die Devotion existentielle Bedürfnisse dieser Art. Es ist unbestreitbar, daß jeder Mensch lernen muß, sich in der Welt zu orientieren. Daß jeder Mensch eine Aufgabe haben soll, die seine Gefühle, sein Denken integriert, ist gleichermaßen unbestreitbar — obwohl der Ausdruck »soll« sehr irreführend ist, da doch in der gesamten menschlichen Geschichte bis zur Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft diese Aufgaben dem Menschen vom Augenblick seiner Geburt an größtenteils schon »aufgegeben« waren. Fromm jedoch schreibt: »Ein Mensch braucht einen Gegenstand für seine totale Hingabe ... Ein solcher integriert seine Energien in einer Richtung. Er hebt ihn über seine isolierte Existenz mit all ihren Zweifeln und Unsicherheiten hinaus und verleiht seinem Leben Bedeutung. Wenn er sich über sein isoliertes Ich hinaus einem Ziel hingibt, transzendiert er sich selbst und verläßt den Kerker seiner absoluten Ichbezogenheit.« Diese phänomenologische Betrachtungsweise setzt einen Menschen voraus, der sich isoliert *weiß*, der Zweifel gelte, dessen Lebensziel unsicher ist und der eben

darum ein solches hochwertiges Ziel sucht (und findet), dem er sich hingeben kann.

Wir müssen nicht zum Paläolithikum zurückgreifen, es genügt, einen Blick in die gewaltige ethnologische Literatur zu werfen, um zu sehen: Die hier geschilderten Menschen sind *nicht* so geartet. Bei den Menschen, die in eine auf Blutsverwandtschaft basierende, von Traditionen bestimmte Gesellschaft hineingeboren sind, *existiert das existentielle Erlebnis der Isolation* einfach *nicht*, und es gibt keinen solchen Menschen, der, seine Zweifel bezwingend, mit der Setzung eines Lebenszieles seinem Leben *Sinn gäbe*. Die »Aufgaben« sind bereits vom Augenblick der Geburt an gegeben; der sich entwickelnde Einzelne orientiert sich von vornherein auf sie, er ist auf keinerlei Weise »ichbezogen« und hat auch keine Möglichkeit, irgendein *eigenes* Lebensziel zu finden und seinem Leben damit einen Sinn zu verleihen.

Und was sagt Fromm über das existentielle Bedürfnis der »Verwurzelung«? Vom Gesichtspunkt der Befriedigung dieses Bedürfnisses steht »der Mensch« vor folgenden Alternativen: »Er muß entweder auf seinem Streben, zu regredieren, beharren und dafür mit seiner Abhängigkeit von der Mutter (und symbolischen Substituten wie Erde, Natur, Gott, Nation oder einer Bürokratie) bezahlen, oder er muß voranschreiten und aus eigener Anstrengung zu neuen Verwurzelungen in der Welt gelangen, indem er die Bruderschaft aller Menschen erlebt und sich von der Macht der Vergangenheit freimacht.« Daß die zweite Alternative ausschließlich erst seit der Entfaltung der bürgerlichen Weltepoche überhaupt existiert, darüber brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren. Die Skizzierung der ersten Alternative bedeutet demgegenüber, daß vor der Ausgestaltung der bürgerlichen Weltepoche die sich einem Ziel unterordnenden Menschen alle *regressiv* waren. So messen wir — in krassem Gegensatz zu dem, was Fromm über die Notwendigkeit der Orientierung und der Devotion sagte — den unserer Epoche vorangehenden Menschen zuwenig Möglichkeiten bei. Erstens kann man zwischen einem modernen Bürokraten und — sagen wir — einem Themistokles oder einem Abélard kein Gleichheitszeichen setzen. Die Gebundenheit des einen an seine Polis und des anderen an seinen Gott hinderte keinen von ihnen daran, mit



