

Campus Forschung
Band 538

Erich Klein

Die Theorie des Subjekts bei Erich Fromm

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Erich Klein, Dr. phil., geb. 1951, unterrichtet als Studienrat an einer integrierten Gesamtschule.

Campus Verlag
Frankfurt/New York

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
0. EINLEITUNG.	9
ZUR KONZEPTUALISIERUNG SUBJEKTTHEORETISCHER PROBLEMLAGEN IN HUMANISTISCHER ABSICHT. PROBLEMAUFRISS UND SYSTEMATIK DER FRAGESTELLUNG	
0.1 Das defizitäre Erklärungsmodell des "wissenschaftlichen Sozialismus"	9
0.2 Problemlagen kritischer Subjekttheorien im Rahmen Analytischer Sozialpsychologie Problemlage I: >innere Natur</>Kultur< Problemlage II: >Unbewußtes</>Gesellschaft< Problemlage III: >Sozialcharakter</>politisches Handeln<	16
0.3 Aspekte einer humanistischen Position und ihr begründungsstrategischer Status Problemlage IV: >Situationsdeutung</>Normen<	25
0.4 Besondere Relevanz der Menschennatur im Frommschen Versuch, Humanismus zu begründen	30
→ 0.5 <u>Plan der Arbeit</u>	31
1. VOM GOTTESBEGRIFF ZUR MENSCHENNATUR. DER URSPRUNG DES FROMMSCHEN HUMANISMUS IM JÜDISCHEN GESETZ	37
1.1 Eine Interpretation des jüdischen Gesetzes im Sinne chassidistischer Mystik	38
1.2 Schöpferische Seelen widerstehen dem Geist des Kapitalismus	48
1.3 Alfred Webers Begriff der Kulturproduktivität und die wirtschaftlichen Interessen der Individuen	55
2. BIOLOGISTISCHE WERTURTEILE IM MENSCHENBILD DER PSYCHOANALYSE	65
2.1 Stationen der frühen Freudkritik Fromms	66
2.1.1 Psychologisierung des realhistorischen Prozesses	66
2.1.2 Verabsolutierung des Ödipuskomplexes	70
2.1.3 Der patriarchalische Charakter der psychoanalytischen Theorie	73
2.1.4 Die repressive Toleranz der neutralen Haltung	76

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Klein, Erich:

Die Theorie des Subjekts bei Erich Fromm / Erich Klein. – Frankfurt/Main ; New York : Campus Verlag, 1987.

(Campus : Forschung ; Bd. 538)

ISBN 3-593-33867-X

NE: Campus / Forschung

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 1987 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, Büdingen

Druck und Bindung: KM-Druck, Groß-Umstadt

Printed in Germany





	Seite		Seite
2.1.5	78	5.3	165
2.1.6	83		
2.2	88	5.4	173
2.2.1	88	5.5	183
2.2.2	89	5.6	193
2.2.3	91		
2.2.4	92	6.	196
3.	94	6.1	198
3.1	95	6.2	205
3.2	102	6.3	211
4.	114	7.	218
4.1	115	7.1	218
4.2	118	7.2	221
4.3	122	7.3	228
4.3.1	123	7.4	230
4.3.2	127		
4.3.3	132	Literaturverzeichnis	238
4.4	139		
4.4.1	139		
4.4.2	146		
4.5	152		
5.	157		
5.1	159		
5.2	159		
6			7



0. EINLEITUNG.
ZUR KONZEPTUALISIERUNG SUBJEKTTHEORETISCHER PROBLEMLAGEN IN HUMANISTISCHER ABSICHT.
PROBLEMAUFRISS UND SYSTEMATIK DER FRAGESTELLUNG

0.1 Das defizitäre Erklärungsmodell des wissenschaftlichen Sozialismus

Mit der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, das Frommsche Gesamtwerk im Hinblick auf eine subjekttheoretisch reflektierte Begründung von Humanismus zu interpretieren. Daß dies im wesentlichen eine Diskussion des Frommschen Begriffs von Menschennatur erfordert, ergibt sich aus der Substanz der Frommschen Konzeptionen und weniger aus der verfolgten Fragestellung. Diese ist nicht auf den Begriff der Menschennatur festgelegt, und das Interesse an ihr setzt sich zunächst aus ganz anderen Motiven zusammen, die auf eine Auseinandersetzung mit Problemen materialistischer Theoriebildung zurückgeführt werden können.

Ein Problemaufriß soll deshalb zeigen, wo typische Schwierigkeiten materialistischer Theoriebildung liegen. Verursacht werden sie durch die Diskrepanz zwischen der bloß begrenzten Reichweite ihrer Ansätze und dem Anspruch darauf, Theorie des politischen Handelns zu sein. Da sie zusätzlich sich selbst als solche Theorieansätze interpretieren, die Veränderungsstrategien hervorbringen, können sie dann nur das vorhandene Erklärungspotential überziehen und sich auf gewisse problematische Theoreme einlassen – oder sie müßten die entsprechenden Defizite eingestehen. Ich will diese Diskrepanz zwischen dem materialistischen und dem handlungstheoretischen oder hier besser praktischen Theorieaspekt am klassischen Modell des "wissenschaftlichen Sozialismus" und dessen Intentionen verdeutlichen. Auf ihn lassen sich schließlich solche Theorien beziehen, die Veränderungsstrategien und das ihnen zugehörige Ziel des Sozialismus materialistisch begründen wollen. Was dabei erreicht wird, ist eine Bestimmung von Momenten, die der Begriff der Praxis impliziert, jedoch nicht zu entfalten weiß. Deren weitere Explikation soll dann konstitutiv für den von mir eingeschlagenen Weg der Theoriebildung sein, wobei im übrigen auch der materialistische Theorieaspekt als ein Moment von Praxis reinterpretiert wird.



Der erste leidenschaftliche Vertreter und Verfechter des "wissenschaftlichen Sozialismus" war Friedrich Engels. Seinen Darlegungen zufolge war es die große Leistung des Marxismus, die Notwendigkeit des Sozialismus wissenschaftlich begründet zu haben. Bei Engels war Wissenschaft gleichzusetzen mit materialistischer Theorie, und materialistische Theorie wiederum war definitiv der Verzicht auf Utopie, Moral und die empirischen Bedürfnisse des Proletariats. Was sich daraus ergibt, ist ein defizitäres Erklärungsmodell des politischen Handelns, das ich wie folgt schematisch darstelle (s.S. 11).

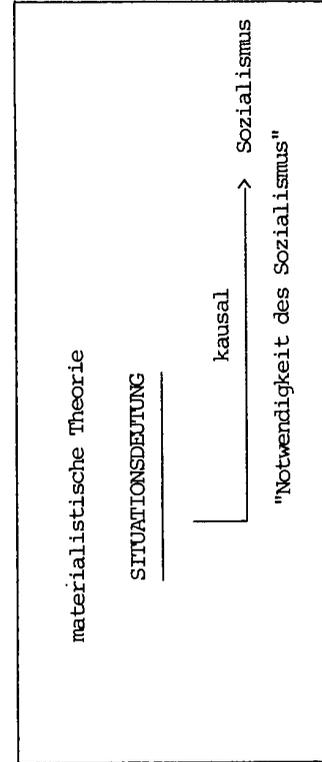
Aus diesem Modell fallen wesentliche, in einem Handlungszusammenhang wirksame Momente heraus, das sind, wie sich zeigen wird, Motivationen menschlichen Handelns. Vom Ansatz weg dogmatisch ist nun der Übergriff des restriktiv angelegten Modells auf diese Motivationen des Handelns, woraus sich eine Reihe höchst problematischer, impliziter und quasi subjekttheoretischer Annahmen (1. - 4.) ergibt:

1.) Es kommt zu einer Hypostasierung >historischer Gesetze< (1) gegenüber Empirie, d.h. einer Immunisierung theoretischer Generalisierungen gegen empirische Überprüfbarkeit. Obgleich Voraussetzung jeder Art von Dogmatisierung, wird dieses Problem im Verlauf der vorliegenden Arbeit seinem erkenntnistheoretischen Thema nach (Empiriebegriff) nicht verfolgt. Statt dessen soll besondere Aufmerksamkeit dem anderen Aspekt gewidmet werden, daß eine solche Immunisierung Hand in Hand geht mit der impliziten Annahme, das Moment der Situationsdeutung, wie ich es nenne, das zweifellos ein konstitutives ist für Handlungszusammenhänge, könne diesen selbst entzogen und damit isoliert von anderen Momenten, die wirksam sind, vorangetrieben werden. Wie kürzlich von Nolte (s. Nolte 1983) hervorgehoben wurde, soll der Marxismus einer "Spiegelung" der industriellen Revolution gleichkommen. - Er ist sicherlich dem frühindustriellen Fortschrittsglauben verhaftet, wonach zunehmende Produktivität an sich gut ist und dereinst (wie soll das vor sich gehen?) die Fesseln der dann veralteten Produktionsverhältnisse sprengen wird. Ein Automatismus, gewissermaßen ein technologisch erzwungener Sozialismus, dem die Isolation der ökonomischen Theorie gegenüber wesentlichen Momenten von Praxis entspricht. Letztere werden dann dem so hypostasierten, sagen wir technologischen Moment untergeordnet.

(1) Von dieser Art der Klammer >...< wird Gebrauch gemacht, wenn eine Kategorie hinterfragt wird oder ihre nähere Bestimmung, Definition usw. im weiteren Verlauf zum Gegenstand der Überlegungen gemacht wird.

Das defizitäre Erklärungsmodell des "wissenschaftlichen Sozialismus"

Empirie



BEDÜRFNISSE

NORMEN

Das namentlich ist m.E. jener theoretische Vorgang, auf den es ursächlich zurückzuführen ist, wenn das defizitäre Erklärungsmodell vom Ansatz weg dogmatisch auf die Subjekte übergreift.

2.) Die materialistische Theorie empirischer Verhältnisse wird über historische Gesetze mit dem Handlungsziel >Sozialismus< kausalistisch kurzgeschlossen. Es erscheint demzufolge als notwendig, unvermeidlich oder vorherbestimmt, ein starr fixierter Ausleger materialistischer Theorie, und auch seinem Inhalte nach als "abgeleitet" aus den bestehenden objektiven Voraussetzungen und Bedingungen. Es wird immer wieder übersehen, daß eine solche "Ableitung" zwar notwendige, aber doch eben nicht hinreichende Bestimmungsgründe von gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen benennt. Kommt man von diesem theoretischen Mißverständnis ab und zieht sich zurück auf die Kategorie der "objektiven Möglichkeit" (zuletzt wieder Oertzen 1983), so bliebe immer noch zu klären, was überhaupt darüber hinaus hinreichende Bestimmungsgründe von Zieldefinitionen sein könnten. Die Defizienz sogenannter "Ableitung" jedenfalls scheint mir evident, sowie ich das vorgelegte Abstraktionsniveau verlasse und über die Inhalte von >Sozialismus< konkret zu sprechen versuche. Weshalb denn werden gewisse Bedingungen und Voraussetzungen beibehalten, wie z.B. das Industriesystem und seine Produktivkräfte (was heute zunehmend problematisch erscheint), andere nur übergangsweise erhalten - wenigstens der Theorie nach - wie der Staatsapparat, wieder andere gehören abgeschafft, so der Markt, und zuletzt werden doch auch ganz neue Bedingungen geschaffen: die Planwirtschaft? Eine weitere Aufzählung erübrigt sich: es bedarf offensichtlich zusätzlicher Kriterien, um in all diesen Fällen zu entscheiden, und eine Theorie expliziert sie oder sie unterläßt es. Wenn sie es unterläßt, dann müssen die Kriterien unbesehen eingespielt werden. Da solche Kriterien aber, wie im folgenden gezeigt werden soll, in unmittelbarer Nähe von Motivationen menschlichen Handelns gesucht werden müssen, haben wir es vermutlich auch hier mit impliziten, quasi subjekttheoretischen Annahmen zu tun, die ein defizitäres Erklärungsmodell zu unterstellen gezwungen ist.

3.) Handlungen in Richtung auf das Handlungsziel werden nach diesem Modell letztlich immer durch Handlungsimperative erzwungen, die von der materiellen Grundlage her auf die Subjekte übergreifen. Wenn Handlungsziele auf der Basis von objektiven Bedingungen und Voraussetzungen bereits als hinreichend definiert gelten, dann hat das Erklärungsmodell über weitere praktische Fragen bereits vorentschieden. Wie aber können dann noch die empirischen Bedürfnisse der in Anspruch genommenen Akteure

an eine auf diese Weise in praktischen Fragen selbstgenügsame Theorie angeschlossen werden? Zunächst einmal, indem eine Identität von empirischen und >radikalen Bedürfnissen< unterstellt wird. Dem Augenschein nach begünstigten die Verhältnisse und Umstände der industriellen Revolution eine solche Annahme. Es schien sich eine urwüchsige Einheit von Elend, Revolte und Sozialismus abzuzeichnen, die dann theoretisch vorschnell extrapoliert wurde. Der Theorie nach verursacht die Lage der arbeitenden Klasse wie zwangsläufig eine Bedürfnisstruktur, die immerfort zur Empörung gegen die unerträglichen Zustände treibt. Diese bleibt so lange erfolglos, bis daraus die Einsicht in die Notwendigkeit eines revolutionären Umsturzes erwächst. Die Einsicht erwächst qua Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus, dessen durchschlagende Kraft gerade darin besteht, daß er allein richtig erklärt, weshalb das Elend besteht und unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen es zu ändern ist. Sobald dann der wissenschaftliche Sozialismus die Massen ergriffen hat, also Klassenbewußtsein erzeugt ist, beginnen sie, revolutionär zu handeln (vgl. hierzu Engels 1845, S. 430 - 455).

Schon für diese Extrapolation darf nicht übersehen werden, daß keine Theorie der Bedürfnisse existierte, die etwa hätte klären können, weshalb gerade diese radikale und keine andere Bedürfnisstruktur denkbar sein sollte, ob überhaupt kausalistisch von einer bestimmten Lage der arbeitenden Klasse auf eine bestimmte Bedürfnisstruktur geschlossen werden kann und ob es denn so sicher ist, daß Bedürfnisse, die in einem gegebenen gesellschaftlichen System nicht befriedigt werden können, tatsächlich fortwährend in Empörung und schließlich in revolutionäres Handeln umschlagen müssen. In seiner Fortführung indes offenbarte sich das Erklärungsmodell deutlicher: es wurde eine Auswahl unter den empirischen Bedürfnissen vorgenommen und nur >radikale Bedürfnisse< wurden zugelassen, am Ende wurde auf empirische Bedürfnisse ganz verzichtet und an ihrer Stelle wurden >wahre Bedürfnisse< eingesetzt. Wie auch immer die diesbezügliche Konstruktion ausfiel, die anthropologische eingeschlossen, es blieb der Status eines solchen Begriffs von Bedürfnissen ungeklärt, denn solche Klärung hätte zutage fördern müssen, daß es sich um verschleierte Entwürfe eines "neuen Menschen" handelt, um projizierte Ideale also, die streng theoretisch doch nicht hätten vorkommen dürfen. Just das Ideal aber wurde, ohne es einzugestehen, der dann doch wohl nicht ganz selbstgenügsamen Theorie angeschlossen, während die empirischen Bedürfnisse draußen blieben. Damit war auch das Moment der empirischen Bedürfnisse marginalisiert, und seine konstitutive Bedeutung für jegliche



Praxis wurde in vieler Hinsicht nicht mehr wahrgenommen. Offene Fragen blieben: Was sind, analog dem Anspruch auf einen objektiven Materialismus, die subjektiven Bedingungen und Voraussetzungen des Sozialismus? In welchem Verhältnis stehen die so ermittelten empirischen Bedürfnisse zu den gewünschten >radikalen Bedürfnissen<? Was sind genau >radikale Bedürfnisse<, wenn sie nicht zufällig mit den empirischen zusammenfallen? Und schließlich, wenn nicht diktatorisch verfahren werden soll, also auf empirische Bedürfnisse Rücksicht genommen werden muß, wie ist dann ein Übergang zu einer idealen Bedürfnisstruktur zu denken und wie kann überzeugend dafür argumentiert werden?

4.) Der moralische Faktor erscheint vollends überflüssig. Wenn Handeln in Richtung auf ein gegebenes Handlungsziel von den objektiven Verhältnissen selbst erzwungen werden kann, dann müssen nicht erst Werte und Normen bemüht werden, um dieses Handeln zu motivieren oder das Handlungsziel eigens zu begründen. Übersehen wird, daß Werte und Normen reichlich in die Zieldefinitionen der materialistischen Theorie einfließen - wie im übrigen auch in den selektiven Umgang mit Bedürfnissen - und damit (weil sie eben nur hinterrücks eingespielt werden) eine Begründung des Zieles unterschlagen wird, ja mehr noch die Diskussion der normativen Grundlagen überhaupt dem Horizont der handelnden Subjekte entzogen wird, die damit auch in ethischen Fragen zum Vollstrecker einer stets schon beschlossenen Sache herabgesetzt werden. Es ist deshalb nicht damit getan, etwa der Marx'schen Theorie - die freilich ihrem Anregungspotential nach nicht identisch ist mit dem defizitären Erklärungsmodell - eine "ethische Wahl" nachzuweisen, wie immer wieder geschieht (s. z.B. die Aufsätze von Brandt, Flechtheim oder Mandel in Flechtheim Hg. 1983, s. aber auch Fetscher 1972), und den Nachweis zu führen, Marx habe zwar moralistische Terminologie geschmägt, in Wirklichkeit jedoch sehr wohl auch ethisch gedacht. Es geht vielmehr darum, daß bei dieser Gelegenheit die gesamte ethische Thematik vom Tisch kommt, ohne geklärt zu sein. Wie z.B. ist denn das Verhältnis von ökonomischer Theorie und Ethik zu sehen? Was sind die Grundlagen des eigenen normativen Fundaments? Es scheint mir offensichtlich, daß (unlösbare) Probleme im Umgang mit ethischen Fragen sich bis heute deshalb so hartnäckig halten, weil eine materialistische Theorie von sich verlangen muß, dieses Moment von Praxis, wie die anderen auch, in einer Deutung empirischer Verhältnisse aufgelöst zu haben. Da aber auch eine revolutionäre Klasse ohne Normen nicht handelt, muß die Aufgabe ihrer Definition und Durchsetzung informell nachgeholt werden. Sie kann so kom-

mentarlos in die Hände einiger weniger Handlungsstrategen fallen.

Solange die Diskrepanz zwischen der Reichweite materialistischer Ansätze und ihrem Anspruch, Theorie politischen Handelns zu sein, nicht beseitigt werden kann, sind die höchst problematischen quasi subjekttheoretischen Annahmen nicht zu vermeiden. Um diese anzugehen, wäre zunächst einmal erforderlich eine angemessene Statusbestimmung materialistischer Theorie und hier ganz besonders ökonomischer Theorie, also eine Klärung dessen, was sinnvollerweise unter >Materialismus< zu verstehen ist. Möglicherweise wäre sinnvoll dessen Reinterpretation als ein Moment von >Praxis<, namentlich das der Situationsdeutung, unter Hinzuziehung dann weiterer Momente: Bedürfnisse, Normen, Handlungsziele. Andernfalls ist weiterhin die Möglichkeit gegeben, ein komplettes Handlungsmuster mehr nur unterzuschieben, das zwar Akteuren in Form von Handlungsanweisungen ausgegeben wird, aber ihrem Horizont in jeder anderen Hinsicht entzogen bleibt, so daß es hier gewissermaßen vor ihren Augen zu einer Verdinglichung der sie betreffenden handlungsstrategischen Momente kommt. Es bliebe damit ebenso bestehen eine Mystifikation des >historischen Gesetzes<, welches die Subjekte traktiert. Die Akteure ihrerseits verwandelten sich weiterhin in Vollzugsorgane, und die handlungsstrategischen Fäden liefen wie gehabt in Zentralen der Theorieproduktion oder der Verwaltung des proletarischen Anliegens zusammen.

Die vier erwähnten Momente, die konstitutiv in >Praxis< eingehen, lassen sich interpretieren als Momente einer noch schematisch gefaßten Motivationsstruktur politischen Handelns. Es hat zunächst den Anschein, als sei damit ein Übergang zu Subjekttheorien gewährleistet, nach dem eine kritische Auflösung des defizitären Erklärungsmodells verlangt. Ein erheblicher Teil auch der Frommschen Intentionen geht in diese Richtung.