Entschlossenheit dem *Neuen* zuzustreben; trotzdem existierte für sie die Bruderschaft durch das Einswerden mit der ganzen Menschheit oder die Befreiung von der Vergangenheit — als Alternative — *nicht*. Ferner: der Erlebnishunger, der tatsächlich ein uns »eingeborener« Trieb ist, kann nicht mit der Quelle der Flucht zu den verschiedenen Reizmitteln: das heißt mit der Depression oder der vom sinnlosen Leben ausgelösten Langeweile *identifiziert* werden. Die Zahl der Reize ist nämlich in letzterem Fall für unsere biologische Konstitution *mehr als genügend*, insofern wir nicht voraussetzen, daß der paläolithische Jäger mit mehr Reizen konfrontiert war als jeder beliebige in einer heutigen Großstadt lebende Mensch, so sehr er sich auch langweilen mag.

Da Fromm bei der phänomenologischen Beschreibung der existentiellen Bedürfnisse vom modernen Menschen ausgeht, ist es kaum verwunderlich, daß er nicht »zum Menschen«, sondern *zu den Erlebnissen* (beziehungsweise zum Erlebnis-mangel) des *modernen Menschen* gelangt. Wenn wir aber die Theorie der existentiellen Bedürfnisse auf diese Weise interpretieren, können wir durchaus erklären, daß Fromm hier unversehens ins Quellengebiet der Aggression in jenem Sinne des Wortes gelangte, der seiner »geheimen« Fragestellung entspricht: Er schildert den Hang zur Destruktivität und Gewalt und dessen psychische Prädispositionen *im Menschen unserer Tage*.

## 9. Konkurrenzgesellschaft und instrumentelle Aggression

Als ich über Fromms dritte, »geheime« Aggressionstheorie sprach, sah ich deren Begründung zunächst in der phänomenologischen Beschreibung der existentiellen Bedürfnisse des heutigen Menschen, wenn auch nicht ausschließlich. Man könnte sagen, daß die Elemente der »geheimen« Aggressionstheorie fast in allen entscheidenden Punkten des Buches nachweisbar sind; sie müssen nur geordnet und miteinander verbunden werden, und schon stehen wir vor einer vollendeten Theorie.

Ich möchte nun einige von diesen »Elementen« aufzählen. Zunächst spricht Fromm von einem sogenannten »aggressiven Impuls«, der weder der gutartigen Aggression noch dem

nekrophilen Charakter zuzurechnen ist. Dieser sogenannte »aggressive Impuls« kann in Grenzsituationen mobilisiert werden. An anderer Stelle äußert sich Fromm über die instrumentale Aggression, die keine neuronale Basis hat (also nicht defensiv ist), aber auch nicht die über Zerstörung und Peinigung empfundene Freude voraussetzt (letztere gehört zur Definition des sadistischen und des nekrophilen Charakters). Dann erwähnt er die sogenannte »konformistische Aggression« und ist unschlüssig darüber, ob er sie als wirkliche oder als Pseudoaggression betrachten soll. Er spricht über die Besitzbesessenheit des *heutigen* Menschen, über seine Affinität zum Rollenverhalten, über den Zerfall seiner Persönlichkeit; schließlich über die wachsende Angst und Langeweile, über das Erlebnis der Sinnlosigkeit des Lebens, über die Hoffnungslosigkeit, über den Mangel an Kontaktgefühlen. Er leitet die psychischen Prädispositionen zur Aggression in erster Linie von *diesen* Faktoren ab und ist in Wahrung der Kohärenz der Theorie von zwei verschiedenen Aggressionen bestrebt, all dies auf irgendeine Weise in die Kategorie der »Nekrophilie« einzuordnen; dabei erweitert er diesen Begriff in einem solchen Maße, daß dieser seinen ursprünglichen Sinn einbüßt.

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem in Grenzsituationen mobilisierbaren sogenannten »aggressiven Impuls«, da dies der eigentliche Ausgangspunkt der dritten »geheimen« Aggressionstheorie ist. Die Persönlichkeit des heutigen Menschen — wir können hier natürlich nur von einer Tendenz sprechen — enthält Impulse, die verhältnismäßig leicht in Richtung der Destruktivität mobilisierbar sind, und zwar *nicht durch traditionelle Kanäle*, sondern im *Widerspruch* mit den moralischen und juristischen Richtlinien der gegebenen Gesellschaft oder wenigstens mit ihren existierenden Wertobjektivationen, möglicherweise ohne daß sich die Subjekte eines solchen Widerspruchs bewußt wären. Traditionelle Kanäle leiten immer sogenannte »aggressive Impulse« ab, ja sie erfordern sie sogar. Wer keinen Skalp mit nach Hause brachte, war kein guter Krieger. Demgegenüber gab »die Grenzsituation« des Vietnamkrieges zwar die Gelegenheit zum Blutbad vom My Lai, aber es kann niemand behaupten, daß die Niedermetzelung von Frauen und Kindern im ameri-



kanischen Moralkodex steht, von den existierenden funktionierenden allgemeinen Wertnormativen gar nicht zu reden. Nur darum war es möglich, daß ein einfacher Soldat, der seiner Weltanschauung nach keineswegs politisch linksgerichtet war, auf seinem Helikopter Verwundete rettete, ja geradezu mit Befehlsverweigerung drohte. Es konnte auch nur darum zu einem Scheinprozeß kommen, weil die Tat des Leutnants Calley dem moralischen Konsensus widersprach.

Fromm sucht also die sozialpsychologischen Quellen dieses »Impulses«. Ich sagte »Quellen«, in der Mehrzahl. Denn dieser Impuls hat nicht nur eine einzige Quelle und kann auch nicht nur eine einzige haben. Und auch deshalb können sie nicht dem »nekrophilen« Charakter untergeordnet werden.

Das *partikuläre Verhältnis zur Welt*, die völlige Identifizierung des Ichs mit seinem eigenen psychischen Charakter, weiterhin den Normen seiner Umgebung, das unkritische Wir-Bewußtsein führt, wie bereits erwähnt, größtenteils zu Verdrängungen und gelegentlich zum »Ausbruch« der verdrängten affektiven und emotionellen Gewohnheiten durch die erlaubten Kanäle. Die rein partikulären Gefühle — wie Neid und Eitelkeit —, die sich an die Verteidigung der Partikularität knüpfende Eifersucht und Feigheit, schlagen häufig in Destruktivität um. Wie Montaigne es ausdrückt, bleibt dem feigen Menschen nichts anderes übrig, als seine Feinde zu vernichten. Zweifellos hat die bürgerliche Gesellschaft bis in die Gegenwart ein hervorragendes System entwickelt, das der beste Nährboden des Neids, der Eitelkeit und der Eifersucht ist; und zwar das System des *Wettbewerbs*, das ein beträchtliches Maß an Frustration erzeugt. Wenn wir die Frustration auch nicht als den einzigen oder hauptsächlichen Grund der heutigen Aggression bezeichnen können, ist es doch unbestreitbar, daß sie eine bedeutende Rolle bei der Auslösung des aggressiven Impulses spielt. Im Wettbewerb ist *jeder* frustriert, der Besiegte, weil er verloren hat, der Sieger, weil sein Sieg nie sicher ist: er muß immer an einem neuen Wettbewerb teilnehmen, und wenn er verliert, wird auch sein früherer Sieg hinfällig. (Diese Tendenz läßt sich übrigens auch im modernen Sportgeschehen feststellen.) Die Möglichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft sind — prinzipiell gesehen — grenzenlos und ebenfalls prinzipiell für je-