Die Frage nach der Motivationsstruktur menschlichen Handelns ist das zentrale Untersuchungsfeld von Subjekttheorien. Sie müssen >Praxis< vom Standpunkt der Subjekte her denken und gleichsam zu einer Innenansicht der Subjekte vordringen, wie sehr auch immer objektive Faktoren in dieses Innere vorstoßen mögen, und dies selbst dann, wenn sie primär das Vordringen objektiver Faktoren im Auge haben. Subjekttheorien bewähren sich am Gehalt ihrer Aussagen, die sie über Motivationsstrukturen machen und die nur auf der Grundlage von Annahmen über die Substanz subjekt eigener >Antriebe< gemacht werden können. Eben deshalb kann eine Innenansicht von Subjekten nicht auf dem Wege der Expansion bekannter materialistischer Ansätze und ihrer Kategorien erreicht wer-

den. Ökonomische Theorie etwa kann immer nur bis zu "objektiv vorbestimmten Formen der Subjektivität" (s. Vogel 1983, S. 57) vorangetrieben werden, oder, wie es bei Marx heißt, bis zur Charaktermaske. Was aber die Subjekte hinter ihren Charaktermasken sind und was sie antreibt, dies zu klären, bedarf der Entfaltung einer spezifisch subjekttheoretischen Begrifflichkeit.

0.2 Problemlagen kritischer Subjekttheorien im Rahmen Analytischer Sozialpsychologie

Es dürfte deutlich geworden sein, weshalb eine Auseinandersetzung mit Problemen materialistischer Theoriebildung zur Beschäftigung mit Subjekttheorien Anlaß gibt. Nur mit deren Hilfe kann eingelöst werden, was materialistische Theorien zu sein beanspruchen, und eine Begrifflichkeit entfaltet werden, die eine Innenansicht von Subjekten erhellt. Allerdings stehen auch Subjekttheorien vor einer Reihe von Problemen, bevor sie zur Grundlegung einer Theorie politischen Handelns dienen können. Ihrem jetzigen Zustand nach dürften sie hierzu wenig geeignet sein, da sie auf ihrem Wege, die historisch konkreten, agierenden Individuen in ihrem situativen Kontext zu erreichen, an noch zu bezeichnender Stelle stecken bleiben. Denn sie erfassen nicht alle Momente einer Motivationsstruktur menschlichen Handelns gleichermaßen: ihre Stärke ist die Kategorie der Tiefenbedürfnisse, ihre Schwäche hingegen liegt darin, deren Verhältnis zu Situationsdeutungen und Handlungszielen nicht genauer bestimmen zu können, insbesondere aber auch sind sie wenig in der Lage, den Stellenwert normativer Beweggründe anzugeben. Dennoch führt nur über sie der Weg zu einer subjekttheoretischen Reflexion von Begründungsstrategien in humanistischer Absicht, wie sie anfangs gefordert wurde.

Auch Subjekttheorien nähern sich demnach nur indirekt einer Begründung von Humanismus. Sie klären, analog dem Anspruch materialistischer Theorien auf objektive Bedingungen und Voraussetzung des >Sozialismus<, die subjektiven Vorbedingungen. Von hier aus eröffnen sich die Perspektiven der Vermittlung einer noch hoch-abstrakten Polarität von >Subjekt< hier und >Objekt< dort. Wenn diese Vermittlung mißlingt, dann können die Momente einer Motivationsstruktur menschlichen Handelns nicht angemessen entfaltet werden und eine Begründung von Humanismus wird möglicherweise von ihren subjektiven Grundlagen im Menschen abgeschnitten.

Befaßt damit, subjekteigene >Antriebe< sichtbar zu machen und Annahmen über eine Motivationsstruktur

menschlichen Handelns vorzulegen, durchlaufen Subjekttheorien wie angedeutet eine Reihe von Problemlagen (vgl. einen ähnlichen Versuch bei Daniel 1981, S. 9-20). Eine Auswahl davon soll im folgenden vorgestellt werden. Sie dient gleichzeitig der Systematisierung der Fragestellung, mit der an Fromms Sozialpsychologie herangegangen werden soll.

Problemlage I: >innere Natur</>Kultur<

Auf der Suche nach der Substanz subjekteigener Antriebe geraten Subjekttheorien in erhebliche Schwierigkeiten. Einerseits können Aussagen über Motivationsstrukturen ohne Annahmen über subjekteigene Antriebe nicht auskommen. Aus diesem Grund mußte z.B. Fromm, der Freuds Triebtheorie zurückwies, statt dessen andere Annahmen über die >innere Natur des Menschen< einführen. Andererseits aber sind annehmbare Verfahren, nach denen auf subjekteigene Antriebe geschlossen werden kann, und demzufolge gemeinhin anerkannte Annahmen über die >innere Natur des Menschen< nicht in Sicht. Bei Orban heißt es hierzu:

"Wenn aber bereits der Geburtsvorgang, ja intrauterine Einflüsse - und sei's auch als biologische Einwirkung - die Erfahrungen der Individuen einzigartig (d.h. intersubjektiv verschieden) strukturieren, bleibt keine Möglichkeit mehr, schiere Natur zu beobachten oder gar zu messen.

Aus diesem Grund ist es nur möglich, aus einer Unzahl von Reaktionsweisen, Störungen, Fixierungen etc. zurückzuschließen auf das, was ursprünglich als Antriebspotential (als innere Natur) vorgelegen haben mag.

Dieses Verfahren hat die Psychoanalyse als einzige Wissenschaft systematisch betrieben." (Orban 1973, S. 8)

Das deshalb nötige Rückschlußverfahren ist aber nur schwerlich freizuhalten von normativen und sozialen Implikationen, die dann dem Naturbegriff anhängen und ihn entstellen. Um überhaupt an Subjekttheorien arbeiten zu können, hat es sich daher eingebürgert, wohlwissend um die ansonsten auftretenden Schwierigkeiten mit dem Verfahren, von Hypothesen über subjekteigene >Antriebe< auszugehen, wobei nach wie vor meist auf die Freudsche Triebtheorie zurückgegriffen wird. (vgl. stellvertretend für die "Kritische Theorie des Subjekts" die Ausführungen ebd., bes. S. 6 - 12) Sie verdankt ihre fortwährende Bedeutung für subjekttheoretische Ansätze, trotz der offenkundigen Begründungsprobleme, in hohem Maße dem dringenden Bedarf an zumindest vorläufigen Annahmen über



>innere Natur<. Sie substituiert aber immer nur den tatsächlichen intendierten Begriff von ihr.

Den Schwierigkeiten mit dem Rückschlußverfahren korrespondieren solche, die unmittelbar an dem fraglichen Begriff von >innerer Natur< auftreten. Etwa >Vergesellschaftung von innerer Natur< ist nur denkbar, wenn innere Natur< zuvor als etwas Vorgesellschaftliches, Überhistorisches gefaßt wird. Es ergibt sich damit sofort das Problem, daß ein solcher Begriff von >innerer Natur< als konstante Größe innerhalb von >Vergesellschaftung< zu einem historisch nicht mehr auflösbaren festen Bestandteil würde, gewissermaßen zu hart, um überhaupt vergesellschaftet zu werden. Man spricht hier gewöhnlich vom "anthropologischen Dilemma". Von Daniel wird es wie folgt formuliert:

"Die Anthropologie befindet sich in einem Dilemma: Entweder verfälscht sie historische Merkmale von Subjekten zum 'Ewigen und Allgemein-Menschlichen' oder die These von der unbegrenzten Formbarkeit der Menschennatur verstellt ihr letztlich den Gedanken an Widerstand, der daher rührt, daß elementare Bedürfnisse und Eigenschaften des Menschen verletzt werden." (Daniel 1981, S. 76)

Obwohl Daniel sich mit dieser Formulierung zurecht auf Fromm berufen kann, der sich ebenfalls ausdrücklich des Dilemmas in dieser Weise angenommen hatte (vgl. zunächst ebd., bes. S. 73 - 79), werde ich eine andere Formulierung wählen, die ich für grundlegender und weniger belastet halte. Das Motiv, auf >innere Natur< um der Widerständigkeit von Subjekten willen zurückzugreifen, ist offensichtlich sekundär und selbst verdächtig, erneut Implikationen im Rückschlußverfahren und dann im Naturbegriff unterbringen zu wollen. Es würde dann, d.h. wenn auf diese Weise eine >Restsubjektivität< sichergestellt würde, die für emanzipatorische Absichten vereinnahmt werden kann, die soeben aufgeworfene Problematik von >Vergesellschaftung< doch wieder forciert. Ich halte deshalb an folgender Formulierung fest:

Problemlage I: >innere Natur< / >Kultur<

Wie kann >Vergesellschaftung< von innerer Natur so gedacht werden, daß ein Substrat subjekteigener >Antriebe< auffindig gemacht wird, ohne sogleich damit konstante Größen zu errichten, die sich einer historischen Auflösung von >innerer Natur< widersetzen?

Freilich, um noch einmal Daniel aufzugreifen, kann eine humanistische Position schon auf Problemlage I (>innere Natur</>Kultur<) vorzeitig verspielt werden. Dies ist der Fall, wenn die agierenden Individuen zwischen beiden Polen auseinandergerieben werden, so als ob sie nur dann handeln wollten, wenn sie entweder von ihrer Natur oder aber von den objektiven Verhältnissen unter Druck gesetzt werden.

Problemlage II: >Unbewußtes</>Gesellschaft<

Mit Beginn der 70er Jahre setzte erneut ein Versuch ein, "Psychoanalyse als Sozialwissenschaft" zu reinterpreten und noch einmal als eine >Dialektik von Individuum und Gesellschaft< zu entfalten. (s. insbesondere Lorenzer u.a. 1971 und Dahmer 1973) Was in diesem Zusammenhang z.B. Lorenzer programmatisch formulierte, entsprach exakt dem Übergang von Problemlage I (>innere Natur</>Kultur<) zu Problemlage II (>Unbewußtes</>Gesellschaft<). (vgl. Lorenzer 1971, bes. S. 16 ff.) Man müsse, so war die Argumentation, um den Anschluß an materialistische Theoriebildung zu finden, die Psychoanalyse von ihrem "biologistischen" Selbstmißverständnis befreien, ohne zugleich die Tiefendimension sozialer Prägung zu verlieren, um zeigen zu können, wie Gesellschaft ins Individuum vordringt. Das war zugleich eine Historisierung der Fragestellung nach beiden Polen hin, die es zu vermitteln galt. Wie setzen sich bestimmte ökonomische Strukturen in ein bestimmtes gesellschaftlich geprägtes Unbewußtes fort?

Lorenzer und andere konnten sich in der Darlegung solcher Fragestellungen auf die Frankfurter Schule berufen und hier u.a. auch auf Fromm (vgl. ebd. S. 26 ff.). Gleichzeitig wollte man aber aus den theoretischen Schwierigkeiten des ehemaligen Freudo-Marxismus lernen, der unter dem Gewicht seiner zunächst einseitigen Frage, weshalb denn die Individuen nicht so agierten, wie sie es dem defizitären Erklärungsmodell nach hätten tun müssen, auch einseitige Antworten vorlegte. Der Freudo-Marxismus stand zu sehr unter dem Eindruck der Verbürgerlichung des Proletariats. So wurde entweder mehr nur die Anpassung der Individuen an die vorliegenden Herrschaftsverhältnisse gesehen, oder aber es wurde auf eine resistente Triebnatur zurückgegriffen - ein Rückfall also, wenn auch um der Emanzipation willen, auf Problemlage I (>innere Natur</>Kultur<). Lorenzer wirft daher eine weitere Frage auf:

"Es wird hier psychoanalytische Theorie problematisiert: Wie läßt sich innerhalb des psychoanalytischen Konzepts eine Veränderung der Individuen

denken?" (ebd. S. 28)
Das vermißte Pendant zur freudo-marxistischen Fragestellung war demnach die Frage nach den subjektiven Emanzipationschancen, die doch zugleich sozial hergestellt sein mußten. Könnte es sein, daß ein sozial hergestelltes Selbst besteht, vielleicht zu denken als historisch konkrete Fortsetzung von >innerer Natur<, auf das Emanzipationsversuche zurückgreifen sollten? Es läßt sich jetzt Problemlage II formulieren:

Problemlage II: >Unbewußtes</>Gesellschaft<

Wie können die Individuen in ihrem >Unbewußten< als durch >Gesellschaft< geprägt begriffen werden, ohne darin ihre sozial hergestellten und historisch konkreten Emanzipationschancen zu übersehen?

Allerdings muß bedacht werden, daß nicht alles, was im Es vorliegt oder verdrängt wurde, deshalb schon Emanzipationschancen absichert. Ja mehr noch: Individuen sind real mehr als ihr Es oder Unbewußtes. So befaßt sich der Begriff des Bedürfnisses, wenn er ans Unbewußte anknüpfen will (Tiefenbedürfnisse), nicht gleich mit solchen Bedürfnissen, die ein Ich auch verfolgt. Oder anders ausgedrückt, von der Ebene des Es und des Unbewußten aus, der Tiefendimension der Individuen, bedarf es wohl weiterer "Übersetzungen", bevor die tatsächlich agierenden Individuen in den Blick kommen. Die Tiefendimension der Individuen ist einer politisch relevanten Motivationsstruktur menschlichen Handelns vorgelagert. Auch hier kann demnach, wenn die "Übersetzung" mißlingt, eine humanistische Position verspielt werden.

Problemlage III: >Sozialcharakter</>politisches Handeln<

Fromm darf hier an erster Stelle genannt werden. Vor allem er war es, der die Konzeption des >Sozialcharakters< in die Frankfurter Schule einbrachte (s. Bonß 1980, S. 27 - 31). Mit dieser Konzeption war einerseits beansprucht, die Tiefendimension von Individuen einzuholen, d.h. die für eine bestimmte Gesellschaft und eine bestimmte Schicht oder Klasse von Individuen typische Strukturierung ihres Unbewußten, andererseits sollten auf diese Weise deren ich-psychologische Verfaßtheit und damit ihre politisch relevanten Handlungen und Einstellungen erfaßt werden, die eine Einschätzung ihrer Handlungsbereitschaften erlauben. Sie sollte also jene "Über-

setzung" von den sozial hergestellten Tiefenbedürfnissen zu den in einer historischen Situation handlungsrelevanten Motivationen von Individuen leisten.

Mit der Konzeption vom Sozialcharakter war der Grundstein gelegt für die empirischen Studien der Frankfurter Schule. Die erste Untersuchung dieser Art war die über "Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches" (1980a), die unter der Leitung von Fromm durchgeführt wurde. Sie brachte zunächst einmal ein politisch brisantes Ergebnis: selbst unter organisierten Teilen der Arbeiterklasse fand sich ein erheblicher Prozentsatz von Probanden, deren Charakterstruktur als autoritär eingestuft werden mußte. Man registrierte das als "Diskrepanz" von Charakterstruktur und Ideologie und folgerte daraus, wie sich herausstellte zu Recht, daß die Mobilisierbarkeit und Kampfbereitschaft solcher Mitglieder der Arbeiterbewegung in entscheidenden historischen Situationen, in denen aktives Eingreifen unter hohem persönlichen Risiko gefordert war, relativ gering sein dürfte.

Man übersah jedoch die auch theoretisch bedeutsame Brisanz des Befundes und stellte einige Fragen nicht, die sich doch aufdrängen. Z.B. sind Ideologien, die ja auch Handlungsmuster abstützen, nach einer grundsätzlichen Hypothese des Konzeptes ein Ausdruck von Charakterstrukturen, bzw. es wurde behauptet, über die Charakterstruktur (den Sozialcharakter) setze sich die ökonomische Situation in Ideologie um. Wie aber kann es dann zu einer "Diskrepanz" von Charakterstruktur und Ideologie kommen? Offenbar werden ökonomische Strukturen nicht einfach so lesbar in die Tiefendimension von Individuen eingelassen, daß sie jederzeit eindeutig in revolutionäres Handeln oder aber - die andere Variante - eindeutig in angepaßte Handlungsanweisungen rückübersetzt werden können, also in solche, die Herrschaftsverhältnisse stabilisieren und der jeweiligen historischen Situation angemessen sind. Die Individuen selbst ringen möglicherweise in gegebenen Situationen mit "Übersetzungsproblemen", weil die wechselseitigen Affinitäten von Charakterstrukturen, Ideologien und tatsächlich erfolgtem politischem Handeln keineswegs so starr festgelegt waren, wie man wohl vermutet hatte.

Um es auf einen erklärungsbedürftigen Tatbestand zuzuspitzen: Auf einer autoritären Charakterstruktur konnten extrem auseinanderliegende politische Orientierungen "aufsitzen", einerseits nationalsozialistische, andererseits sozialdemokratische oder kommunistische. Immerhin war dieser Unterschied politisch einer ums Ganze. Wie aber ist es zu erklären, daß auf



Grundlage der gleichen ökonomischen Situation und der gleichen Charakterstruktur politisch so extreme Potentiale sich ausbilden können?

Bald darauf, im amerikanischen Exil des Instituts, folgten weitere Studien (an denen Fromm nicht mehr beteiligt war), die bekannteste unter ihnen über "Die autoritäre Persönlichkeit". Das Problembewußtsein der Autoren, unter ihnen Adorno, war gewachsen, und es wurden gleich in der Einleitung einige Differenzierungen vorgebracht, die an der Konzeption des Sozialcharakters vorgenommen wurden. Dort heißt es:

"Nach unserer Theorie ist der Charakter eine mehr oder weniger beständige Organisation von Kräften im Individuum, die in den verschiedenen Situationen dessen Reaktionen und damit weitgehend das konsistente Verhalten - ob verbal oder physisch - bestimmen. So konsistent das Verhalten jedoch sein mag, es ist nicht gleich Charakterstruktur; der Charakter liegt hinter dem Verhalten und im Individuum." (Adorno u.a. 1982, S. 6)

Deshalb:

"Gleiche ideologische Trends können in verschiedenen Individuen verschiedene Ursachen haben, und gleiche persönliche Bedürfnisse können sich in unterschiedlichen ideologischen Trends ausdrücken." (ebd. S. 2)

Es muß demnach zusätzliche Faktoren geben, die Verhalten steuern, bzw. nach der von mir bevorzugten Terminologie, die es motivieren oder doch wenigstens ein relevanter Bestandteil von Motivationsstrukturen sind. Während der Suche nach solchen Faktoren stießen die Autoren der o.a. Studien auf die "gegebene Situation". Nach ihrer Ansicht "hängt die offene Tat weitgehend von der sozioökonomischen und politischen Augenblickssituation ab". (ebd. S. 6) Damit war ein Kernproblem jeder Analytischen Sozialpsychologie berührt, das m.E. durch vorzeitig erhobene Psychologismuskritik auf der einen Seite und Soziologismus- bzw. Kulturalismuskritik auf der anderen (1) eher verstellt wird: Wie ist das Verhältnis von situativen Einflüssen, die auf das Ich des erwachsenen Individuums einwirken, zu den in Tiefendimensionen bereits feststehenden frühkindlichen Prägungen der Triebstruktur? Wir stehen vor Problemlage III:

- (1) So z.B. argumentiert Horn gegen den Soziologismus oder Kulturalismus von Bettelheim und Janowitz (vgl. Horn 1971). Andererseits gibt es Positionen wie die von Großkurth, die gegen psychologische Varianten eingenommen werden (vgl. Großkurth 1979).

Problemlage III: >Sozialcharakter</>politisches Handeln<

Wie kann >politisches Handeln< als Ausdruck von relativ resistenten Charakterstrukturen begriffen werden, ohne zugleich die situativen Einflüsse zu unterschätzen, die auf die Motivationsstruktur und das Verhalten der Individuen einwirken?

Mein Vorschlag ist, vorübergehend an beiden hier denkbaren Positionen festzuhalten. Das würde bedeuten, daß einerseits von einer Strukturierung des Es und Unbewußten auszugehen ist, von der zu Recht behauptet werden kann, sie sei relativ resistent gegen situative Einflüsse, daß aber nichtsdestoweniger situative Einflüsse in erheblichem Ausmaß in die Motivationen von Verhalten und politischem Handeln eingreifen. Die Erklärung würde darin liegen, daß die relative Resistenz einer Charakterstruktur eben gerade dem Umstand zu verdanken ist, daß sie kein starres Handlungsmuster ist, das in einer gegebenen Situation nur entweder zum Zuge kommen kann oder aber an ihr zerbricht. Wie erwähnt, müssen die Individuen in jeder gegebenen Situation "Übersetzungsarbeit" leisten. Das aber heißt, daß eine gewisse Flexibilität jener Verbindung gewährleistet ist, die zwischen Charakter und Handeln zustandekommt, so daß es in gewissen Grenzen zutrifft, wenn man sagt, ein und dieselbe Charakterstruktur könne sich in den verschiedensten Handlungsweisen ausdrücken und die gleichen Handlungsweisen könnten aus den verschiedensten Charakterstrukturen entspringen. Eine Erklärung politischen Handelns, die dahinter nicht zurückfällt und dementsprechend aufzeigen kann, wie es möglich ist, daß relativ resistente Charakterstrukturen jeweils neues, situationsgemäßes Handeln hervorbringen und dennoch sich wandelnde historische Kontexte überdauern, kann nur gelingen, wenn auf bisher noch wenig oder gar nicht berücksichtigte Momente einer Motivationsstruktur politischen Handelns zurückgegriffen wird. Wenn dem aber so ist, dann kann auch eine humanistische Position nicht einzig und allein auf eine ihr gemäße Charakterstruktur gegründet werden.