dermann gleich. Doch dieselbe Gesellschaft ist stratifiziert, sie teilt sich in Klassen und Schichten, von denen jede auf mehr und mehr Prestige bedacht ist. Im Prinzip kann jedermann Präsident, Filmstar oder einfach ein vermögender, mächtiger Mensch werden, aber in der Praxis werden es nur sehr wenige. Und da die mit Prestige verbundenen Positionen nur von wenigen einzelnen erreicht werden können (was den Prinzipien widerspricht), ist nichts natürlicher, als daß die auf den Wettbewerb orientierten und zugleich im Wettbewerbskampf zurückgebliebenen Individuen Sündenböcke suchen und gleichzeitig dort, wo sie über eine bescheidene Macht verfügen, diese ihren Untergebenen gegenüber hart ausüben werden, um damit ihre Selbstachtung zu sichern. Hier, meine ich, ist es verfehlt, von einem sadistischen *Charakter* zu sprechen, denn es ist offensichtlich, daß nur sadistische *Tendenzen* im Spiel sind, die nicht in dem sich schon früh entfaltetem psychischen Charakter, sondern in der sozialen Frustration wurzeln, obwohl es unbestreitbar ist, daß die wirklich starke individuelle Persönlichkeit frustrationstolerant und insofern »unverletzbar« ist, daß sie unter keinen Umständen sadistische Tendenzen in sich entwickelt.

Die *Anpassung* kann aggressives Verhalten in einer ganz anderen Beziehung auslösen; während das Verhalten im oben erwähnten Fall vom Impuls bestimmt war, ist es hier umgekehrt: der Impuls wird vom Verhalten hervorgerufen. Im Gegensatz zum Konkurrenzverhalten ist die Option der erfolgreichen Anpassung in keiner Weise für die gesamte bürgerliche Weltepoche charakteristisch, sondern ein Spezifikum der modernen Industriegesellschaft. Der Mensch in dieser Gesellschaft muß sich den verschiedensten heterogenen, miteinander gar nicht oder nur lose zusammenhängenden Rollenerwartungen »anpassen«. Allerdings ist dieser Typus des Konformismus nicht synonym mit jenem Typus zu setzen, von dem Fromm an einer Stelle seines Buches spricht (der Soldat, der den von höherer Stelle erteilten Befehl ausführen muß), da ihn nicht die *Anwendung einer Vorschrift* unter verschiedenen Umständen kennzeichnet, sondern die bloße *Nachahmung verschiedener Verhaltensschemata* in verschiedenen Situationen. Das Anpassungsverhalten führt nicht, wie erwähnt, zur Fixierung eines schlechten Charaktertypus, son-

dem zum Zerfall der Persönlichkeit; die Persönlichkeit hat kein organisierendes Prinzip mehr (auch die Einstellung auf den Wettbewerb ist ein organisierendes Prinzip dieser Art, sofern der Wettbewerb ein konkretes Ziel anvisiert). Gerade der Verlust des »Kerns« der Persönlichkeit prädestiniert den »*other-directed*« Menschen dazu, an destruktiven Aktionen teilzunehmen: was andere in seiner unmittelbaren und mittelbaren Umgebung tun, wird er ohne besondere Bedenken mit- oder nachvollziehen, obwohl er dabei weder von einem besonderen Impuls geleitet wird noch Vergnügen an seinem Tun empfindet.

Gleichzeitig stimme ich mit der Frommschen Analyse überein, daß zumindest *ein Teil* der in der Anpassung zerfallenen Persönlichkeiten eine Anlage zur Depression und zur Langeweile aufweist. Der auf den Wettbewerb eingestellte Mensch ist von der Erregung des Wettbewerbs erhitzt; die bloße rollenmäßige Anpassung impliziert jedoch die Spannung dieser Erregung nicht. Das Leben der zerfallenen Persönlichkeit ist spannungslos. In der Reihe der Spannungsstimulatoren kommt den »Erregungen«, die mit dem eigenen Leben einer solchen Persönlichkeit nichts gemein haben, wie Krankheit oder Tod anderer, der Anblick von Brutalität in Filmen, Unfällen oder auch Drogen, eine besondere Rolle zu. Insofern kann der Krieg durchaus zu einer »guten, kleinen, abwechslungsreichen Erregung« werden, die das betreffende Individuum von der Monotonie des Alltagslebens befreit.

Hier muß ich nun anmerken, daß Fromm den *unmittelbaren* Zusammenhang zwischen dem Erregungshunger der Langeweile und der aktiven Destruktivität meines Erachtens *überschätzt*. Es besteht nämlich ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen der Teilnahme an Boxkämpfen oder dem Betrachten von Kriminalfilmen und der Bereitschaft, andere zu brutalisieren oder Menschen zu töten. Ich glaube, daß es nur sehr wenige Menschen gibt, die aus Langeweile töten; und wo dies doch geschieht, handelt es sich in der Mehrzahl um pathologische Fälle (zumeist mit sehr niedrigem IQ). Aus diesem Grunde vertrete ich die Ansicht, daß dieser Typus nicht in die Kategorie der »Nekrophilie« eingereiht werden kann.

Wenn ich eine der Hauptformen der modernen Destruktivität näher untersuche, komme ich wieder zu der Überzeugung, daß der destruktive Impuls mehr eine Folge als ein Ausgangspunkt ist. Es handelt sich hier um die sogenannte »instrumentale Aggression«. Als »instrumentale Aggression« bezeichne ich jenen Typ der Destruktivität, für den die Vernichtung, die Unterdrückung anderer nicht das *Ziel*, sondern das *Mittel* darstellt und infolgedessen auch nicht von Freude oder Genuß begleitet wird. Für den instrumentalen Aggressor ist das Menschenleben respektive das Leiden des Menschen *gleichgültig*.

In seiner Analyse der Theorien des amerikanischen Futurologen Hermann Kahn spricht Fromm von »Nekrophilie«. Ich teile diese Auffassung nicht. Obwohl in allen Äußerungen Kahns ein gewisses Maß an Destruktivität zum Ausdruck kommt, spricht aus ihnen doch keineswegs der »Geist« der Nekrophilie, sondern jener der »instrumentalen Aggression«. So hat sich Kahn zum Beispiel in einem im deutschen Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* erschienenen Interview über den Hungertod von fünf Millionen Menschen oder über die chronische Hungersnot von einer Milliarde Menschen in einer Weise geäußert, als ob es sich nicht um Menschen, sondern um Fliegen handeln würde. Kahn tat dies jedoch nicht etwa aus dem Grunde, weil er an der Perspektive des Hungertodes von Millionen Menschen Genuß empfindet, sondern aus einer echten Verärgerung über die mangelnde Funktionsfähigkeit der modernen Planung. Denn Hermann Kahn verfolgt sein eigenes Ziel: die Steigerung der Produktion. Alles, was einer solchen Steigerung im Wege steht oder im Wege zu stehen scheint, muß seiner Auffassung nach beseitigt werden. Daß fünf Millionen Menschen verhungert sind, ist auch schon in früheren Zeiten vorgekommen; es ist bedauerlich, aber wenn dies der Preis der Entwicklung ist, muß er eben gezahlt werden — so lauten Kahns Argumente. Ich selbst empfinde die Brutalität dieser Aggression nicht weniger schrecken-erregend als den Sadismus oder die Nekrophilie, im Gegenteil: sie ist weitaus gefährlicher.

Der von Max Weber zitierte »Geist« des Kapitalismus zeigt hier seine letzten Konsequenzen: wir haben es mit der sogenannten *zweckrationalen Handlung* zu tun, die sich von