Problemlage IV: >Situationsdeutung</>Normen<

Ein historischer Kontext kann nicht so, wie er ist, vielmehr nur in Gestalt jener Vorstellung, die sich Individuen über ihn zu machen in der Lage sind, über ihr Ich auf die Motivationen von Handeln einwirken. Daher ist das Moment der Situationsdeutung handlungsrelevant.



Eine Situationsdeutung allein, z.B. die Feststellung, das gewisse Macht- und Herrschaftsverhältnisse bestehen, ergibt aber noch keinen Handlungsimpuls, ja legt nicht einmal die Richtung fest: Wer wiederum gewissen Legitimationen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen Glauben schenkt, der wird letztere verteidigen. Wer einen anderen Maßstab geltend macht, der wird für den Abbau von Macht und Herrschaft eintreten. In beiden Fällen bedarf es einer normativen Vorstellung, bevor eine Situationsdeutung sich in Handlungen umsetzen kann. Die gleiche Situationsdeutung kann sich in die verschiedensten Handlungsrichtungen fortsetzen und umgekehrt. - Ich halte diese Einsicht für trivial.

Dennoch gibt es mächtige theoretische Motive - meist untergründiger Art, wie in Subjekttheorien, oder aber offen zutage liegend, wie in materialistischer Theoriebildung - die sich dieser Einsicht entgegenstemmen, so als könne sie auf der Ebene abstrakter Überlegungen außer Kraft gesetzt werden. Das Motiv jedoch ist wohl eines der mächtigsten in kritischen Theorien: es geht nämlich um nicht weniger als die Absicherung des eigenen normativen Fundaments, auf das die kritische Intention sich abstützt. Es kommt dabei zu einer Komplikation, zunächst einmal, was kritische Subjekttheorien betrifft: Normen, wie sie faktisch gelten oder zur Geltung kommen, werden nicht immer klar von denen unterschieden, die man selbst vertritt, die aber faktisch nicht gelten. Wann immer die Theorie auf ein >revolutionäres Subjekt< zurückgreift, stellt sich diese Identifikation ein. Um die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zu vermeiden, müßte eingestanden werden, daß Subjekttheorien zwar noch zur Klärung der Frage beitragen können, wie Normen faktisch zur Geltung kommen - die Psychoanalyse verfügt ja immerhin über den Begriff des Über-Ich -, sie aber nicht mehr kompetent sind, wenn es um die Frage geht, wie akzeptabel für noch nicht geltende Normen argumentiert werden kann.

So könnte eine der letzten Fragestellungen von psychoanalytisch orientierten Subjekttheorien lauten: Was sind die charakterologischen Voraussetzungen dafür, daß Individuen sich rational motivieren lassen? Dabei müssen die Individuen, wie auch immer begrenzt, als Vollstrecker von Entscheidungen sichtbar werden, die über Situationsdeutungen und Normen gefällt werden, wenn überhaupt empirisch eine Berührungsfläche zwischen Individuen und Argumentationen in humanistischer Absicht existieren soll. Ja es würde der Lebensnerv eines jeden >Humanismus< durchschnitten, wenn ein solcher Zugang zu den Individuen sich nicht nachweisen

ließe. Ohne wenigstens auf Rudimente eines ansprechbaren Ich zurückgreifen zu können, wäre alles Argumentieren sinnlos. Von der Beantwortung der hier aufgeworfenen Frage hängt demnach in hohem Maße ab, ob überhaupt eine subjekttheoretisch reflektierte Begründung von >Humanismus< dem ihr eigenen Anspruch gemäß an die historisch konkreten Individuen heranreicht. Nur dann kann eine Begründung zwischen >Humanismus< auf der einen Seite und den >Subjekten<, die er anspricht, ausgespannt werden. Dies kann nicht gelingen, wenn nicht auch offengelegt wird, woran eigentlich eine solche Begründung auf der Ebene von Normen ansetzt.

Eine endgültige Formulierung von Problemlage IV, so wie sie für die vorliegende Arbeit von wesentlicher Bedeutung ist, kann allerdings erst vorgenommen werden, wenn wir uns explizit einer humanistischen Position angenommen haben. Ein solcher Schritt ist zwingend notwendig, wenn nicht länger die Identifikation einer humanistischen Position mit den empirischen Interessen der Individuen einfach nur unterstellt werden soll, und statt dessen die unermüdlich doch angerufenen >Subjekte< als Adressaten eines diesbezüglichen Überzeugungsversuches ernsthaft in Betracht gezogen werden.

0.3. Aspekte einer humanistischen Position und ihr begründungsstrategischer Status

Die Rede von einem soliden "Fundament", auf dem die normativen Grundsätze kritischer Theorien ruhen, und das im defizitären Erklärungsmodell in vollem Bewußtsein dieser Absicht mit höherer Notwendigkeit ausgestattet wird oder das durch Subjekttheorien in schon subtilerer Weise in die Subjekte selbst eingelassen werden soll, ist sicherlich irreführend. Es wird kein normatives "Fundament" bloß versteckt gehalten. Die jeweilige kritische Theorie hat sich nicht wirklich, gleichsam in geheimer Tagung, über den Inhalt einer Ethik verständigt, die sie dann - ein Teil der Absprache - nicht offen preisgibt. Sie liest vielmehr, auch wenn das nicht beabsichtigt sein mag, unterwegs hier und da normative Sprengsel auf, ohne die sie nicht weiter vorankommen würde, und sie verfügt über ein Verfahren, bei dem solche Sprengsel abfallen. Es ist das ideologiekritische Verfahren, mit dessen Hilfe sie von der theoretischen Gegenposition abgezogen werden können.

Auch was allgemein >Humanismus< genannt wird, wird nicht selten dem ideologiekritischen Verfahren unterzogen. Auf diesem Wege aber wird die humanistische Idee nicht weiter über sich selbst aufgeklärt, statt dessen wird sie von ihrem abstrakten Zustand nur weiter in Sprengsel umgearbeitet. Es soll deshalb hier anders vorgegangen werden, indem zunächst eine Definition von >Humanismus< versucht wird, die sich u.a. anlehnt an den allgemeinen Gebrauch des Terminus bei Fromm. Die Anrufung von >Humanismus<, so stellt sich dann heraus, enthält zunächst einmal eine Reihe von Anforderungen und Erwartungen auf eine noch gar nicht eingelöste Begründung einer humanistischen Position.

1. Der Mensch als Selbstzweck

Der Mensch darf keinem außer ihm liegenden Zweck untergeordnet werden. Diese Bestimmung kommt dem obersten Wert des >Humanismus< gleich. Sie enthält im Kern die Einsicht in das Wesen aller Ideologie und damit die Aufforderung zur Ideologiekritik, wenn auch Ideologiekritik ihrerseits nicht weiter dazu beiträgt, die Bestimmung voranzutreiben.

2. Standpunkt aller Menschen

Eine humanistische Position muß immer den Standpunkt aller Menschen einnehmen, vor dem jeder partikuläre sich zu rechtfertigen hat. Diese Bestimmung könnte niemals durch eine wie auch immer geartete "Klassenmoral" außer Kraft gesetzt werden.

3. Bestände allgemein-menschlicher Emanzipation

Eine humanistische Position bezieht sich auf bereits erreichte Bestände allgemein-menschlicher Emanzipation, wie z.B. die freiheitlichen Gehalte der vom Bürgertum erkämpften politisch-juristischen Emanzipation (Menschenrechte, Demokratie). Solche Emanzipationsbestände sind zwar von allgemeiner Art, deshalb aber noch nicht überhistorisch.

4. Utopischer Entwurf von Gesellschaft

Es gehört weiterhin zu den Bestimmungen einer humanistischen Position, daß sie einen utopischen Entwurf verteidigt, dessen inhaltlicher Kern eine empirisch so nicht existente Vorstellung über die Gesamtheit der Menschen in ihrer gesellschaftlichen Verkehrsform ist. Sie verlangt deshalb auch nach anderen organisatorischen und institutionellen Bedingungen, unter denen Menschen leben sollen.

5. Selbstentfaltung

Es muß dargelegt werden können, daß der Mensch zur Selbstentfaltung fähig ist, daß also die Möglichkeit besteht, auf dem Weg von seinem jetzigen Zustand zu dem idealen Bild eines "neuen Menschen" voranzukommen.

6. Glaubwürdigkeit der Repräsentanten

Ein >Humanist< ist, wer die entsprechenden Ziele glaubhaft zu repräsentieren weiß. Gefordert ist daher eine Handlungsstrategie, die nicht selbst in Widerspruch gerät zu den verfolgten Zielen. In der Wahl der Mittel muß deshalb die optimale Annäherung an den verfolgten Zweck erreicht werden.

Ich will, damit die Einleitung abschließend, diese Definition von >Humanismus< noch einmal in Verbindung bringen mit dem defizitären Erklärungsmodell des "wissenschaftlichen Sozialismus" und mit einer Analytischen Sozialpsychologie, die kritische Theorie der Subjekte sein will. Inwieweit können diese beiden Theoriemodelle den in der Definition von >Humanismus< enthaltenen Anforderungen an eine akzeptable Begründung der humanistischen Position genügen?

Hierzu zwei Überlegungen. Erstens: Es bedarf wohl keiner weiteren Erklärung, daß das defizitäre Erklärungsmodell mit einer humanistischen Position unvereinbar ist. Es verstößt mehr oder weniger gegen alle Anforderungen, die hier erhoben werden. Wo aber ist dann >materialistische Theoriebildung< in der Begründung einer humanistischen Position unterzubringen? - Sie könnte vielleicht als der Versuch reinterpretiert werden, durch ökonomische Theorie argumentierend auf die Situationsdeutungen von Individuen einzuwirken und auf diesem Wege auf >Praxis<.

Neben dem Einfluß, den Ökonomische Theorie indirekt auf die Selbstinterpretation von Individuen nehmen könnte, weil sie darüber aufklärt, was objektiv durch Vergesellschaftung auf >innere Natur< einwirkt (Problemlage I) und was durch Prägung auf >Sozialcharakter< (Problemlage II), bleibt es ihr vorbehalten, die Situationsdeutung von Individuen um die Kenntnis ökonomischer Strukturen zu bereichern, die vom je individuellen Erfahrungshorizont her gar nicht zu erschließen sind. Wenn wir sie jedoch bei ihrem Kerngehalt, dem Wertgesetz, nehmen, so wird sich vermutlich zeigen lassen, daß schon Marx selbst auch in diesem seinem Theoriekern immer wieder auf einen normativen Gehalt stößt, dem er selbst sich nicht weniger in normativer Absicht entgegenstellt. Auch an diesem Grundthema >materialistischer Theoriebildung< ist also dem nicht auszuweichen, daß hier einerseits Bezug genommen wird



auf Normen, die faktisch gelten - nämlich gegeben mit einer näher bestimmten, gesellschaftlich vermittelten Form von Produktion und Verteilung des Reichtums - und andererseits auf Normen, die faktisch nicht gelten. Im defizitären Erklärungsmodell werden diese, von den gegebenen abweichenden Normen verleugnet, mit höherer Notwendigkeit ausgestattet und schließlich den Individuen als Handlungsimperative präsentiert. Aber selbst für den Fall, daß die daraus resultierenden theoretischen Komplikationen und quälenden Aporien materialistischer Theoriebildung sowie die Unvereinbarkeit des defizitären Erklärungsmodells mit einer humanistischen Position gesehen werden, wie etwa bei Thompson (s. Thompson 1980), und demzufolge ganz richtig der "Lernprozeß" empirisch nachvollzogen wird, nach dem z.B. eine spezifische Arbeiterkultur sich herausbildet und u.a. spezifische Situationsdeutungen und Normen hervorbringt, so bleibt dies doch bei einer Bestandsaufnahme darüber stehen, wie Individuen empirisch sind, welche Interessen sie tatsächlich verfolgen und warum. Auch damit zielt Thompson letztlich noch auf die Identifikation von Interessen des Proletariats mit Forderungen des >Humanismus<. Was aber ist, wenn diese Identifikation aufgegeben werden muß, wenn eine Kluft zu schließen ist zwischen den tatsächlich verfolgten Interessen der anzusprechenden >Subjekte< und einer humanistischen Position? Welche Art von Brückenschlag ist dann akzeptabel?

Zweitens: Zu Subjekttheorien steht eine humanistische Position von Anfang an in einer engeren Beziehung, und zwar weil die Rede von >Humanismus< ohne irgendwie am Menschen oder an den >Subjekten< sich festzumachen, überhaupt keinen Sinn ergibt. Schon Punkt 1 der Definition von >Humanismus< wirft die Frage auf, wie der Mensch als >Selbstzweck< genauer zu bestimmen ist oder sich bestimmt, wie er sich denn selbst Zweck sein kann. Zwar ist eine solche Bestimmung historisch um einiges vorangekommen (Punkt 3), was aber darüber hinaus unklar bleibt, ist die Utopie einer anderen gesellschaftlichen Verkehrsform (Punkt 4) und die eines "neuen Menschen" (Punkt 5). >Selbstentfaltung< etwa muß nicht nur als möglich nachgewiesen werden, es stellt sich auch die Frage der "Potentialität" des Menschen und ob ihr nicht gewisse Aspekte zu entzweigen sind, die das Bild des "neuen Menschen" konkretisieren helfen.

Wie aber angedeutet werden konnte, kann im Rahmen Analytischer Sozialpsychologie die subjekttheoretische Reflexion von >Humanismus< dann mißlingen, wenn sie gewissen Faszinationen erliegt, um Normen, die aller-

erst Geltung beanspruchen, mit höherer Überlegenheit auszustatten. Eine solche Reflexion scheidet an den Problemlagen I bis III, wenn die jeweilige Auflösung des Problems um dieser höheren Überlegenheit willen >Autonomie menschlichen Handelns< suspendiert. Das ist, in Abstraktion noch einmal von den Problemlagen, das sie alle durchziehende Dilemma einer Begründung von >Humanismus<. Das gilt aber gleichermaßen dann für Problemlage IV: Weil jede Art von >Praxis< der Individuen, ob politisches Handeln oder Selbstveränderung, ohne die Momente der >Situationsdeutung< und der >Normen< gar nicht stattfindet, kann eine humanistische Position zwar subjekttheoretisch reflektiert sein - und sie fordert das - sie ist aber über Subjekttheorien nicht schon hinreichend abgesichert. Auch hier bedarf es des Brückenschlags zwischen den tatsächlich verfolgten Interessen und einer humanistischen Position, also einer Begründung, die sich ausspannt zwischen den von empirischen Individuen gehandhabten Bedürfnissen, Situationsdeutungen und Normen einerseits und den Forderungen des >Humanismus< andererseits.

Problemlage IV: >Situationsdeutung</>Normen<

Wie kann zum einen in die Begründung einer humanistischen Position die Vergewisserung objektiver Bedingungen und Voraussetzungen (Ökonomische Theorie) aufgenommen werden, zum anderen die geforderte subjekttheoretische Reflexion gelingen, ohne den normativen Gehalt der Position auf Ökonomische Theorie und/oder Subjekttheorie reduzieren und damit mit höherer Notwendigkeit ausstatten zu wollen? Welche Begründungsstrategie überlistet die sich einstellende Paradoxie, daß eine Explikation jener Kritik, die den Autonomieverlust der Individuen beklagt, doch immer schon auf die Autonomie menschlichen Handelns angewiesen ist?

Eine humanistische Position verlangt, das ist meine Überzeugung, eine Begründung, die die empirisch vorfindlichen Individuen in ihrem Sosein trotz aller "Deformation" als ernstzunehmende Adressaten einer diesbezüglichen Argumentation anzusprechen weiß. Sie muß durch diese Paradoxie hindurch, soll sie nicht am eigenen Anspruch scheitern, da die Idee des >Humanismus< von dem Gedanken zehrt, die Menschen könnten >sich selbst entfalten<. Dies muß dann aber auch für ihre Beteiligung an Argumentationen gelten.

0.4 Besondere Relevanz der Menschennatur im Frommschen Versuch, Humanismus zu begründen

Die Theorien Fromms haben den seltenen Vorzug, daß darin sein tiefes humanistisches Anliegen nicht bloß ein verborgenes und verschämtes Dasein fristet, er im Gegenteil offen eine ethische, ja in vieler Hinsicht religiös zu nennende Intention verfolgt. Gleichzeitig ist er in erheblichem Maße beteiligt gewesen an Theorieansätzen, die emanzipatorische Absichten verfolgten und noch heute mehr oder minder von Aktualität sind: der Freud-Marxismus, Analytische Sozialpsychologie, Kritische Theorie, Neo-Psychoanalyse und sozialistischer Humanismus. Was Fromm offen verfolgt, nämlich die Erklärung und Begründung des normativen Fundaments, ohne das die genannten Theorieansätze nicht wären, wird dort aus Gründen, die denen des defizitären Erklärungsmodells nah verwandt sind, immer wieder beiseite geräumt. Das so sich ausbreitende Schweigen in ethischen Fragen ist Symptom der vielleicht unbeweglichsten und hartnäckigsten Aporie, von der sich emanzipatorische Theorieansätze, die sich einem noch unverdauten Materialismus verpflichtet fühlen, nur schwer befreien können (1). Es wurde bereits geargwöhnt, daß ein verpöntes und zugleich mächtiges Motiv die Aporie stützt: die Ausstattung des eigenen, vielleicht spezifisch intellektuellen Interesses mit höherer Überlegenheit. (2) Fromm, das ist der Vorzug, durchbricht das Schweigen, so daß an ihm wenigstens eine Diskussion darüber, was ein normatives Fundament emanzipatorischer Theorieansätze sein könnte, sich eröffnen läßt. Was ist denn z.B. der von den anderen verleugnete "revolutionäre Messianismus der Frankfurter Schule"? (s. Brumlick 1983)

Man kann sagen, daß ethische Argumentationen, wenn sie überhaupt versuchen werden, gleichsam über dem theoriestrategischen Schwerefeld >Materie< immer wieder zusammenbrechen. Subjekttheorien, wenn sie nicht selbst schon an diesem ersten Schwerefeld scheitern, geraten in der Regel dann in ein zweites: das Schwerefeld >Menschennatur<. Subjekttheorien haben zwar grundsätzlich zwei Möglichkeiten, emanzipatorischer Absichten abzusichern: sie können nämlich entweder "historisch" verfahren, indem sie auf ein sozial hergestelltes, fak-

- (1) Rude Kritik kann darüber nicht hinwegtäuschen, so z.B. die von Jacoby 1978 an Fromm.
- (2) Eine solche Hypothese scheint z.B. Leineweber 1977 zu vertreten.

30

tisch vorliegendes normatives Potential zurückgreifen, ein >revolutionäres Subjekt<. Dabei wird aber eine Identität des normativen Gehaltes von Theorien und eines faktisch geltenden, wie schon gesagt, bloß unterstellt, genaugenommen also überhaupt nicht in humanistischer Absicht auch argumentiert. Oder, die andere Möglichkeit, Subjekttheorien verfahren "anthropologisch", um emanzipatorische Absichten abzusichern. Sie berufen sich dann auf Aussagen über die Natur des Menschen. Damit entsteht dann ein zusätzliches Denkmotiv, das von Problemlage IV (>Situationsdeutung/>Normen<) wieder auf Problemlage I (>innere Natur/>Kultur<) zurückweist. Es ist dieses Denkmotiv - hier formal ausgedrückt -, das die >Menschennatur< zu einem theoriestrategischen Schwerefeld spezifisch für Subjekttheorien macht. Auch ihm gegenüber ist es ein Vorzug Fromms, daß er dieses Denkmotiv offen verfolgt und es deshalb der Diskussion leichter zugänglich ist.