der Wertrationalität unabhängig macht und sämtliche Probleme der menschlichen Gesellschaft zur »technischen Aufgabe« reduziert. Eichmann war ein Eisenbahnexperte und Göring ein gewöhnlicher, sein Vermögen und seine Macht genießender Egoist. Sie hätten am Mord keines einzigen Menschen teilgenommen, wenn der eine sich als Verkehrsfachmann hätte auszeichnen können und der zweite auf andere Art zu Geld und Macht gekommen wäre. Die menschlichen Leichen auf ihrem Lebensweg waren nur Mittel zur Erreichung ihrer persönlichen Ziele. Freilich kann nicht aus jedem ein Eichmann, ein Göring oder ein Hermann Kahn werden. Aber dazu, daß diese Individuen entstehen konnten, daß ihre Ideologie nicht als schreckliche Verirrung erschien, sondern Millionen von Anhängern fand, mußte sich das zweckrationelle Denken aus dem engen Gebiet der Technik auf den gesamten Bereich der menschlichen Verhältnisse ausbreiten.

Werfen wir einen kurzen Blick auf das Alltagsleben: Wer einen anderen Menschen verleumdet, um sich eine Stellung zu sichern, der behandelt ihn als *Mittel zu seinem Zweck* (dabei ist es durchaus nicht sicher, daß er Genuß am Leiden des anderen empfindet, obwohl er ihm vielleicht niemals begegnet ist); wer jemanden anzeigt, um als guter Staatsbürger zu erscheinen, behandelt den anderen als Mittel dazu, sich ein gutes Ansehen bei den Staatsorganen zu verschaffen (es schmerzt ihn vielleicht sogar); wer ein Mädchen seines Geldes wegen heiratet, einen Geschäftsmann zugrunde richtet, um zu einem größeren Einkommen zu gelangen, seine Angehörigen belügt, um Konflikten auszuweichen usw., der hat die Zweckrationalität an Stelle der Wertrationalität gesetzt. Es bedarf wohl keiner Erörterung, daß wir es in allen diesen Fällen nicht mit Nekrophilen und auch nicht mit Sadisten zu tun haben. Ich würde nicht einmal behaupten — von geringen Ausnahmen abgesehen —, daß diese Menschen der »instrumentalen Aggression« schuldig sind. Aber eines ist sicher: daß sie sich in ihrem Alltagsleben sehr rasch *daran gewöhnen*, andere Menschen vom Gesichtspunkt der »guten« oder »optimalen« Funktion eines Systems als *Mittel* zu behandeln. Eben diese Gewohnheit hat zur Folge, daß die »instrumentale Aggression« für viele Menschen zu einem »natürlichen« Bestandteil ihres Charakters geworden ist und

folglich als »natürlich« empfunden wird, auch wenn das »Spiel« mit sehr hohem Einsatz gespielt wird.

Alle diese Verhaltenstypen, Charakterstrukturen und Impulse gehören heute zum In-der-Welt-Sein des modernen Menschen, sie sind die vom »sozialen Charakter« gegebenen Antworten auf die *condition humaine*, die sich in der bürgerlichen Weltepoche mit der Auflösung der gemeinschaftlichen Beziehungen, mit der Entfaltung der »reinen« Gesellschaft und ihrer Atomisierung gestaltete; einer *condition humaine*, die Fromm auf treffende Weise mit der Kategorie der »existentiellen Bedürfnisse« charakterisiert. Indem er die diesen Bedürfnissen entspringenden — und auf sie antwortenden — Charakterdispositionen, Impulse, Handlungsweisen, Gewohnheiten usw. einiger zahlenmäßig überwiegenden Typen des heutigen Menschen so beschreibt, wie wir es im Vorangehenden zusammenfaßten, beantwortet er die Frage, *was* Aggression eigentlich ist, *was* wir als Aggression betrachten und aus welchen Gründen — *hic et nunc*.

Das ist Fromms dritte »geheime« Aggressionstheorie. Darüber hinaus zeigt Fromm, daß alle diese Bedürfnisse auch anders beantwortet werden können, und diese Alternative analysiert er in der Biophilie. Der biophile Mensch ist — wie wir es weiter oben schon erwähnten — ebenfalls ein Kind der bürgerlichen Gesellschaft. Er stellt die von der bürgerlichen Gesellschaft ausgearbeiteten respektive weiterentwickelten Werte, das heißt die sich auf ihrem Boden entfaltenden radikalen Bedürfnisse, der heutigen Realität der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber.