Fromms Gesamtwerk dient, seinem reifen und endgültigen Selbstverständnis nach, der Begründung von Humanismus auf den Begriff der Menschennatur. Die mit der Definition von >Humanismus< erhobenen Anforderungen scheinen zusätzlich auf diesen Begriff hinzu drängen. Fromms Oeuvre läßt sich darstellen gleichsam in einer vom Begriff der Menschennatur aufsteigenden Linie und einer rückläufigen oder absteigenden Linie - wegen des o.a. Denkmotivs -, die zu ihm als der Letztbegründung von Ethik zurückkehrt. Dies soll geschehen, und insofern akzeptiere ich den Begriff der Menschennatur als das auch durch Fromm selbst vorgegebene Schwerefeld der Diskussion. Dennoch wird demgegenüber das hier systematisch ausformulierte Vorverständnis und Problembewußtsein geltend gemacht, das keineswegs identisch ist mit dem, das Fromm selbst entwickelt hat. Gesucht ist danach die akzeptable Begründung einer humanistischen Position, die sich gegenüber den Problemlagen I bis IV zu behaupten hat. Von der hier angestrebten Interpretation des Frommschen Versuches, eine humanistische Position auf die Menschennatur zu begründen, ist daher zu erwarten, daß sie überprüft, wie weit einzelne, von Fromm hierzu vorgebrachte Argumentationen gemessen an der systematischen Fragestellung tragen.

0.5 Plan der Arbeit

Kapitel 1 kann die Angemessenheit des systematisch dargestellten Problemverständnisses erweisen, indem es eine Verständigung über die Frommschen Intentionen anhand seiner Dissertation über "Das jüdische Gesetz" herbei-

31



führt. Es bietet zugleich eine notwendige und reizvolle Ergänzung der bisherigen Frommrezeption. Das volle Gewicht einer ethischen Intention kann hier sichtbar gemacht werden, die sich bald darauf am Freudo-Marxismus und der Analytischen Sozialpsychologie abarbeiten wird. Es kann zudem die Thesen dieser Arbeit nur bestätigen, wenn diese Intention in Begegnung mit dem Schwerefeld >Materie< dazu neigt, sich vorübergehend eher im Verborgenen aufzuhalten. Damit wird eine, was die innere Kontinuität des Frommschen Werkes betrifft, zentrale These dieser Arbeit vorbereitet: die ethische Intention Fromms wird ursprünglich vom Gottesbegriff getragen, verbirgt sich dann über dem Schwerefeld >Materie<, um schließlich und endlich die Trägerschaft an den Begriff der Menschennatur abzugeben. Ich nenne sie kurz auch die These von der "spinozistischen Wendung" bei Fromm.

Kapitel 2 nimmt die Diskussion der Frommschen Argumentationen dann schon im Rahmen der soeben dargelegten systematischen Fragestellung auf, und zwar wird Fromms frühe Freudkritik auf der Ebene von Problemlage I (>innere Natur</>Kultur</>) behandelt. Die von Fromm vorgelegten Argumente laufen hinaus auf den Vorwurf, Freuds Menschenbild komme über "biologistische Werturteile" zustande, und sie werden auf eine These hin interpretiert, wonach die Begründung einer humanistischen Position über die bloße Adaption von Freuds Definition der Menschennatur auf erhebliche Probleme stößt. Dabei können Überlegungen einfließen, die dem Einfluß des Schwerefeldes >Materie< auf die behauptete spinozistische Wendung nachgehen: die ethische Intention wird vorübergehend im defizitären Erklärungsmodell untergebracht (bes. 2. 1.5). In einem Anhang zu Kapitel 2 (2.2) werden Fromms Einwände gegen die "biologistischen Werturteile" noch einmal systematisch aufgegriffen, und der klinische Einwand wird favorisiert.

Diesem letzten Einwand entsprechend läßt sich eine Position des psychoanalytischen Revisionismus, den Fromm vertritt, angeben, die insbesondere auch, wo Regression in der Tiefendimension des bürgerlichen Individuum gesehen werden soll, den Erklärungswert der Freudschen Kategorien bezweifelt und sie deshalb verwirft. Daran anschließend wird in Kapitel 3 die sogenannte Kulturalismusdebatte noch einmal aufgegriffen und zunächst die Position Adornos und Marcuses näher bestimmt. Sie halten fest an einer These vom heuristischen Wert der Triebtheorie und verteidigen deshalb die Freudschen Kategorien gegen den Angriff der Revisionisten. Die These führt jedoch, wie gezeigt werden soll, zwangsläufig zu einer Aufwertung metapsychologischer Spekulation und verliert den empirischen Be-

zug auf die Subjekte (3.1). In einem zweiten Teil wird deshalb anhand der technischen Konstruktionen Freuds überprüft, ob sie an entscheidender Stelle die Einsicht in die sozialen Determinanten des Traumas vorantreiben oder ob die metapsychologischen Biologismen diese Einheit eher blockieren. Die Behauptung ist, daß den Freudschen Kategorien im allgemeinen kein heuristischer Wert zugesprochen werden kann und daß dieser, wo er auftritt, anderen Faktoren zuzuschreiben ist als einer Fixierung sozialer Gehalte auf der Ebene von Problemlage I. Soziale Gehalte, verfestigt zur >inneren Natur<, verhärten sich gegen weitere Einsicht (3.2).

Resultat der Freudkritik ist u.a. das Theoriemodell der Analytischen Sozialpsychologie. Mit ihm beansprucht Fromm, Psychoanalyse mit der Marxschen Theorie in Verbindung zu bringen, als die "Hilfswissenschaft" des Marxismus, und in Vereinigung mit den Resultaten des "wissenschaftlichen Sozialismus", so könnte man sagen, den umfangreichen Begriff >Praxis< weiter zu entfalten und auch fassen zu können. Die begriffliche Struktur des Theoriemodells ist entsprechend weit gespannt: am einen Ende soll gezeigt werden, wie >Gesellschaft< ins Unbewußte vordringt (die sozialen Determinanten des Traumas bei Freud, d.i. Problemlage II: >Unbewußtes</>Gesellschaft</>), am anderen, woraus politisches Handeln resultiert (Problemlage III: >Sozialcharakter</>politisches Handeln</>). Letztlich bleibt Fromm zu dieser Zeit, etwa von 1930 bis 1938, während seiner Mitarbeit am Institut für Sozialforschung, jedoch einem orthodoxen Materialismusverständnis verhaftet, weil er sich gezwungen sieht, seine ethische Intention über den "wissenschaftlichen Sozialismus" einzulösen. In Kapitel 4 wird daher die These vertreten, Analytischer Sozialpsychologie liege die Trennung in eine Theorie der >falschen Bedürfnisse< und eine Theorie der >wahren Bedürfnisse< zugrunde; erstere werde durch Analytische Sozialpsychologie selbst betrieben, letztere dem "wissenschaftlichen Sozialismus" und damit im Endresultat doch wieder unkritisch dem defizitären Erklärungsmodell überlassen.

Es wird in Kapitel 4 zunächst ein kurzer Überblick über den theoriegeschichtlichen Werdegang der Analytischen Sozialpsychologie Fromms gegeben (4.1). Anschließend wird gezeigt, wie zuerst die Marxschen Kategorien nur in legitimatorischer Absicht bemüht werden, in erster Linie der dogmatisierte Satz von der Basis, die den Überbau bestimme (4.2). Nachdem zunächst nur ein Zuordnungsverfahren betrieben wird, nach dem zur ökonomischen Situation jeweils eine schon bereitliegende Triebstruktur hinzugezogen wird, kommt dann



ein Erklärungsmuster in Sicht, wonach über die Familie entsprechende herrschaftskonforme Triebstrukturen hergestellt werden (4.3). Erstens wird aber das Erklärungsmuster, das in Tiefendimensionen von Individuen durchaus zu greifen vermag, überstrapaziert, wenn es unmittelbar empirisch relevante Motivationen politischen Handelns erfassen soll. Zweitens ergeben sich eine Anzahl von Komplikationen, weil das defizitäre Erklärungsmodell über eine verdeckt eingespielte Theorie der >wahren Bedürfnisse< in die begriffliche Struktur einbricht und dort für diverse Zweideutigkeiten verantwortlich gemacht werden muß. (4.4) Abschließend wird ein innerer Zusammenhang behauptet zwischen dem Scheitern von Subjekttheorien auf der Ebene von Problemlage III (>Sozialcharakter</>politisches Handeln<) und einem Rückgriff auf anthropologische Konzepte in ethischer Absicht, was bei Fromm speziell zur spinozistischen Wendung führt (4.5).

Kapitel 5 beschäftigt sich dann mit dem endgültigen Resultat dieser Wendung zum Begriff der Menschennatur und untersucht dessen theoretische Substanz: den Begriff der existentiellen Dichotomie, die Grundbedürfnislehre und die daran anschließende Charakterologie. Dabei kann gezeigt werden, wie Fromm zunächst dem anthropologischen Dilemma zu entgehen weiß (5.2), dann aber genau dort, wo er sein tugendethisches Ideal der Produktivität abzusichern sucht, auf eine Präferenz in Grundbedürfnissen zurückgreifen muß und dementsprechend ein angeborenes Bedürfnis nach "Wachstum" postuliert. Der tugendethische Versuch mündet dann in einen "naturalistischen Fehlschluß" (5.3). Weiter kann festgestellt werden, daß die logische Struktur des Arguments, nach der bei Fromm auf Grundbedürfnisse geschlossen wird, nicht von psychologischer Art ist, dafür aber einem existentialistischen Verfahren gleichkommt. Im Kern entspringt Fromms Begriff der Menschennatur einer ihm eigenen philosophischen Anthropologie (5.4). Erst daran anschließend, im Übergang zur Charakterologie, kommt auch revidierte Psychoanalyse ins Spiel (5.5.).

Es wird darüber hinaus jeweils der Versuch unternommen, an Fromms Rückgriff auf die Ebene von Problemlage I aufzuzeigen, wie auch er selbst darin "in Wahrheit" auf der Ebene von Problemlage IV operiert. Was dabei argumentativ zu kurz greift, kommt erst in den Blick, wenn wir uns vergegenwärtigen, was einer >Argumentation vor Subjekten< die Qualität des Humanen verleiht. Es wird deshalb aus verschiedenen Gründen, vorrangig dem mangelnder Handlungsrelevanz, dafür plädiert, Fromms Tugendethik als eine Argumentation für

neue Tiefenbedürfnisse so zu interpretieren, daß auch sie an Momenten einer Motivationsstruktur menschlichen Handelns ansetzen muß. Daran macht sich primär die Qualität des Humanen fest, weniger am Naturbegriff (5.6).

Dieses Freisetzen von Momenten einer Motivationsstruktur menschlichen Handelns oder von >Praxis<, die in einem zweiten Schritt dann als Elemente einer akzeptablen Begründungsstrategie eingeführt werden sollen, wird dann noch einmal am Beispiel der Frommschen Marxrezeption versucht (Kapitel 6). Dabei wird auch die spinozistische Wendung noch einmal, exemplarisch jetzt, über ihren Höhepunkt (nahe P IV) bis zum abschließenden Begriff der Menschennatur (Rückkehr zu P I) durchlaufen. Es müssen dann zunächst Erwartungen enttäuscht werden, wonach Fromm seinen Begriff der Menschennatur bei Marx inhaltlich gefüllt hätte. Die Marxrezeption vollzieht vielmehr die Entwicklung der Frommschen Konzeptionen, insbesondere die wachsende Belastung der Anthropologie, nur nach. Fromms Einstieg in die Marxschen Texte ist der Entfremdungsbegriff, den er anhand seiner Charakterologie erläutert und dem er das Leitbild der Produktivität entgegenhält (6.1).

Freigesetzt wird dann in erster Linie das normative Element in der Begründung des Handlungszieles >Sozialismus< über den Entstehungsweg des sozialistischen Humanismus: dessen Ausgangspunkt ist die historische Erfahrung des Stalinismus. Ebenso aber wird das Element des Bedürfnisses gesehen (als der "neue Mensch"), vor allem dieses in Abgrenzung vom "Ökonomismus" des späten Marx. Die Einsicht darin, daß Motivationen des Handelns (Bedürfnisse, Situationsdeutungen, Normen, Handlungsziele) jene empirisch einzuholenden Begründungselemente sind, an denen die Qualität des Humanen sich festmacht, liegt nirgends näher als hier in der Marxkritik. Was indes nicht in Sicht kommt, ist eine Statusbestimmung von Ökonomischer Theorie in diesem Zusammenhang (6.2). Am Ende aber findet Fromm seinen Begriff der Menschennatur im Marxschen Begriff des Gattungswesens nur wieder bestätigt. >Sozialismus< wird als "Aktualisierung der menschlichen Natur" gesehen, die Qualität des Humanen liegt wieder unvermittelt im Naturbegriff, der "naturalistische Fehlschluß" wird nicht beseitigt (6.3).

In einem letzten Kapitel (Kapitel 7) soll, soweit das möglich ist, die Lösungsperspektive angegeben werden, die ich mir vorstelle. Es dürfte bis dahin dann deutlich geworden sein, daß ich nicht nur bei Fromm speziell - der spinozistischen Wendung wegen - sondern bei Subjekttheorien grundsätzlich die Schwierigkeit sehe, daß sie nicht in der Lage sind, den mitgeführten



normativen Anspruch auf die Begründung der Humanitäts-idee einzulösen, jedenfalls nicht allein auf ihrem Terrain. Sie tragen einen normativen Problemüberhang weiter, der nach meiner Ansicht nur über eine Argumentationstheorie abzutragen ist, die derart in eine Handlungstheorie eingreift, daß wir uns eine substantielle Vorstellung davon machen können, was "Motivation durch Gründe" heißt (7.1).

Zu diesem Zweck wird dem "defizitären Erklärungsmodell" ein "akzeptables Erklärungsmodell" entgegengehalten, das m.E. jene Momente einer Motivationsstruktur menschlichen Handelns explizit angibt, die im "defizitären Modell" nur noch implizit vorkommen durften. An diesem "akzeptablen Modell" kann ich dann erstmals hypothetisch verdeutlichen, auf welche argumentationstheoretischen Überlegungen ich es abgesehen habe. Diese Überlegungen sollen - das ist die Idee - empirisch vorliegende Motivationen des Handelns als Begründungselemente aufgreifen (7.2). Von solchen argumentationstheoretischen Überlegungen hängt eine Klärung dessen ab, wo spezielle Argumentationsversuche gegen bestehende empirische Bedürfnisse und für eine ideale Struktur von Tiefenbedürfnissen anzusetzen sind und welchen Prinzipien sie zu folgen hätten. Möglicherweise muß man Subjekttheorien im Rahmen von Begründungen der Humanitätsidee allgemein den Status von Tugendethiken einräumen (7.3). Abschließend will ich aufzeigen, wo genau meine Interpretation der Frommschen Konzeptionen ansetzt und wohin ich sie weiterführen würde. Hierzu muß die spinozistische Wendung zurückgenommen werden, und seine Begründung des Biophiliebegriffs muß, statt anthropologisch fundiert zu werden, über argumentationstheoretisch zu explizierende Regeln einer Argumentationsgemeinschaft geführt werden (7.4).

Das Gesetz, das ich dir heute gebe, ist für dich nicht schwer und nicht unerreichbar. Es ist nicht im Himmel, daß du sagen müßtest: Wer wird für uns in den Himmel hinaufsteigen, um es uns zu holen und zu verkünden, damit wir es befolgen können. Es ist auch nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßtest: Wer wird für uns über das Meer fahren, um es uns zu holen und zu verkünden, damit wir es befolgen können? Nein, ganz nahe ist dir das Gesetz. In deinen Mund und in dein Herz ist es gelegt, so daß du es befolgen kannst.
Altes Testament, Dt 30, 11 - 14

1. VOM GOTTESBEGRIFF ZUR MENSCHENNATUR. DER URSPRUNG DES FROMMSCHEN HUMANISMUS IM JÜDISCHEN GESETZ

Die beabsichtigte Verständigung über den eigentümlichen Gehalt der ursprünglichen Intentionen bei Fromm dient dem Nachweis der Kontinuität seines überaus bedeutsamen ethischen Anliegens. Das diesem Kapitel und der vorliegenden Arbeit über Fromms Argumentationen im Rahmen der Begründung einer humanistischen Position vorangestellte Bibelzitat - auch wenn Fromm selbst es nie zitiert hat - soll auf diesen eigentümlichen Gehalt, auf die wirkliche Quelle des Frommschen Denkens hinweisen: das jüdische Gesetz. Noch bevor die ersten, leichter zugänglichen Argumentationen Fromms verfolgt werden, soll daher eine, wie ich meine, für die Interpretation des Frommschen Gesamtwerks grundlegende These vorbereitet werden: Ursprünglich ist das jüdische Gesetz jenes Fundamentum, auf das die ethische Intention Fromms sich stützt. Indem er dann von seinem jüdisch-orthodoxen Glauben abfällt und sich dem Institut für Sozialforschung anschließt, indem er also sich an materialistischer Theoriebildung zu orientieren beginnt, muß auch er Abstriche machen und sein ethisches Anliegen vor sich selbst verbergen - mit erheblichen innertheoretischen Konsequenzen. Nicht zufällig nachdem Fromm dem Institut den Rücken gekehrt hatte, tritt dann die ethische Intention wieder offen zutage, ausgereift zu einem Humanismus, der sein Fundamentum jetzt im Begriff der Menschennatur finden soll. Fromm vollzieht damit, denkt man an den Ursprung zurück, gewissermaßen eine spinozistische Wendung.

Üblicherweise wird diese Wendung von der Fromm-Kritik ihrem Resultat nach als etwas Idealistisches beklagt. Ich will diesen Weg nicht einschlagen, vielmehr umgekehrt hervorheben, wie und weshalb materia-



listische Theoriebildung ein hochproblematisches Verhältnis zur Ethik hat und weshalb demzufolge ethische Argumentationen unterbleiben oder mißlingen müssen. Um es provokativ zu sagen: die Verleugnung des eigenen Messianismus unter dem Einfluß des Schwerefeldes >Materie< ist vermutlich typisch für den theoretischen Werdegang kritischer Theoretiker. An Fromm jedenfalls läßt sich das beispielhaft nachvollziehen. Das Beklagen eines "Bruches", den Fromm gegenüber seiner materialistisch orientierten Periode begangen habe, erscheint dann eher als Variante der Selbstimmunisierung gegenüber dringend notwendigen Problematisierungen des eigenen Theorieverständnisses.

Die These von der spinozistischen Wendung wird in diesem Kapitel nur ihrem Ursprung nach erhärtet, und zwar anhand der von Fromm 1922 bei Alfred Weber vorgelegten Dissertation über "Das jüdische Gesetz". Diese Arbeit ist bislang unveröffentlicht und wurde von der Fromm-Rezeption noch nicht zur Kenntnis genommen. (1) An ihr kann im einzelnen gezeigt werden: Erstens wie Fromm das jüdische Gesetz im Sinne chassidistischer Mystik interpretiert und damit in einer psychologischen Dimension (1.1). Zweitens wie er von Anfang an interessiert ist daran, das Verhältnis von Religiosität und wirtschaftlichen Interessen genauer zu bestimmen (1.2). Drittens wie er dieses Verhältnis nach Maßgabe der Kultursociologie Alfred Webers bestimmt (1.3).

1.1 Eine Interpretation des jüdischen Gesetzes im Sinne chassidistischer Mystik

Ausgehend von der Frage, unter welchen Bedingungen es dem Diasporajudentum gelingt, ein soziales und religiöses "Eigenleben" (Fromm 1922a, S. 11) inmitten seiner jeweiligen Wirtsvölker zu erhalten, erhebt Fromm das jüdische Gesetz zum zentralen Untersuchungsgegen-

- (1) Fromm Dissertation (1922a) war dem Verfasser nur zugänglich als unredigierte maschinenschriftliche Zweitfassung des Originals von 1922. Es fehlte ein Inhaltsverzeichnis, eine Gliederung, Kapitalüberschriften und einige Seiten. Die hier und auch im folgenden zitierten Passagen sind vom Verfasser in Rechtschreibung und Zeichensetzung auf den neuesten Stand gebracht, schwer zu entziffernde Worte mit einem (?) versehen.

stand seiner Dissertation. Dies ergibt sich unmittelbar aus der Auffassung, die jeweilige Interpretation des Gesetzes habe sowohl seinem überlieferten Wesensgehalt, als auch der jeweiligen historischen Situation gerecht zu werden. Fromm begreift die fortlaufende Interpretation des Gesetzes durch die Schriftgelehrten als Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die je besondere historische Situation. Indem nun Gelingen und Mißlingen dieser Anwendung untersucht wird, wird gleichzeitig über Fortbestand oder Verlust eines religiösen Eigenlebens entschieden. Diese Auffassung des Gesetzes schließt daher als Bewertungskriterium ein, inwiefern es gelingt, auf veränderte historische Bedingungen mit einer Neuinterpretation des Gesetzes zu reagieren, ohne dieses in seinem Wesensgehalt anzutasten. Nichts anderes war grundsätzlich die Frage jeder Schriftauslegung: Was muß ich unter diesen oder jenen veränderten Bedingungen tun, um nicht gegen die Vorschriften des Gesetzes zu verstoßen? Fromm erörtert daher die Schriftauslegung des Diasporajudentums unter diesem ganz und gar rabbinischen Gesichtspunkt. Es geht ihm um das Festhalten am religiösen Gehalt des Gesetzes, welcher mit den Geboten des Alten Testaments, hier vor allem der fünf mosaischen Bücher, gegeben ist. Die Auslegung, wie sie etwa erstmals im Talmud schriftlich niederlegt wurde, wird daraufhin überprüft. Die Anstöße allerdings, die neue große Strömungen des Diasporajudentums und entsprechende Auslegungen hervorbringen, werden soziologisch erklärt. Fromm fragt nach dem Verhältnis der jeweiligen Schriftauslegung zu den wirtschaftlichen Interessen. Seine Untersuchung, "Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums", wie es im Untertitel heißt, führt markante Änderungen in der Auslegung des Gesetzes auf veränderte sozialstrukturelle, letztlich wirtschaftliche Bedingungen zurück. Auf diese Weise werden in drei großen Abschnitten drei Strömungen untersucht: der Karismus, die Reform und der Chassidismus.

So weit der Gesamtplan seiner Arbeit über das jüdische Gesetz. Wie aber interpretiert Fromm selbst zunächst das jüdische Gesetz?

Fromm kommt über die Frage nach dem für das Diasporajudentum charakteristischen "Eigenleben" unter den fremden Wirtsvölkern zu seinem Untersuchungsgegenstand, der Auslegung des Alten Testaments und seiner soziologischen Ursachen. Hierbei verfährt er grundsätzlich nicht wertneutral, er schärft sogar seine Bewertungskriterien, indem er seine Auffassung darüber, wie eine jüdische Gemeinde es mit dem Gesetz zu halten habe, in aller Klarheit dargelegt. Er beabsichtigt also von An-



fang an, in bezug auf die Fragestellung keineswegs nur Aussagen über Tatsachenzusammenhänge zu machen, und stellt zunächst das Gesetz als die notwendige Bedingung ethisch höherwertigen Gemeinschaftslebens vor. Auch dabei ist sein Ausgangspunkt die besondere Wirksamkeit religiöser Inhalte im jüdischen Volk.

"Diese Wechselwirkung zwischen religiösem Inhalt und blutsmäßig völkischer Bindung, die sowohl die Bildung einer Kirche, als auch eines Staates, als Ausdruck wirtschaftlicher oder militärischer Machttendenzen behinderte, bedeutete anders ausgedrückt die Durchdringung des Gesellschaftskörpers durch die 'Seele' des Geschichtskörpers mit einer so ungeheuren Penetration, daß der Gesellschaftskörper in seiner ganzen Breite und Tiefe von der Kultur des ethischen Monotheismus erfaßt und geformt ist. Das Bindeglied der Korrelation zwischen dieser physischen und metaphysischen Einheit oder, anders gesagt, der Ausdruck der Durchdringung des Gesellschaftskörpers durch die 'Seele' des Kulturkörpers ist das Gesetz." (ebd. S. 16)

Diese Stelle ist nicht ohne weiteres verständlich, da Fromm in der Terminologie Alfred Webers formuliert und deren Begriffe, auch bei anderer Gelegenheit, nicht erläutert, ebensowenig wie er sie wortgetreu übernimmt. Inwieweit die Dissertation entscheidend von Alfred Webers Theorie beeinflusst ist, ja geradezu als Ausführung seines kultursociologischen Ansatzes betrachtet werden muß, soll später nachgewiesen werden (1.3). Hier muß eine terminologische Klarstellung vorab genügen: die begriffliche Prägung "Geschichtskörper" bezieht bei Alfred Weber eine Körpermetaphorik mit ein (ein organisches Ganzes, mit Jugend, Reife und Alter) und eine Theatermetaphorik (Einheit von Ort, Zeit und Handlung eines Geschehens) und meint das historische Ganze einer Kultur, etwa des "germano-romanischen Geschichtskreises" (vgl. Weber 1951, S. 44 ff.). Die drei Teilprozesse dieses Ganzen sind der Zivilisationsprozeß (Beherrschung der äußeren Natur), der Gesellschaftsprozeß (Beherrschung der inneren Natur) und die Kulturbewegung (Sinnstrukturen). Die "Seele" eines Geschichtskörpers ist sein ihm inhärentes Wesen, das sich in dessen Entwicklung entfaltet, in dem sie reagierend auf Veränderung im Zivilisations- oder Gesellschaftsprozeß neuen "Sinn" hervorbringt. Die "Seele" äußert sich also in der Kulturbewegung (ebd. S. 71 ff.). Wenn Fromm nun an obiger Stelle zuerst die Behauptung aufstellt, es handele sich

beim jüdischen Volk um eine besondere "Durchdringung des Gesellschaftskörpers durch die 'Seele' des Geschichtskörpers", dann, es sei die "Seele des Kulturkörpers", so klärt sich das unter Hinweis auf Alfred Weber: Die "Seele" des Geschichtskörpers wirkt über die Kulturbewegung auf den Gesellschaftsprozeß ein. Fromm spricht hier lediglich von "Kulturkörper", statt richtig von Kulturbewegung; und von "Gesellschaftskörper", statt richtig von Gesellschaftsprozeß. Demnach ist der religiöse Inhalt die "Seele", die in ganz besonderer Weise Kulturbewegung und Gesellschaftsprozeß, also das jüdische Volk als kulturelles und soziales Gebilde, formt und zusammenhält. Dies geschieht in einem Ausmaß, daß weder Kirche noch Staat notwendig sind, um diesen Zusammenhalt des sozio-kulturellen Gebildes zu garantieren. Als "Bindeglied" zwischen "Seele" und "Gesellschaftskörper" setzt Fromm das Gesetz ein. Es ist damit das Zusammenhalt stiftende Moment zwischen religiösem Inhalt und sozio-kulturellem Gebilde und daher, so Fromms Behauptung, Garant auch des sozio-kulturellen Zusammenhalts selbst.

"Daraus ergibt sich von vornherein der prinzipielle Charakter des Gesetzes: Seinem Inhalt nach ein für alle Glieder des Volkes verbindliches und in Anbetracht der Wahrung der religiösen Individualität des einzelnen mögliches Normensystem zu sein, das seinerseits seine Wurzeln in der religiösen Idee, die dem Volk innewohnen soll, hat. Die religiöse, sittliche Grundeinstellung wird nicht zu einem theologischen System geformt, sondern geht unmittelbar in die Halacha, das Gesetz, ein. Dieses wird so stärkster Ausdruck des religiösen Gefühls, welches seine Formung nicht im Reich der Gedanken, sondern in dem nationalen gesellschaftlichen, im Max Weberschen Sinne wertrationalen Handeln findet." (Fromm 1922 a, S. 16 f.)

Die religiöse Idee wird über ein Normensystem bis in den Bereich des wertrationalen Handelns transportiert. Fromms Rückgriff auf die Typisierung von Max Weber ist aufschlußreich. Diese unmittelbare "Durchdringung" an der Basis des sozialen Handelns selbst macht in der Tat Staat und Kirche als Garant autoritär erzwingener oder doch wenigstens institutionell abgestützter Religiosität unnötig. Auf diese Funktion des Gesetzes zielt der Begriff der Halacha (1) ab.

(1) Halacha meint die mit den einzelnen Vorschriften und Geboten gegebenen Anweisungen zum rechten "Weg".





Jedem einzelnen werden Vorschriften an die Hand gegeben, bei deren Betrachtung er dem vom Gesetz vorgeschriebenen Weg folgt. Fromm ist hier durchaus kein Gegner dieses bis in die kleinsten Verrichtungen des Alltags hineinreichenden Systems peinlichster Vorschriften, er ist im Gegenteil Verfechter eines schon vom rabbinischen Selbstverständnis her lückenlos durchkonstruierten kasuistischen Normensystems. Allerdings gilt diese Formulierung nur unter einem wichtigen Vorbehalt: für Fromm scheint sich die Halacha mit der Wahrung der "religiösen Individualität" zu vertragen. Es wird sich daher noch zeigen müssen, inwieweit dieses kasuistische Normensystem von Fromm dennoch gleichermaßen als ein offenes gedacht wird, vor allem in welchem Maße dennoch Individualität darin Raum haben soll. Vorläufig festzuhalten ist, daß dem Frommschen Denken schon in seinem frühesten Ursprung, nämlich der orthodox-rabbinischen Schriftauslegung, der Gedanke an wertorientierte Lebensanweisung alles andere als fremd ist. Dieser Gedanke steht vielmehr im Zentrum seiner Überlegungen.

Was aber verbirgt sich hinter der 'Seele' des jüdischen Geschichtskörpers, die sich des Gesetzes bedient, und der letztlich all die einzelnen Vorschriften verpflichtet sind?

"Will man fragen, was der metaphysische Sinn, was der religiöse Inhalt des jüdischen Volkes sei, so wird man zwar eine nicht kleine Anzahl von Formulierungen finden, die aber in der Sache doch immer ein gleiches einfaches Großes ausdrücken: den Gedanken der metaphysischen Realität der Wirklichkeit und Einheit Gottes, der dem gegenüber vorhandenen Unwirklichkeit alles nur physisch Seienden; der Glaube an den Messias, d.h. an den Zustand, in dem alle Menschen Gott als Einheit und Wirklichkeit erkennen, und die Verpflichtung des jüdischen Volkes, zu diesem Ziel hinzuarbeiten, als dem Sinn und Zweck aller Geschichte." (ebd. S. 19)

Wir finden demnach als religiösen Inhalt den Gottesbegriff vor. Fromm denkt noch ohne Abstriche von einer theistischen Position aus. So ist die "Seele" des jüdischen Geschichtskörpers als die "Wirklichkeit und Einheit Gottes" bestimmt. Diese "Seele" teilt sich, wie bereits zu erfahren war, über das Gesetz dem Volke mit. Insofern erscheint die Wirklichkeit Gottes dem einzelnen Menschen zunächst als die Wirksamkeit des Gesetzes. Dieses zu befolgen, heißt Gott näher zu kommen. Dies gilt dann auch in einem historischen Sinne: "Sinn und Zweck aller Geschichte" ist der "Zustand,

in dem alle Menschen Gott als Einheit und Wirklichkeit erkennen". Das ist die Quelle des Frommschen Messianismus. Nicht zu übersehen ist, daß vor die messianische Zukunft die Anstrengungen des jüdischen Volkes gesetzt sind - es können nur Anstrengungen sein, die der Einhaltung der Gesetze dienen. Folgerichtig entwickelt Fromm in Anschluß an die zitierte Stelle den Gedanken, daß dieser Gottesbegriff nicht auf das Dogma, sondern auf das Handeln ziele. Es gelte nicht, Aussagen über Gott zu machen, sondern ihm gemäß zu handeln. (vgl. ebd. S. 22 f.)

Wenn an obiger Stelle der Gottesbegriff, sofern wir ihn auf seinen Gehalt befragen, metaphysisch ent-rückt bleibt, und er nur dort, wo er uns an das Gesetz zurückverweist, inhaltlich faßbar wird, so ist diese Undeutlichkeit zumindest zum Teil gewollt. Emphatisch verweist der Gottesbegriff die Zuständigkeit an das Gesetz zurück, geradeso wie auch die religiöse Praxis den einzelnen auf sich selbst zurückwirft; nicht passiver Glaube, sondern aktives Handeln ist von ihm gefordert. Dem entspricht auch die Diesseitigkeit der Erwartung einer messianischen Zukunft. Fromm zitiert Stellen aus den Büchern der Propheten, nach deren Beschreibung diese Zukunft ein diesseitiges Himmelreich als universeller Friede auf Erden ist. (vgl. ebd. S. 20 ff.) In dieser Weise finden wir den Gottesbegriff bei Fromm gefaßt als einen, der auf eine teleologisch vorgestellte Geschichte verweist. Diese wiederum wird nicht mechanistisch, sondern gebunden an menschliche, d.i. religiöse Praxis gedacht. Offenbar kann ohne angeleitete praktische Anstrengung der "Sinn und Zweck aller Geschichte" auch verfehlt werden. Das ist nichts anderes als der alttestamentarische Geschichtsbegriff der Thora. Der Zorn Gottes war jeweils fürchterlich, wenn sein Volk Israel vom Gesetz abwich. Dies aber setzt die Vorstellung von Willensfreiheit voraus. Gott hat seinem Volk die Wahl gelassen zwischen Gut und Böse. (s. Dt 30. 15 - 20)

Bisher wurde dargelegt, wie Fromms Auffassung vom jüdischen Gesetz die eines gegebenen "Normensystems" ist, welches emphatisch auf genauestens angewiesene religiöse Praxis abzielt. Unklar blieb dagegen, wie auf diese Weise noch Individualität denkbar sein soll und weshalb der Gottesbegriff scheinbar leichtfertig seinem metaphysischen Status überlassen wird. Darüber sollen nun folgende Textstellen Auskunft geben, wo Fromm das Gesetz als "Form" im Gegensatz zum religiösen "Inhalt" erläutert.

Vorab macht Fromm geltend, daß der heilige Inhalt nicht genannt wurde, nur in der Form des Gesetzes

sich kundtue, um gegen Profanisierung geschützt zu sein. Weiterhin, daß auf gleiche Weise die Individualität jedes einzelnen behütet sei im "Rahmen" (Fromm 1922a, S. 28) der Idee. Fromm geht so weit, zwischen religiösem Inhalt und Individualität eine innige Beziehung herzustellen, die beides auf subtile Weise zum Anathema macht, wo es um eine konkretisierende Auskunft ginge. Dennoch setzt Fromm einen Akzent, der es verdient, hervorgehoben zu werden: es ist die Individualität, die den religiösen Inhalt gestaltet, und nicht umgekehrt! (vgl. ebd. S. 27 ff.) Daran anschließend führt Fromm aus:

"Die Form gibt nicht den Inhalt selbst, sie deutet ihn nur an. Der einzelne muß sie mit Inhalt erfüllen und immer wieder von neuem erfüllen. Er selbst muß Inhalt schaffen, muß schöpferisch, muß künstlerisch sein. Die Form erzieht Menschen, erzieht ein Volk zum Schöpfertum. Und nur ein schöpferisches Volk kann sinnvoll Formen leben. Ist ein Volk unschöpferisch, dann wird das Formensystem zum Formalismus. Versteht das Volk nicht mehr, daß die Form nur ein Vorletztes ist, wird sie ihm selbst zum Inhalt, dann müssen neue Propheten kommen, es zu erwecken.

Gemeinsame Form erzieht zur Liebe. Liebe geht auf den Menschen an sich, unabhängig von seiner Eigenart und Qualifikation. Die Form ist eine solche, von der Eigenart der einzelnen unabhängige Bindung, sie schafft Gemeinsames zwischen den Menschen, gut und schlecht, arm und reich, klug und dumm. An der Fülle gemeinsamer Formen ist die Verbundenheit eines Volkes zu erkennen und auch das Maß an Liebe, das in ihm ist. Aus der Gemeinsamkeit der sinnerfüllten Form erklärt sich auch die Eigenart der formgebundenen Masse. Dort, wo eine Masse durch keine oder nur durch unwesentliche Formen verbunden ist, ist ihr Gemeinsames gerade das triviale Geringwertige. Dort wird der einzelne der Wertvolle, Sittliche sein, doch die Masse vieler solcher einzelner ist unsittlich, ist zu Handlungen fähig, deren der einzelne nie fähig wäre, weil jeder nur einen Teil der Verantwortung führt und den größten Teil auf alle anderen abwälzt.

Dort aber, wo die Masse Gemeinsamkeit von Formen hat, die zum Heiligsten und Höchsten Beziehung haben, wird die Psychologie der Masse gerade umgekehrt sein. Mag der einzelne zu Schlechtem fähig sein, die Masse, die Gemeinde, ist heilig, weil die Menschen dadurch, daß ihnen gerade ihr Heilig-

stes gemeinsam ist, tiefe Ehrfurcht voreinander haben, weil sie nicht die Verantwortung auf den anderen abwälzen, sondern ihre eigene Verantwortung durch seine Gegenwart durch ein Vielfaches gestärkt wird. Hier liegt die Ursache der entgegengesetzten Psychologie der formlosen europäischen und der formgebundenen jüdischen Masse. Schön drückt diese liebeschaffende Bedeutung des Gesetzes Zuns aus: 'Sooft dann an unserem äußeren Menschen das Symbol sichtbar wird, regt in dem inneren sich die alte Liebe und zieht in ihre geweihten Kreise alle, die in gemeinschaftlicher Überzeugung sich erbauen, die mit dem religiösen Brauch uns Tugenden eingepflanzt haben, ja es werden uns alle nahegerückt, die mit uns dasselbe Wehegefühl oder mit denen wir gleiches Leid tragen, und in einem Meer glühender Liebe versickt und schmilzt die kalte Selbstsucht. Dagegen wirst du, wenn deine Seele an dem religiösen Gesetze ergötzen hat, denen zugetan bleiben, welche in denselben Gesetzen dasselbe Heiligtum verehren.'" (ebd. S. 28 f.)

Es geht um mehr als das Durchsetzen einer Rechtsordnung. Das Gesetz hat vielmehr einen erzieherischen Auftrag, es soll nicht einfach befolgt, es soll erfüllt werden. Indem der religiöse Inhalt nicht preisgegeben wird, erzieht es zur schöpferischen Anstrengung. Und endlich findet sich auch das Geheimnis um den Inhalt gelüftet: es ist die gerechte, soziale Rangunterschiede aufhebende Liebe. Geliebt wird der Mensch hinter seiner sozialen Rolle. Zu diesem Zweck trifft das Gesetz offenbar Vorkehrungen, die einem Initiationsritus gleichkommen und erhöhende ekstatische Gemeinschaftserlebnisse einleiten, wie das Zitat von Zunz zeigt. Es ist eine Gemeinschaft gleicher, vom Leidensdruck der vorfindlichen Welt befreiter Menschen, die ihr soziales Selbst kathartisch durchbrechen und zu ihrem wahren und göttlichen Selbst finden.(1) Der Individualität, nach der wir fragten, ist in einem von der sozialen Realität abrückenden ekstatischen Gemeinschaftserlebnis Raum gegeben. Wir stoßen auf den von Fromm selbst zu dieser Zeit noch nicht zu Ende gedachten Kern dieser subtilen Inhaltslosigkeit des Gottesbegriffs, einer "Negativen Theologie", wie er später in Anlehnung an Maimonides sagen wird (vgl. Fromm 1966a, S. 102 ff.), nämlich des noch latenten

(1) Funk spricht in Anlehnung an Topitsch von einem ekstatisch-kathartischen Vorstellungsmodell, das bei Fromm vorliegt. Vgl. Funk 1978, S. 279 - 305.



Atheismus einer Gleichung Gott = befreites Individuum. Damit ist auch die spinozistische Wendung vorbereitet. Schon deutet sich ein labiles Gleichgewicht an, in welchem beide Begriffe sich halten. Im Augenblick jedoch steht Fromm noch ungebrochen zu einer Vorstellung von Erlösung, die das Individuum in einem diesseitigen Reich Gottes erfahren soll und zu der es in gewisser Weise zu schwach ist, sie von sich aus herzustellen. Es bedarf der Hilfestellung, wie sie das Gesetz gibt. Weshalb aber bedarf diese Selbstbefreiung des Individuums fremder Hilfe?

Hierüber gibt Fromms Psychologie der formlosen Masse Auskunft. Fromm läßt keine Zweifel darüber aufkommen, daß die formlose Masse ohne höherentwickelte Ethik ist und in ihr so etwas wie die von Zunz zitierte "kalte Selbstsucht" die verbreitete Maxime eines verantwortungslosen Gegeneinander der einzelnen sein muß. Dem stellt er eine Psychologie der formgebundenen Masse gegenüber, die man verführt ist, in Freudischer Terminologie zu fassen: indem jeder einzelne das Objekt an die Stelle seines Ich-Ideals rückt - das "Symbol" bei Zunz -, erhebt es ihn sittlich über sein Alltagsniveau, und indem dies alle gleichtun, kommt es zur Identifikation untereinander. Die Liebe zueinander empfängt ihre Kraft von der Liebe zum Heiligsten.