## 10. Aufklärerischer Rationalismus

Wir wiederholen: Fromm ist — ebenso wie Freud — ein aufklärerischer Rationalist. Und zu diesem aufklärerischen Rationalismus gesellt sich sein *Glaube* an den Sieg der biophilen »menschlichen Natur«.

Fromm hält an dem Rousseauschen Prinzip, dem im *Ursprung der Ungleichheit zwischen den Menschen* fixierten Glaubensbekenntnis fest: Ursprünglich sind wir Menschen gut und gleich, weil die Natur uns so erschaffen hat. Der Mensch,

der als erster erklärte: »Dieser Boden *gehört mir*«, brachte das Böse auf die Welt.

Wie bei jedem Anhänger der ursprünglich »guten menschlichen Natur« taucht auch bei Fromm das Bild des verlorenen Paradieses auf. Dies wird von der Wissenschaft höchstens modifiziert. An die Stelle des zwischen den friedlich weidenden Schafen liegenden, seine Flöte blasenden Pan und des zierlichen Hirtenmädchens treten nun die paläolithischen Jäger. Das Modell zu diesem Bild ist jedoch das gleiche: Die Bedürfnisse sind gering, etwas zu essen, ein wenig frisches Wasser. Der Mensch lebt in unmittelbarer Nähe der von Menschenhand noch kaum berührten Natur; er ist reich, weil er nichts benötigt. Er hat keine Eile, sondern verfügt über reichlich Zeit und kann sich an allem Schönen erfreuen; er ist glücklich, frei und zufrieden. Frieden und Liebe herrschen hier, und das Licht der Vernunft leuchtet. Es war einmal . . . der Tempel Sarastros; der Tempel der Vernunft, der Tempel der Liebe, der Tempel der Aufklärung. Aber niemand, der die im Menschen verborgenen positiven Möglichkeiten ernst nimmt, hat das Recht, die Ideen der Aufklärung gering zu achten. *Denn es gibt auch heute keinen Linksradikalismus, der nicht das Moment der Aufklärung enthält.* Schließlich war Rosa Luxemburg ebenso eine Aufklärerin wie auch Bertolt Brecht ein Aufklärer war, der das wunderschöne Paradox prägte: »Fürchterlich ist die Versuchung zum Guten.«

Wir können zwar in Abrede stellen, daß der Mensch von Natur aus gut ist, wir können es bezweifeln, daß seine Moralität naturgegeben ist, und auch, daß die Biophilie mit der Menschheit zusammen entsteht. Aber eines können wir nicht bezweifeln: daß der »biophile«, das heißt der jeder Art von Destruktivität ledige und von den moralischen Impulsen »auf natürliche Weise« geleitete Mensch uns eine *regulativ-praktische* Idee aufgibt. Wir können es nicht bestreiten, daß es *unsere Pflicht* ist, uns sowohl in unserer persönlichen Lebensführung als auch in unseren gesellschaftlichen Verpflichtungen von dieser Idee leiten zu lassen. Und es gibt nicht den geringsten Zweifel daran, daß Fromms Theorie im Zeichen *dieser Pflicht* zustande kam. Darum können wir nicht umhin, allen seinen Bestrebungen — trotz der hier angeführten Gegenargumente — im Kantschen Sinne des Wortes unsere

Zustimmung zu geben. Im Einklang mit dem großen Königsberger kann Fromm von sich selbst sagen: »Man tut am besten, anzunehmen, daß die Natur im Menschen nach demselben Ziel hinwirkt, wohin die Moralität treibt, besser, als wenn man, um Menschen, die mit Macht bekleidet sind, zu schmeicheln, die Menschheit verleumdet.«

Kann es überhaupt eine höhere Wahrheit geben als diese?