Jedoch, Vermutungen über analoge Aussagen und Termini bei Fromm und Freud würden schon hier enttäuscht. Wahrscheinlich ist, daß Fromm Freuds "Massenpsychologie und Ich-Analyse" 1922 nicht einmal kannte, mit Sicherheit aber läßt sich sagen, daß er bis dahin von Freud völlig unbeeindruckt blieb und daher auch dessen Ausführungen über Massenpsychologie in Fromms Dissertation nicht einfließen. Nicht nur, daß Freudsche Annahmen an keiner Stelle Erwähnung finden, mehr noch hätte dessen kritische Haltung zur Religion auf Fromm 1922 geradezu als Sakrileg wirken müssen und in irgendeiner Weise eine Auseinandersetzung provoziert. Dies war nicht der Fall. Wie daher zu erwarten, belegt die vorliegende Textstelle ein vorfreudsches Verständnis von Massenpsychologie. Zöge man Freuds "Massenpsychologie und Ich-Analyse", ein Buch, das 1921 veröffentlicht wurde, zum Vergleich heran, so wären Fromms Anmerkungen eher auf dem Niveau von Le Bon oder mehr noch McDougall anzusiedeln, deren rein deskriptives Erfassen des Massenphänomens Freud in analytisch-erklärender Hinsicht für unzulänglich erachtete. (vgl. Freud 1921, zu Le Bon S. 67 ff. und zu McDougall S. 77 ff.)

Fromms Psychologie der formgebundenen Masse zeigt jedenfalls, daß er von der Notwendigkeit überzeugt ist, es könne sich ohne die Voraussetzung eines Normensystems keine sittlich höherentwickelte Gemeinschaft entwickeln. Andernfalls fällt der Mensch zurück in die "kalte Selbstsucht". Wir müssen daher von Fromms Geringschätzung dessen ausgehen, was die Masse, sich selbst überlassen, hervorzubringen vermag. Allenfalls die Elite einiger Auserwählter mag ihr aus eigener Kraft voranschreiten. Die Masse aber ist angewiesen auf das Gesetz, besonders auf den ihm eigentümlichen Initiationsritus.

"Das Gesetz will Möglichkeiten zum Ziel schaffen, nicht das Ziel selbst. Es ist, wie das Wort Halacha (von Haloch - Gehen) besagt, ein Weg, d.h. man kann auch ohne ihn zum Ziele der Erkenntnis Gottes kommen. Er ist gewiß nicht das Ziel selber, er will vielmehr gegangen sein, verlangt ein Schaffen des Menschen. Aber während nur wenige sich den Weg zum Ziel selbst bahnen können, ist der einmal gebahnte Weg für die Gesamtheit des Volkes gangbar. Das Gesetz will das Milieu verändern, nicht die Menschen; unmittelbar am deutlichsten wird das wohl am Sabbathgesetz. Es ist in dem Gesetz nicht etwa vorgeschrieben, was sehr wohl denkbar wäre, welcher Stimmung der Jude am Sabbath sein soll, welcher Geist ihn beseelen soll, wie die Art seiner Freude und seiner Ruhe sein soll. Dagegen ist bis ins einzelste befohlen, was er zu tun und zu lassen hat. Dies nicht nur in der allgemeinen Form, daß ihm verboten ist, irgendwelche Arbeit zu verrichten, sondern bis in jede Kleinigkeit ist kasuistisch festgelegt, was erlaubt und was verboten ist. So ist ihm nicht nur etwa verboten, zu kaufen und zu verkaufen, selbst das Berühren des Geldes, sowie aller aus irgendeinem Grunde werktäglichen Gegenstände (?) ist ihm untersagt. Das Gesetz verändert die Umwelt des Juden am Sabbath. Es trennt ihn radikal von der werktäglichen Welt, die ihn sonst umgibt, und will ihm die Möglichkeit zur inneren, schöpferischen Ruhe geben. Das Gesetz will die Umwelt verändern, um so den Menschen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu ändern."
(Fromm 1922a, S. 30 f.)

In Fromms Auslegung der Sabbathgesetzgebung spitzt sich seine Auffassung vom "erzieherischen Auftrag" des Gesetzes zu. Hinter der bisherigen Rede von Form, aber nicht Inhalt, Weg, aber nicht Ziel, tut sich die Grundlage aller Mystik auf: die Kontemplation, deren



Praktiken darauf abzielen, Geist, Körper und Seele vom Anhängen an diese gegebene Welt zu lösen und gleichzeitig alle Konzentration auf eine dem Laien schleierhafte Entrücktheit vom sozialen Selbst zu lenken. Diese Entbindung vor allem affektiver Komponenten vom Alltagsbewußtsein, wie sie Fromm dem Arbeitsverbot zuschreibt, ist Voraussetzung der Selbstveränderung, deren Inhalt sich letztlich doch am Vorbild der Liebe Gottes orientiert. Damit wäre auch am Begriff der religiösen Praxis eine Einschränkung zu machen. Er zielt primär auf die Freisetzung von den materiellen Lebensgrundlagen und nicht auf deren Umgestaltung.

Es ist nicht zu übersehen, wie Fromm mit dieser Interpretation des jüdischen Gesetzes in eine psychologische Dimension vorrückt, wodurch das spätere Interesse an der Psychoanalyse und, vorweggreifend, an subjekttheoretischer Reflexion des humanistischen Anliegens vorbereitet wird. Wenn Fromm dabei seine Erwartungen in ein ekstatisch-kathartisches Gemeinschaftserlebnis von Liebe und in Kontemplation setzt, so entspricht das im wesentlichen der mystischen Lehre des Chassidismus. Die Frage, auf welcher psychischen Grundlage gewisse allererst Geltung beanspruchende Normen am ehesten angenommen werden, ist darin schon angelegt.

1.2 Schöpferische Seelen widerstehen dem Geist des Kapitalismus

Ansatz der Frommschen Untersuchung war die Frage nach den Bedingungen, unter denen das Diasporajudentum sein "Eigenleben" erhielt. Fromm hat nun die orthodox-rabbinische Auffassung von Gesetzestreue zum Kriterium erhoben, das über den Fortbestand eines "Eigenlebens" entscheidet. Damit folgt er einem Modell, das bestimmte konstante Merkmale benennt, deren Verlust die Aufgabe von Identität, hier eines Geschichtskörpers, signalisiert. Zwar wird als weitere notwendige Bedingung die schöpferische Anstrengung des Individuums genannt, das Gesetz nach dem Vorbild der Liebe Gottes mit Erlebnisgehalt zu füllen, dennoch bleibt die ganze Lehre historisch-flüssigen Dimensionen gegenüber, wie sie konstitutiv in das soziale Selbst der Individuen eingehen, zunächst völlig gleichgültig und zieht diese nur als Ist-Stand in Betracht, der am Soll-Stand zu messen wäre - nicht aber als Prozeß oder zumindest als Tatsache, die selbst der Erklärung bedarf.

Dennoch thematisiert Fromm das Verhältnis von Religiosität und wirtschaftlichen Interessen. Es ist sogar, in den materialen Teilen seiner Untersuchung über die Strömungen des Diasporajudentums, in erster Linie seine Absicht, dieses Verhältnis zu bestimmen. Welche Bedeutung hat innerhalb der bei Fromm erkennbaren Soziologie das wirtschaftliche Interesse?

Einen ersten Hinweis gibt eine methodische Bemerkung Fromms, die er seiner ersten Untersuchung, der des Karaismus vorwegschickt.

"Die Ursachen für die Entstehung des Karaismus werden uns aus der Betrachtung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Situation des babylonischen Judentums vor und zur Zeit der Entstehung des Karaismus verständlich werden, und erst, wenn wir die wirtschaftlichen Grundlagen der Entstehung der Sekte untersucht haben, werden wir zur Analyse ihrer gesellschaftlich-religiösen Struktur schreiten." (ebd. S. 79)

Fromm, der zuerst die Entstehung der karaistischen Sekte im arabisch beherrschten Babylon des 8. Jahrhunderts untersucht, führt die von ihr vorgenommene Abänderung der Lehre auf wirtschaftliche Faktoren zurück. Als noch Ackerbau und Viehzucht, Handwerk, höchstens Kleinhandel zur Sicherung des Lebensunterhalts betrieben wurden und die gesellschaftlichen Verpflichtungen vom einzelnen wenig Mobilität erforderten, war es ihm leicht, den strengen Vorschriften des talmudischen Rechts nachzukommen. Dieses Recht, das gleichzeitig den Status eines öffentlichen Straf- und Zivilrechtes hatte, nach welchem also Recht gesprochen wurde, wurde zu eng, als zunächst die kleine Oberschicht sich dem im Talmud nicht gerade beförderten Großhandel zuwandte. Von ihr nahm denn auch das Abweichen von der talmudischen Lehre seinen Ausgang, und es gipfelte in der Ablehnung des ganzen Talmud. Statt dessen verschrieb man sich wieder allein dem Alten Testament, was de facto einer Auflösung der im Laufe der Zeit entstandenen Vorschriften gleichkam. Verbunden mit dieser aus durchsichtigen Interessen entstandenen Liberalisierung war daher die Individualisierung der Gesetzesauslegung. Genau das aber widerspricht der Frommschen Auffassung vom Gesetz. Er behielt zwar dem Individuum vor, sich auf vorgeschriebenem Wege zu entfalten, nicht aber am Buchstaben des Gesetzes zu rütteln. Ausdrücklich wendet sich Fromm dagegen, die praktische Lebensführung ins Belieben jedes einzelnen zu stellen. (vgl. ebd. S. 98 f.) Genausowenig findet es daher Fromms Zustimmung, wenn im gleichen Zuge die Autorität der Schriftgelehrten fallen mußte. Die Rab-



biner waren es, deren Kollegium nach vorhergehender Diskussion für das ganze Volk verbindlich darüber entschied, welche neue Auslegung des Gesetzes in den bisherigen Kanon aufgenommen werden konnte. Diese sogenannte mündliche Überlieferung - nichts anderes ist im Babylonischen Talmud festgehalten - geht auf die Vorstellung zurück, daß nicht nur die Thora, sondern auch das Volk Israel Träger göttlichen Geistes ist. Demnach ist auch das Volk ermächtigt, das Gesetz fortzuschreiben und auf neue Anforderungen hin zu erweitern. Allein die Institutionalisierung eines Gremiums, welches die Schriftgelehrten zur obersten Entscheidungsinstanz dieser Rechtsprechung macht, stellt den Primat des Gesetzes gegenüber dem Wandel der Zeit sicher. Der Lauf der Dinge spielt dem Gesetz immer wieder neue, bisher unbekannte knifflige Fälle vor die Füße, die im Gesetz noch nicht bündig behandelt sind. Die Frage, die sich stellt, lautet dann: Wie ist auch dieser Fall unter das bisherige Gesetz zu subsumieren? Das Verhältnis des Gesetzes zur Geschichte, der Mechanismus aller Auslegung, ist der der Anwendung und Übertragung der Thora auf historisch neue Umstände.

Wie nicht anders zu erwarten, wendet sich Fromm mit Nachdruck gegen den Abfall von der mündlichen Überlieferung und gegen die Liberalisierung der praktischen Lebensführung. Er führt den Abfall von der Lehre ursprünglich auf wirtschaftliche Interessen zurück. Sie entstehen aufgrund einer wirtschaftlichen Lage, die Fromm nur deskriptiv aufnimmt. Er bemüht sich nicht um eine Erklärung ökonomischer Veränderungen. Nur eines steht fest: Ökonomische Interessen sind keine Entschuldigung für Gesetzesbrüche. Nicht das Gesetz hat sich den ökonomischen Interessen, sondern umgekehrt die ökonomischen Interessen haben sich dem Gesetz zu beugen.

In ähnlicher Weise behandelt Fromm die Bewegung des Reformjudentums, welche im Preußen des beginnenden 19. Jahrhunderts einsetzte. Schon ihrem Vorläufer, Moses Mendelssohn, dem Lessingfreund, der sich dessen aufklärerische Ideen zu eigen macht, wirft er den Abfall vom Geiste des Gesetzes vor. Mendelssohn, der sich in seiner aufklärerischen Wendung gerade darauf stützte, daß das Gesetz zwar Handeln, aber nicht Denken vorschrieb, verstoße damit gegen den Imperativ, das Gesetz mit einem affektiven und geistigen Gehalt zu erfüllen, der durchaus "national", d.h. dem Judentum eigen ist. (vgl. ebd. S. 148 ff.) Erst recht aber wendet sich Fromm gegen die auf Mendelssohn folgende Reformbewegung. Auch sie will, wie der Karaismus, die

Bedeutung des Gesetzes schmälern und verwirft den Talmud, der die maßgeblichen Vorschriften für die praktische Lebensführung enthält. Auch sie entpuppt sich als eine Lehre, die auf ökonomische Interessen zurückgeführt werden kann. Ihr Träger ist eine zunächst kleine Oberschicht jüdischen Finanzkapitals, die um Freizügigkeit und um Integration in die bürgerliche Gesellschaft bemüht ist. Das Arbeitsverbot am Sabbath, die Speisevorschriften fallen, zuletzt wird überhaupt die Handhabung des Gesetzes jedem einzelnen überlassen. Damit gehe die wesentliche Bedingung für ein religiöses und "nationales" Eigenleben der Juden verloren.

"Das Wesentliche des Gesetzes im rabbinischen Judentum ist, daß es für jeden verbindlich ist, daß es für die Nation als solche gilt und daß jedem einzelnen genau vorgeschrieben ist, was er zu tun und zu lassen hat, ohne daß es in seiner Macht liegt, sich die Gesetze herauszusuchen, die ihm gerade gefallen oder angenehm sind. Das geltende Gesetz wird entweder durch dazu formell berechnigte Instanzen oder durch Rezeption bedeutender Kodifikationen bestimmt." (ebd. S. 166)

Mit diesem strengen Gesetzesbegriff, wie er der orthodox-rabbinischen Tradition zukommt, ist es ein weiteres Mal unvereinbar, wenn sich die Lehre den ökonomischen Interessen beugt. Mag hier ein antikapitalistisches Moment entspringen, so entspringt es doch einer konservativen Haltung, die Widerstand gegen die in das Gesetz eingreifende historische Entwicklung überhaupt leistet, indem sie sich gegen die Macht kapitalistischer Verhältnisse stemmt. Damit ist schon abzusehen, was darüber hinaus dieser Gesetzesbegriff unterstellt: die Möglichkeit, daß sich die Lehre gegen die historische Entwicklung und gegen wirtschaftliche Interessen behauptet.

Fromm hat sich für den Schluß seiner Untersuchung jene dritte Strömung vorbehalten, die sich im Judentum der Ukraine im beginnenden 18. Jahrhundert entwickelte, die des Chassidismus, mit der er offen sympathisiert. Allein ihr gelingt es nach seiner Ansicht, ein Exempel zu statuieren und dem "Geiste des Kapitalismus" zu widerstehen.

Wiederum fragt Fromm zunächst nach der wirtschaftlichen Lage jener Schicht, die die Neuerung hervorbrachte. Diesmal ist es, wie er feststellt, der verarmteste und unterdrückteste Teil des jüdischen Volkes, von dem "ein geistiger Gesundungsprozeß von innen heraus" (ebd. S. 200) seinem Ausgang nimmt. Das ukrainische Judentum fand sich zu dieser Zeit nach langer Verfolgung wirtschaftlich an den Rande der Existenz



gedrängt und von lukrativen Geldgeschäften nahezu ausgeschlossen.

"Die eigentliche befreiende schöpferische Tat kommt vielmehr aus dem geistig und wirtschaftlich gedrücktesten und unbedeutendsten Teil der polnischen Juden aus der Ukraine. Hier entsteht als religiös-gesellschaftliche Selbstbefreiung aus den Tiefen des natinalen Lebens die religiöse Bewegung des Chassidismus. In naher Aussicht auf den Untergang scheint es, das diejenigen, die ihn am deutlichsten vor Augen sahen und die am nächsten von ihm betroffen werden mußten, zur Aufraffung ihrer letzten Kräfte gezwungen wurden. So sagt Schechter: 'In diesen Gebieten geistiger und vielleicht können wir sogar sagen geistlicher Finsternis war es, wo der Chassidismus seinen Aufschwung nahm und seine ersten Erfolge errang.'

Versprach der Messianismus eines S. Zwi und J. Frank die Erlösung des Volkes durch den einen Propheten, so schuf hier die religiöse Sehnsucht des Volkes einen anderen Gedanken: den der Erlösung jedes einzelnen und damit der Gemeinschaft durch die Macht und die Kraft der religiösen Gefühls eines jeden einzelnen." (ebd. S. 202 f.)

"Eine der großartigsten Erscheinungen der jüdischen Geschichte", wie Fromm anfügt. Allerdings ändert sich mit ihr keineswegs die wirtschaftliche Lage dieser verarmten Juden, wie sehr auch immer ihr religiöses Empfinden inspiriert war. Hier entscheidet denn auch die Nähe zu Gott, nicht der wirtschaftliche Status. Der zugrundeliegende Begriff einer religiösen Praxis ist, wie oben schon einmal vermerkt wurde, mit anderen Vorzeichen versehen, als denen, die auf die Umgestaltung materieller Verhältnisse hinaus wollen. Dominierend in ihm ist das Weg-von-der-Lebensgrundlage, und Oberhand hat stets der Aspekt, ob religiöse Praxis gesichert ist, welche Züge sie trägt, letztlich ob sie aus dem Traditionsbestand heraus erneuert wird.

"Diese gesellschaftliche Selbstbefreiung war keine, die um der wirtschaftlichen Besserstellung willen erfolgte und deshalb das Judentum nach ihm fremden Normen veränderte, sondern die wirtschaftliche Not hatte hier nur auslösenden Charakter für eine Bewegung, der es auf Überwindung dieser Not durch die Kraft religiöser Erkenntnis und eines von ihr durchdrungenen Gemeinschaftslebens ankam." (ebd. S. 204)

Wenn schon gegen die ökonomischen Zwänge der 'fremden' Gesellschaft nichts auszurichten ist, so soll doch zumindest die kulturelle Eigenständigkeit gewahrt bleiben. Die eigenen Normen gegen die fremden zu behaupten jedoch beansprucht, ins wertrationale Handeln hineinzureichen, etwa indem von einer Art "Wirtschaftsdemokratismus" der Bewegung gesprochen wird. Die hervorragenden Führer, die ersten sogenannten Zaddik dieser Bewegung, lebten daher unaufwendig und bescheiden, gaben von dem wenigen, was sie hatten, wo sie nur konnten. Wie auch immer dies Vorbild wirksam war, man war weit entfernt von einem Kampf um gerechte Verteilung.

Der soziale Akzent, den die Gleichheit von arm und reich vor dem Auge Gottes zweifellos hat, zumal er damit de jure als der höhere Wert veranschlagt ist, setzt sich nicht fort in dem konsequenten Versuch, Arme und Reiche tatsächlich abzuschaffen. Der Sieg der Lehre über die ökonomischen Verhältnisse ist in dieser Hinsicht mit einem außerordentlichen Verlust an Einfluß erkauft; er wird in den noch verbliebenen Enklaven gefeiert, die ihm der Fortgang der Geschichte zuweist. Der Charakter dieser Festlichkeit aber ist bereits geläufig, es ist das ekstatisch-kathartische Gemeinschaftserlebnis von Liebe.

"Alles ist für ihn (den Chassidismus - d.V.) abgestellt auf Erkenntnis Gottes, die in Freude, Kewana (Internation), in Hitlahabuth (dem inneren Brennen) geschieht. Diese Erkenntnis wird nicht durch Wissen erworben, sondern durch Sich-Versenken, durch Kontemplation. So ist es notwendig, daß die allein den Verstand schärfende Ausschließlichkeit des Lernens zurücktritt hinter Gebet und gesellige Zusammenkünfte. Bei diesen Zusammenkünften spielt der Gesang eine außerordentlich große Rolle. Melodien ohne Worte, meistens vom Zaddik selbst erfunden, wurden von diesem angestimmt und viele Stunden von der Gemeinschaft der Chassidim gesungen. Die Melodie erschien ihnen als die 'Sprache der Seele', und in sie legten sie als religiöse Sehnsucht allen Schmerz und alle Freude. In dieser Zusammenkunft, in der übrigens auch ein wenig gegessen und getrunken wird - drückt sich der Höhepunkt chassidistischen Gemeinschaftslebens aus, und nichts ist eben typischer für sein ganzes Wesen, für die Suprematie der Kontemplation - als dieser gemeinsame Gesang." (ebd. S. 212 f.)

Kontemplation hat Vorrang vor einer Gelehrsamkeit, wie sie die dem Chassidismus in Polen vorhergehenden Generationen von Rabbinern exzessiv betrieben hatten und die sie in den Verruf der Haarspalterei brachte. Das mußte



Fromms Gefallen finden. Wie zu sehen ist, hat Fromm eine Vorstellung von "religiös-gesellschaftlicher Selbstbefreiung", von einem "geistigen Gesundungsprozeß von innen heraus". Es ist die Vorstellung, ein Volk könne sich trotz oder gerade in äußerster materieller Not um seine normative Substanz herum zusammenfinden und dabei Kräfte freisetzen, die es ihm ermöglichen, sich gegen seine materiellen Lebensbedingungen zu stellen. Ein Aufbegehren, welches sich darauf beschränkt, das religiöse Leben abzusichern, es, wie auch immer bedrängt, gerade noch aufrecht zu erhalten. Insofern beinhaltet diese Vorstellung den Primat ethischer Substanz gegenüber dem materiellen Lernprozeß.

Fromm erfaßt wirtschaftliche Faktoren deskriptiv und bringt sie als Ursache für Veränderungen in der Lehre in seine Untersuchung ein, ohne sich weiter um eine Erklärung dieser Faktoren zu bemühen. Die Lehre muß auf Veränderung der wirtschaftlichen Lage reagieren, indem sie die alten Vorschriften auf die so neugeschaffenen Fälle anwendet. Dabei darf sie sich nicht ökonomischen Interessen beugen, vielmehr muß ihr Traditionsbestand gegen den historischen Wandel stabilisiert werden. Auf die Umgestaltung materieller Verhältnisse, die Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorbringen, wird verzichtet, statt dessen ein "Gesundungsprozeß von innen heraus" eingeleitet. Offensichtlich kann unter Rückzug auf die normative Substanz des Volkes ein solches Potential hervorgerufen werden. Der Zustand schließlich, in welchem das solcherart befreite Volk verharret, ist der einer religiös-kulturellen Resistenz unter nur äußerer Anpassung an den neu zugewiesenen ökonomischen Status in einer nach wie vor fremden Wirtsgesellschaft. Daran ist zu schließen, daß Fromm das historische Ganze in eine kulturhistorische und eine wirtschaftssoziologische Sphäre zerlegt, jeder eine ihr eigene Entwicklungslogik zugesteht und unter den Bedingungen, daß im strengen Rahmen des Gesetzes ein ekstatisch-kathartisches Gemeinschaftserlebnis stattfindet, der kulturhistorischen Sphäre einen Primat einräumt, ohne den die orthodox-rabbinische Auffassung vom Gesetz nicht länger zu halten wäre.

Die Grundzüge dieser Verhältnisbestimmung von Religiosität und wirtschaftlichem Interesse, vor allem der mögliche Primat gewisser normativer Gehalte über die wirtschaftliche Lage unter Voraussetzung bestimmter psychischer Befreiungsbedingungen, werden bis in die späten Schriften hinein nachweisbar sein. Auch das ist ein Teil der Kontinuität auf Grundlage der spinozistischen Wendung. Die Grundzüge werden wieder auf-

treten am Verhältnis von Ethik und Ökonomischer Theorie selbst: Unter gewissen psychischen Bedingungen haben normative Gehalte einen Durchsetzungsprimat. Allerdings - ein weiterer Grundzug - werden normative Gehalte bei Fromm unhistorisch hergeleitet. Aber auch das wird vorsichtig zu diskutieren sein: wenn unter einer historischen Bestimmung normativer Gehalte zu verstehen ist, daß alles Neue aus irgendwo schon empirisch existenten Partikeln zusammengesetzt werden muß, dann wird jeder ethischen Argumentation der Boden entzogen. Schließlich bleibt der deskriptive Grundzug im Umgang mit der wirtschaftlichen Lage. Es wird deshalb Fromm verwehrt sein, sich den analytischen und prozessualen Charakter Ökonomischer Theorie anzueignen und bis zur Problematik einer in Ökonomischer Theorie aufgelösten Ethik vorzustoßen.

1.3 Alfred Webers Begriff der Kulturproduktivität und die wirtschaftlichen Interessen der Individuen

Die deskriptiv gehandhabte Kategorie der wirtschaftlichen Lage ist ein Schlüsselbegriff zu Fromms späterem Materialismusverständnis. Individuen können von ihren wirtschaftlichen Interessen, die sie aufgrund ihrer wirtschaftlichen Lage entwickeln, sich vereinbaren lassen und sich in einem egoistischen Gegeneinander zerreiben. Individuen können aber auch dieser Versuchung widerstehen und in schöpferischer Anstrengung sich über ihre wirtschaftliche Lage erheben. Fromms späterer Materialismus ist weitgehend damit identisch, daß Individuen ihren wirtschaftlichen Interessen erliegen. Während jener Periode, in der er am Freudo-Marxismus beteiligt ist und an einer Analytischen Sozialpsychologie arbeitet, wird vorwiegend dieses Verständnis von Materialismus zur Geltung kommen. Der Revolutionär aber und der produktive Charakter, sie können sich dann über ihre wirtschaftliche Lage, die immer repressiv auf die Individuen übergreift, erheben und eine andere Zukunft gestalten. Darin wiederholt sich der ursprünglich angenommene Befreiungsvorgang: es gibt einen Primat normativer Gehalte über die wirtschaftliche Lage, wenn schöpferische Seelen den Geist des Kapitalismus in einem Akt der Selbstbefreiung abschütteln.

Was in Wirklichkeit hinter Fromms späterem Materialismusverständnis bestehen bleibt, das sind Vorstellungen psychischer Befreiung von dieser Welt und darüber hinaus Elemente der Verstehenden Soziologie, insbesondere, wie sich zeigen läßt, solche aus der Kul-



tursoziologie Alfred Webers. Fromms Denken entspringt nicht, wie es manchen Darstellungen nach scheinen mag, einer Synthese von Freudscher Psychoanalyse und Marx-scher Theorie, sondern der Synthese einer am Chasidismus orientierten Auslegung des jüdischen Gesetzes mit Elementen der Weberschen Kulturoziologie.

Fromm hatte in Heidelberg ausgiebig Gelegenheit, Webers Vorlesungen zu besuchen, und er wählt ihn schließlich zum Doktorvater. Es ist anzunehmen, daß Fromms Ausführungen in seiner Dissertation weitgehend mit ihm abgestimmt sind. Inwieweit war Fromm in seiner Dissertation Schüler Alfred Webers? Worin genau besteht die Affinität zum Modell der Weberschen Kulturoziologie?

Einige der Hauptbegriffe der Terminologie Alfred Webers wurden bereits weiter oben im Vorgriff erläutert. Drei Teilprozesse, das sind der "Gesellschafts-prozeß", der "Zivilisationsprozeß" und die "Kulturbewegung", bilden zusammen ein historisches Ganzes, den "Geschichtskörper". Auf die Implikationen dieser Vorstellung, Theater- und Körpermetaphorik, wurde ebenfalls hingewiesen. Der "Gesellschaftsprozeß" ist zu verstehen

"als die Form, in der unter bestimmten natürlichen (biologischen, geographischen, klimatischen und sonstigen) Bedingungen die Totalität der naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräfte, die in den verschiedenen Schicksalsgemeinschaften arbeiten, in ihnen als 'Bevölkerung' zusammengefaßt, in irgendeine Gestalt gebracht sind" (Weber 1951, S. 48).

Weber denkt an "Staat, Wirtschaft, Klassen, Familie usw." (ebd. S. 81), also an Institutionen und deren Wandel, die diese Gestaltung der inneren Natur besorgen. Demgegenüber ist es der "Zivilisationsprozeß", der die Dienstbarmachung der äußeren Natur vorantreibt. Er wird vorgestellt nach einem Modell der Implementierung technischen Wissens, welches der Erkenntnis "präexistent" sei, vom Menschen entdeckt, jedoch nicht geschaffen wird. (ebd. S. 55 ff.) Dieser präexistente Wissenskosmos ist deshalb universeller Art und, einmal hervorgebracht, sind die Errungenschaften des "Zivilisationsprozesses" von "Geschichtskörper" zu "Geschichtskörper" übertragbar.

Ganz anders die "Kulturbewegung". Dieser Begriff, in dessen Assoziationsfeld bei Alfred Weber durchaus traditionell Religion, Philosophie und Kunst angesiedelt sind, faßt das eigentlich Schöpferische eines "Geschichtskörpers". Die "Kulturbewegung" bringt die einem "Geschichtskörper" eigentümliche Sinnstruktur

hervor, gibt "allem Vorhandenen und Erfahrbaren Wertakzent" (ebd. S. 67).

Diese Sinnstruktur ist originär verwachsen mit ihrem "Geschichtskörper" und mit dem "Stoff", aus dem sie gemacht wird, hat es seine Bewandnis:

"Kultur aber ist bloß, was seelischer Ausdruck, seelisches Wollen ist, und damit Ausdruck und Wollen eines hinter aller intellektuellen Daseinsbeherrschung dahinterliegenden 'Wesens', einer 'Seele', die bei ihrem Ausdrucksstreben und ihrem Wollen gar nicht nach Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit fragt, sondern nur nach einer Durchdringung des Lebensstoffes, nach einer Formung desselben, die irgendeine Art Abbild von ihr selbst bietet und die durch dieses Abbild, durch das Gestaltgewinnen im Lebensstoff selbst, oder außerhalb desselben ihr zur 'Erlösung' hilft. Alle Kultur ist nichts anderes als dies Erlösungsstreben der Seele der verschiedenen Geschichtskörper, ihr Versuch, Ausdruck, Gestalt, Abbild, Form ihres Wesens zu gewinnen und den gebotenen Daseinsstoff entweder zu gestalten oder, wenn das nicht möglich ist, aus ihm zu fliehen und ein transzendentes Dasein als Formungs- und Erlösungsgebiet zu suchen.

Das heißt also: Ist der Gesellschaftsprozeß das 'Körperhafte' der Entwicklung der verschiedenen Geschichtskörper, so bietet ihm der Zivilisationsprozeß die technischen Mittel, um diese oder jene zweckmäßige oder nützliche Daseinsform aufzubauen. Für die Kulturbewegung aber ist das alles nur die Substanz, der Stoff, den sie seelisch zu verarbeiten, zum Ausdruck der in den verschiedenen Geschichtskörpern lebenden 'Seele' umzubilden, als deren Wesensgestaltung in Form zu bringen hat. Daraus folgt der Begriff der Kultur als der jeweiligen Ausdrucks- und Erlösungsform des Seelischen in der materiell und geistig gebotenen Daseins-substanz." (ebd. S. 73 f.)

Mit der "Kulturbewegung" ist der Begriff der "Seele" aufs engste verbunden. Er wird hier vor allem über Prädikationen eingeführt: "seelischer Ausdruck", "seelisches Wollen", "Ausdrucksstreben", "Durchdringung des Lebensstoffes", "Formung", "Abbild", "Gestaltgewinnung", "Erlösung". Wie der "religiöse Inhalt" und damit der Gottesbegriff bei Fromm, so findet sich bei Alfred Weber der allgemeinere Begriff der "Seele" von Geschichtskörpern als geheimnisvolle Ursache bestimmt, die über ihre Wirkungen studierbar ist. Kraft dieses Kunstgriffs geraten die Gebilde der Kultur unter ein neues Licht, sie sind jetzt als Emanation



tionen einer über die "Kulturbewegung" sich in Szene setzenden "Seele" zu betrachten. Doch der Gesellschaftsprozess gestaltet die "naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräfte" (ebd. S. 48)! Das heißt, Alfred Weber identifiziert die "Seele" des Geschichtskörpers nicht mit der inneren Natur der Menschen. Während die innere Natur (1) der Stoff des Gesellschaftsprozesses und die äußere Natur der Stoff des Zivilisationsprozesses ist, nimmt sich die "Seele" die Resultate beider nochmals vor. Nur so geht es an, daß der Gesellschaftsprozess und mit ihm die innere Natur des Menschen der Kulturbewegung selbst als Ausgangsmaterial vorkommt. Und da das gleiche für die Errungenschaften des Zivilisationsprozesses gilt, folgt daraus: es ist die "Seele", die über die "Kulturbewegung" sich die Gestaltungen der inneren wie der äußeren Natur nochmals zum Gegenstand macht, sie ein zweites Mal durcharbeitet.

Was 1922 weder bei Alfred Weber noch bei Fromm zu finden ist, das ist die dem späteren Fromm eigene Verschränkung der Begriffe "Natur des Menschen" und "Wesen des Menschen". Im Gegenteil: das Wesen des Menschen tritt der Natur des Menschen als eine ideale und normative Kraft entgegen. Den "naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräften" kann sich das Bewußtsein, als von diesen unabhängig gedacht, formend entgegensetzen. Bei Fromm bleibt der Begriff der inneren Natur daher zu dieser Zeit völlig unbehelligt, und auch Alfred Webers Vorstellung, wonach die innere Natur die Notwendigkeiten festlegt, nach denen der Gesellschaftsprozess verläuft, wird von ihm an keiner Stelle aufgegriffen. Erst dann, wenn Fromm den Gesetzesbegriff fallen läßt und daher die Deduktion normativer Gehalte nicht mehr sichergestellt ist, wird der Begriff der Menschennatur an dessen Stelle treten und Fromms humanistisches Anliegen wird in ihm ein neues Fundamentum finden.

Alfred Webers "Seele" wird also nicht mit innerer Natur identifiziert, sie bewegt sich vielmehr frei von jeder materiellen Grundlage, ist ganz spiritueller Herkunft (2) und auf der Suche nach "Daseinsstoff". Der Gesellschaftsprozess oder der Zivilisationsprozess, die

- (1) Die innere Natur legt bei Alfred Weber die Notwendigkeiten fest, nach denen der Gesellschaftsprozess verläuft. ebd. S. 48 f.
- (2) Vgl. ebd. S. 81 f., wo es heißt: "Der Westen hat noch keine neue abgeschlossene Ideenwelt geboren, die unserer heutigen Lebensaggregation gegenüber treten könnte."

ein jeder seine Eigendynamik haben, bringen nun jeweils neue Formen der "Lebensaggregation" (ebd. S. 74 f.) hervor, also neue Gestaltungen innerer oder äußerer Natur, wodurch die "Seele" herausgefordert wird.

"Nun sucht die 'Seele' in jedem Geschichtskörper den Daseinsstoff, der ihr Erlebnisstoff wird, wie wir sehen, nach ihrem Wesen zu formen, zum Ausdruck ihres inneren Seins zu machen und schafft dadurch 'Kultur'. Ganz gleich also, ob durch Umformung des körperhaften Daseins oder durch ein neues geistiges Bild des Daseins, sie sieht sich jedesmal durch eine derartige 'Neuaggregation aller Lebenselemente', die so herbeigeführt wird, in ein neues Dasein, eine neue Welt, einen neuen Stoff, den sie zu formen hat, gestellt. Ihre Aufgabe beginnt in jeder derartigen Situation von neuem... Und daraus entspringt der Drang und die Notwendigkeit ihrer 'Kulturproduktivität'." (ebd. S. 76)

Alfred Weber bindet diese "Kulturproduktivität" an ein neues "Lebensgefühl", aus dem heraus "produktive Geister" eine neue Ideenwelt schaffen:

"Sie ziehen den neu aggregierten Lebensstoff als Erlebnis in sich hinein, vereinigen ihn mit ihrem seelischen Zentrum, verwandeln ihn auf dem Herde ihres neuen Lebensgefühls und stellen in einer 'Synthese von Persönlichkeit und Welt' das so Geborene, ihre 'Schöpfung' aus sich heraus." (ebd. S. 76 f.)

Was hier bei Alfred Weber "Lebensaggregation" heißt, und worauf mit "Kulturproduktivität" geantwortet wird, das war bei Fromm die wirtschaftliche Lage und die schöpferische Anstrengung. Wie bei Weber die jeweilige "Lebensaggregation" kann bei Fromm die wirtschaftliche Lage von den geistigen Kräften überwunden und geformt werden, ja sie sind privilegiert, sich gegen die Objektivität von Zivilisations- und Gesellschaftsprozess durchzusetzen. Umgekehrt setzen sich ökonomische Verhältnisse überhaupt nur dann in geistige Gebilde um, wenn die Individuen darin versagen, den Durchsetzungsprimat letzterer aufrecht zu erhalten.

All das ist zweifellos Idealismus, würde es an herkömmlichen marxistischen Grundsätzen gemessen. Fromm hat jedoch 1922 die Marxschen Theorie noch nicht zur Kenntnis genommen. Nicht nur, daß Fromm in seiner Dissertation Marx mit keinem Wort erwähnt, es ist die ganze begriffliche Struktur einer Soziologie, die in ihren Prämissen der Marxschen diametral entgegengesetzt erscheint. So verzichtet Fromm z.B. auf die Um-



gestaltung materieller Verhältnisse, wenn nur eine von ihnen entrückte Religiosität gesichert ist, die schöpferische Anstrengung wird unhistorisch gedacht usw. Vor allem aber ist es auch hier, wie schon gegenüber Freud, der offenkundige Gegensatz in der Religionsfrage, der auf Fromm geradezu provozierend hätte wirken müssen. Fromm hat später, als er mit den Marxschen Schriften bekannt geworden war, tatsächlich gerade diese Differenz bearbeitet und den Versuch gemacht, eine bei Marx implizit vorhandene Religiosität nachzuweisen. Fromm 1922 jedenfalls kennt Marx noch nicht. Man muß ihn sich vorstellen als orthodoxen Juden, der erst 1926 seinen Glauben aufgeben wird. Er nahm Talmudunterricht bei verschiedenen Rabbinern, u. a. bei dem russischen Chassidisten Rabinkow, dessen Einfluß auf Fromm nicht von der Hand zu weisen ist (1). Es mag von Rabinkow her, der neben dem Chassidismus vermutlich eine Art ethischen Sozialismus vertrat, die Grundlage für ein gewisses Interesse Fromms am sozialistischen Gedankengut gelegt worden sein, eine Marxrezeption hat es 1922 keinesfalls nach sich gezogen.

Die Kategorie der wirtschaftlichen Lage ist daher nicht auf den Einfluß Marxscher oder marxistischer Texte zurückzuführen. Das gleiche gilt, deutlicher noch, für die schöpferische Anstrengung, eine Vorstellung, die später im "produktiven Charakter" wiederkehrt. Auch sie entspricht dem Modell der Weberischen Soziologie. Nach ihr gibt es eine hinter und über allen materiellen Prozessen schwebende geistige Substanz, die die jeweiligen Sinnstrukturen als Verdoppelungen ihrer selbst aus sich hinaustreibt und die bei Fromm wiederkehrt als die Vorstellung einer "religiös-gesellschaftlichen Selbstbefreiung". Bei ihm jedoch geht sie zurück auf den Gesetzesbegriff, der vom einzelnen die schöpferische Anstrengung in Erfüllung des Gesetzes verlangt. Auf diese Weise unterlegt Fromm der Terminologie Alfred Webers, die methodisch-abstrakt gehalten ist, seinen bevorzugten normativen Gehalt. Die "Seele des Geschichtskörpers" ist dann der orthodox-rabbinische Gesetzesbegriff und die damit verbundene Gottesvorstellung. Fromm selbst schreibt zu Beginn seiner Arbeit:

"Das heißt in der A. Weberschen Terminologie ausgedrückt: das Diasporajudentum als solches hat,

- (1) Bei Rabinkow lernt Fromm das Buch "Tanja" von Schneur Salman kennen. Nach Funk wendet es die Kabbala, die jüdische Mystik des Mittelalters, ins Psychische. Vgl. Funk 1978, S. 246 - 260, ders. 1980 S. X f.

trotzdem es stets in den Zivilisationsprozeß der Wirtsvölker eingebettet war, in seinem Gesellschafts- und in seinem Kulturkosmos ein Eigenleben und eine Eigengesetzlichkeit entfaltet, die seinen Fortbestand als einheitlicher Geschichtskörper gewährleistet haben.

Zunächst soll in vorliegender Arbeit die Beziehung des 'Gesellschaftskörpers' zur 'Seele' des jüdischen Geschichtskörpers analysiert und gezeigt werden, in wie außerordentlich hohem Maße hier eine Durchtränkung stattgefunden hat. Hierbei werden wir auf das jüdische Gesetz als Ausdruck dieser soziologischen Struktur des Geschichtskörpers stoßen und es im Hinblick sowohl auf seine religiösen Grundlagen, als auch auf seine Funktion innerhalb der Korrelation zwischen Volk und religiöser Idee analysieren.

Das Schicksal des jüdischen Geschichtskörpers bei seinem Zusammenstoß mit fremden Geschichtskörpern wird (?) deutlich am Schicksal des Gesetzes; es soll bei drei besonders charakteristischen Tatsachen der jüdischen Geschichte näher untersucht werden, dem Karaismus, der Reform und dem Chassidismus." (Fromm 1922a, S. 11)

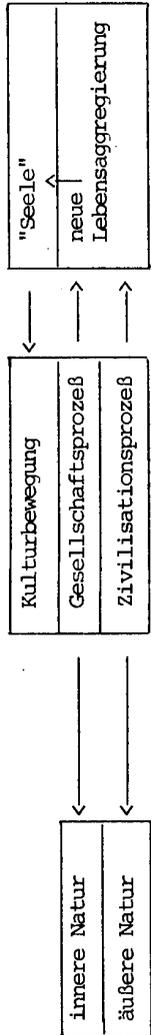
Bereinigt um die terminologischen Unsauberkeiten gegenüber Alfred Weber läßt sich diese Textstelle etwa wie folgt lesen: Dem jüdischen Volk wird ein einheitlicher Geschichtskörper zugesprochen, der fortbesteht, obwohl das jüdische Volk in der Diaspora an den Zivilisationsprozeß der Wirtsvölker angeschlossen ist - eine Überlegung, die sich mit Alfred Webers Konzeption verträgt, die den Zivilisationsprozeß ohnehin als universell und transferierbar kennzeichnet. Die Resistenz gegen den Gesellschaftsprozeß und die Kulturbewegung der Wirtsvölker ist auf eine besondere Kulturproduktivität des jüdischen Volkes zurückzuführen. Die maßgeblichen Anweisungen hierzu verdankt das jüdische Volk dem Gesetz, das zwischen Kulturbewegung und "Seele", nichts anderem als Gott selbst, immer wieder Identitätsfindungen absichert. Geht das Gesetz verloren, geht auch die Einheit als Geschichtskörper verloren. Dem wäre hinzuzufügen, daß Alfred Weber selbst es als "die Aufgabe der soziologischen Untersuchung" bezeichnet hat,

"die Arten derart zerbrochenen oder geschlossenen Lebensgefühls und ihr Ausdrucksstreben in ihren verschiedenen Formen und Bedingungen herauszustellen, sie mit der geistig oder körperhaft geschaffenen Neuaggregation der Lebenselemente in Verbindung zu setzen...". (Weber 1951, S. 78)

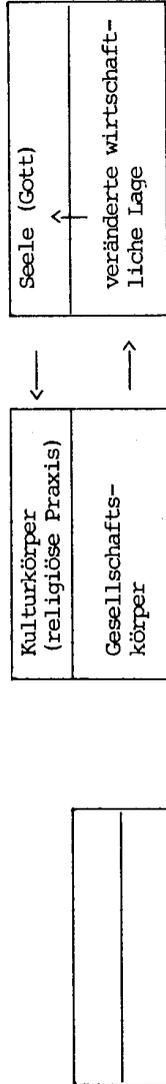




Alfred Webers Modell des Geschichtskörpers



Fromms Adaption des Modells



Fromm kommt dem nach, indem er das Verhältnis von Religiosität und wirtschaftlicher Lage im Diasporajudentum untersucht und am Ende ein "geschlossenes Lebensgefühl" nur im Chassidismus findet:

"Hier im Osten (gemeint ist der Chassidismus - d. V.) endet der Zusammenprall des jüdischen mit einem fremden Geschichtskörper mit dem vollen Siege des jüdischen, dessen Seele mit großer Gewalt neu hervorbrach und sich den Gesellschaftskörper formte. Eingebettet in einen fremden Zivilisationskosmos finden wir ganz die ursprüngliche jüdische Kultur und die von ihr durchtränkte Gesellschaft vor. Es versteht sich für uns von selbst, daß wir(?) bei der nun zu versuchenden Strukturanalyse des Chassidismus das Gesetz in seiner ganzen Eigenart, unberührt von dem Einfluß der fremden Kultur und Gesellschaft vorfinden müssen.

Was uns zunächst im Chassidismus (im Gegensatz zu Karaismus und Reform) am deutlichsten entgegentritt, ist die Tatsache, daß hier neue religiöse Ideen und Inhalte schöpferisch geformt worden sind." (Fromm 1922a, S. 222 f.)

Fromms eindeutiges Votum für den Chassidismus und die Individuen, die sich über ihre wirtschaftliche Lage erheben, andererseits seine Verurteilung von Karaismus und Reform, machen noch einmal deutlich, wie sehr er die "schöpferische Anstrengung" und eine gelungene religiös-gesellschaftliche Selbstbefreiung zum Kriterium erhebt, das über den sittlichen Reifegrad eines Volkes entscheidet. Damit entspricht Fromm der von Alfred Weber geforderten "Kulturproduktivität".

Überhaupt übernimmt Fromm die Webersche Terminologie oder es finden sich analoge Termini. Er übernimmt mehr noch das Modell der Weberschen Soziologie, weil sie eine Bestimmung des Verhältnisses von normativen Gehalten und materieller Lebensgrundlage zuläßt, die seiner Interpretation des jüdischen Gesetzes entgegenkommt. Das ist die spezifische Affinität des Frommschen Denkens zur Soziologie Alfred Webers (vgl. Schaubild S. 62). Daß Individuen entweder der wirtschaftlichen Lage und den daraus sich ergebenden wirtschaftlichen Interessen erliegen oder aber, ihre psychische Selbstbefreiung vorausgesetzt, sich über sie erheben, ist zugleich der Schlüssel zum späteren Materialismusverständnis Fromms.

Allerdings wurde sich Fromm nie wirklich klar darüber, daß die Hoffnung auf psychische Befreiung und Orientierung an einer humanistischen Ethik wider und gegen die ökonomischen Verhältnisse mit einer orthodoxen Vorstellung von Materialismus völlig unvereinbar



war, es gab da allenfalls Irritationen. Sein Versuch, eine humanistische Position zu begründen, blieb daher immer frei von gewissen materialistischen Skrupeln. Wo neue normative Gehalte auf eigenen Wegen zur Geltung gebracht werden können, da muß nicht Ethik in ihrer materiellen Grundlage "aufgelöst" und kein Wertgesetz aufgeboten werden. Auch daß Individuen unter bestimmten psychischen Voraussetzungen rational motivierbar sind, bedurfte keines besonderen theoretischen Beweises - auf diese Weise blieb die Kontinuität der ethischen Intention Fromms gewahrt. Was sich ändern sollte, war das Fundamentum der Begründungsversuche.

Dabei bildet der Gedanke, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen habe und er in gewisser Weise in uns wohne, den Übergang vom Gottesbegriff zur Menschennatur. Er bietet zugleich den Schlüssel zum Verständnis der spinozistischen Wendung, die Fromm nach der hier vorgelegten These vollzogen hat. Ich erinnere noch einmal an das der Arbeit vorangestellte Bibelzitat. Das Gesetz ist "in deinen Mund" gelegt, heißt es da, es ist also ein normativer Bestand, der überliefert und fortgeschrieben wird. Es heißt aber auch, es sei "in dein Herz" gelegt - es hat also eine psychische und naturale Grundlage im Menschen, so kann man interpretieren.

2. BIOLOGISTISCHE WERTURTEILE IM MENSCHENBILD DER PSYCHOANALYSE

Wer nach psychischer Befreiung sucht, kommt an der Psychoanalyse Sigmund Freuds nicht vorbei. Mittlerweile war Fromm von seinem orthodox-jüdischen Glauben und der ihm entsprechenden rituellen Lebensweise abgekommen. Er unterzog sich einer Lehranalyse und konzentrierte seine wissenschaftliche Tätigkeit mit Beginn der 30er Jahre auf eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse (s. Funk 1980, S. XIII f., ausführlicher ders. 1983, S. 49 - 64). Dabei gewinnt Fromm relativ rasch Distanz zur Freudschen Theorie; und es bilden sich schon sehr früh jene Elemente heraus, aus denen sich zum Großteil auch die spätere Freudkritik zusammensetzt. Sie umfaßt innerhalb des Gesamtwerkes eines der verzweigtesten und weiträumigsten Bündel von Argumentationen, die sich in humanistischer Absicht wesentlich auf den Begriff der Menschennatur beziehen. Fromm spürt auf, welches Bild von der inneren Natur des Menschen die Psychoanalyse Freuds entwirft, und er beginnt, es mit wachsender Entschlossenheit abzulehnen.

Ich will Fromms Argumente vorwiegend im Rahmen von Problemlage I (>innere Natur</>Kultur</>) etwa wie folgt interpretieren: die Begründung einer humanistischen Position muß an dem mit P I gegebenen Problem der Naturkonstanten scheitern, wenn versucht wird, sich unkritisch auf jene Definition von Menschennatur zu stützen, die Freuds Psychoanalyse vorlegt. Es muß dabei besonders beachtet werden, daß dieses Problem der Naturkonstanten gewissermaßen durch eine rückläufige Auflösung von Problemlage II (>Unbewußtes</>Gesellschaft</>) noch forciert wird.

Fromms Argumentationen gegen das Menschenbild der Freudschen Psychoanalyse soll zunächst über einige, bezüglich dieser Interpretation relevante Stationen gefolgt werden, die sie durchlaufen haben (2.1). Sie können in dem Vorwurf zusammengefaßt werden, das Menschenbild der Freudschen Psychoanalyse komme im wesentlichen über biologistische Werturteile zustande. Innere Natur, so wie Freudsche Psychoanalyse sie definiert, ist in Wirklichkeit ein Komplex sozialer und normativer Implikationen, die als innere Natur bloß mißverstanden werden. Soziale Realität wird rückläufig aufgelöst (von

P II nach P I) und Problemlage I (>innere Natur</>Kultur<) gewissermaßen in ideologischer Absicht strapaziert, indem die gegebene gesellschaftliche Realität über Naturkonstanten abgesichert wird.

Dennoch führen Fromms Argumentationen nicht schnurstracks weg vom psychoanalytischen Bild der Menschennatur, denn er übernimmt das den Freudo-Marxismus kennzeichnende apologetische Diktum, die Psychoanalyse sei eine materialistische Wissenschaft, weil sie über einen naturalistischen (= materialistischen) Triebbegriff verfüge. Fromm wird auf diese Weise mehr indirekt in ein Materialismusverständnis hineingezogen, das in seiner doppelten Fassung, nach Unbewußtem und Gesellschaft hin, selbst zur rückläufigen Auflösung von P II tendiert und mitten ins anthropologische Dilemma mündet. Das wäre das Verstümmen des ethischen Anliegens über dem Schwerefeld >Materie<, wie es als Durchgangsstadium der behaupteten spinozistischen Wendung Fromms angehört.

Schließlich sollen die Einwände gegen die biologistischen Werturteile der Freudschen Psychoanalyse noch einmal systematisch gefaßt und auf ihre begründungsstrategische Gewichtigkeit hin überprüft werden (2.2).

2.1 Stationen der frühen Freudkritik Fromms

2.1.1 Psychologisierung des realhistorischen Prozesses

Als Fromm mit Freuds Schriften bekannt wurde, nutzte er sie nur einen Augenblick lang in unkritischer Weise. Sein Interesse konzentrierte sich noch immer auf Fragen der Religion und der Religiosität von Menschen, jetzt aber, beeindruckt von den Möglichkeiten der Psychoanalyse, auf die Enthüllung der tiefenpsychologischen Motive, die sich hinter religiösen Ideen und Dogmen verbergen. So greift auch Fromm beherzt in den Deutungsfundus der Psychoanalyse, um an der Institution des Sabbaths zwangsneurotische Mechanismen aufzuzeigen. Dies geschah ganz im Stil der zu dieser Zeit aufkommenden analytischen Religionspsychologie, die sich an Freuds Analogie vom religiösen Dogma, das einem Zwangssymptom gleichkomme, orientierte.

Fromms Aufsatz "Der Sabbath" (1927a) kann als Beispiel jener psychologisierenden Deutung von Geschichte gelten, die er selbst kurz darauf schärfstens kritisieren wird. Er fragt darin nach der widerspruchsvollen Bedeutung des Arbeitsverbotes am Sabbath, welches einer-

seits asketische, andererseits lustvolle Züge erkennen lasse. Die Funktion der asketischen Züge sei, zum einen ein Inzestverbot zu verhängen, welches der Einwirkung auf "Mutter Erde" gelte, d.h. der Feldarbeit, zum anderen eine Strafe zu vollziehen, welche an "das Urverbrechen, die inzestuös determinierte Vaternötung", gemahnte (Fromm 1927a, S. 3). Fromm führt so den asketischen Zug des Arbeitsverbotes auf eine ödipale Konstellation zurück, und er scheut sich nicht, Freuds Mythos einer prähistorischen Urhorde und des Mordes am dem sie tyrannisierenden Urvater als reales Geschehen ernstzunehmen (vgl. Freud 1912 - 13, hier insbesondere S. 442 ff.). Die lustvollen Züge des Arbeitsverbotes deutet Fromm als den Wunsch nach "Wiederherstellung des paradiesischen gleich arbeitslosen Zustandes, der Harmonie des Menschen mit der Natur, der Rückkehr in den Mutterleib" (Fromm 1927a, S. 5). Im Verlauf der Zeit sei dieser lustvolle Zug mehr und mehr hervorgetreten. Indem nun Fromm diese historische Veränderung unter Bezug auf Freuds Begriff des sekundären Krankheitsgewinnes erläutert, psychologisiert er sie (vgl. ebd. S. 5). Freud hatte diesen Begriff am Beispiel zwangsneurotischer Symptome aufgezeigt. Danach tritt die ursprüngliche Versagung allmählich in den Hintergrund und der Zwangsneurotiker bezieht zunehmend Ersatzbefriedigung aus seinem Symptom. Übertragen auf die Institution des Sabbaths und ihre triebdynamische Funktion, bedeutet das, daß der Strafcharakter des Arbeitsverbotes mit der Zeit überlagert wird und sekundär das Merkmal des paradiesischen, arbeitslosen Zustandes, der Harmonie des Menschen mit der äußeren Natur gewinnt. Der realhistorische Prozeß wird nach diesem Verfahren in einen triebdynamischen verwandelt. Geschichte erscheint als eine Projektion psychischer Vorgänge.

Von einem solchen psychologisierenden Verfahren rückt Fromm ab in seiner Arbeit über "Die Entwicklung des Christusdogmas" (1930a). Zunächst ist Fromms Angriff auf den Psychologismus der psychoanalytischen Religionspsychologie ersichtlich eine Konsequenz dessen, wie er die Methode jeglicher Sozialpsychologie definiert. Hierzu heißt es an einer bekannten Textstelle:

"Die Methode der Psychoanalyse des einzelnen ist also eine exquisit historische: Verständnis der Triebentwicklung aus der Kenntnis des Lebensschicksals.

Die Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf Gruppen kann keine andere sein. Auch die gemeinsamen psychischen Haltungen der Angehörigen einer





Gruppe sind nur zu verstehen aus den ihnen gemeinsamen Lebensschicksalen." (Fromm 1930a, S. 15 f.)
Fromms darauf folgende Argumentation löst diese Definition ein. Dem urchristlichen Glauben nach war Christus ein Menschensohn, nach seiner Leidensgeschichte und schließlich seinem Tode von Gott Vater an Sohnes Statt angenommen: die sogenannte adoptianische Lehre. Fromm schildert nun Palästina als ausgebeuteten Teil des römischen Imperiums, das Proletariat leidend unter dem Steuerdruck und der Willkür der Römer. Es kommt zu Unruhen, Volksaufständen und Erhebungen, die jedoch bald am Widerstand der römischen Besatzer scheitern. Gleichzeitig verschaffen sich Verkünder nahender Gerechtigkeit Gehör, messianische Bewegungen haben Zulauf. Eine ambivalente Haltung entsteht: Haß gegen die Unterdrücker und Phantasien vom strafenden Jüngsten Gericht.

"Diese Menschen liebten einen phantasierten guten Vater, der ihnen helfen und sie erlösen sollte, und sie haßten den bösen Vater, der sie unterdrückte, quälte und verachtete." (ebd. S. 33)

Je aussichtsloser die Lage real war, desto mehr geriet die phantastische Befriedigung in den Vordergrund:

"Sie wollen selbst herrschen, wollen selbst die Herren sein und es scheint ihnen doch aussichtslos, es in der Realität durchzusetzen und ihre jetzigen Herren mit Gewalt zu stürzen und zu vernichten. So befriedigen sie ihre Wünsche in einer Phantasie. Im Bewußtsein wagen sie es nicht, den väterlichen Gott zu schmähen. Der bewußte Haß gilt nur der herrschenden Schicht, nicht aber der erhöhten Vaterfigur, der göttlichen Person selber. Aber die unbewußte Feindseligkeit gegen den göttlichen Vater setzt sich in der Christusphantasie durch, indem sie einen Menschen an Gottes Seite setzen und zum Mitregenten Gott-Vaters machen." (ebd. S. 39 f.)

Der Menschensohn wird als Abkömmling unbewußten Vaterhasses erkannt. Anders dreihundert Jahre später: Die Christuslehre ist aufgestiegen zur Staatsreligion, zur Religion der herrschenden Klasse im römischen Weltreich. Die eschatologischen Erwartungen des unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Gerichts bilden sich zurück, die solidarische Gemeinschaft der urchristlichen Brüder formt sich um in eine hierarchische Ordnung. Die Anhängerschaft der neuen Lehre hat enormen Zulauf erhalten, die von ihr ergriffene breite Masse aber ist nicht mehr verzweifelt, aufgebrachtes Proletariat, sondern ergebenes Feudalbauerntum, das sich dem Herrschafts- und Versorgungssystem unterwirft. Eine andere Triebstruktur entsteht, ein anderes Dogma setzt sich durch.

"Die Masse identifiziert sich mit dem Gekreuzigten nun nicht mehr, um in der Phantasie die Entthronung des Vater vorzunehmen, sondern um dessen Liebe und Gnade zu genießen. Daß der Mensch Gott wird, war Ausdruck der aggressiven, aktiven vaterfeindlichen Tendenzen. Daß Gott zum Mensch ward, wurde Ausdruck der zärtlichen passiven Bindung an den Vater." (ebd. S. 49 f.)

Etwas weiter schließt Fromm, dieser Gott hätte mütterliche Züge, hinter ihm verberge sich die schützende große Mutter (s. ebd. S. 52). Dieser Versorgungsmentalität der Feudalbauern entsprach die Lehre des Athanasius, wonach Christus der Sohn Gottes ist, der unter die Menschen ging, um sie zu erlösen: die sogenannte pneumatische Lehre, die 325 n.Chr. auf dem Konzil zu Nizäa zum Dogma erhoben wurde.

Ein anderes Lebensschicksal ergibt einen anderen Ablauf ödipaler Konflikte, eine andere Triebstruktur also. Die andere Triebstruktur ergibt ein anderes Dogma. Bei Reik, gegen den Fromm seine Arbeit geschrieben hatte, war das anders: er schloß in seiner Arbeit über "Dogma und Zwangsidee" (s. Reik 1973) entlang der Freudischen Analogie auf einen Ambivalenzkonflikt und interpretierte das neue Dogma als den endgültigen Sieg der vaterfeindlichen Strebungen. Der historische Prozeß, so wie Fromm selbst noch kurz vorher verfuhr, wird in einen psychologischen aufgelöst. Fromm über Reiks Methode:

"Er versucht nicht, die Massen, deren Einheitlichkeit er voraussetzt, in ihrer realen Lebenssituation zu untersuchen (diese Untersuchung würde allerdings rasch die Unrichtigkeit der These von ihrer Einheitlichkeit erweisen), sondern er bleibt bei den Ideen und Ideologien stehen, die von den Massen produziert werden, ohne sich wesentlich um deren reale Träger, die lebendigen Menschen und ihre psychische Situation im Konkreten zu kümmern. Er läßt nicht die Ideologien verstehen als Produkte von Menschen, sondern er rekonstruiert die Menschen aus den Ideologien." (Fromm 1930a, S. 63)

Was Reik methodisch aussperrt, wenn er die Veränderung des Dogmas so deutet, als sei sie von ein- und derselben Masse, aus ein- und demselben Unbewußten hervorgebracht, das ist der realhistorische Prozeß. Er erscheint nur noch als Projektion eines innerpsychischen Vorgangs oder, wie Freud gegen Ende seines Lebens einmal sagte, die Menschheitsgeschichte ist nur eine Art Bühnentheater der Triebdynamik (Freud 1935, S. 32 f.). Als solche wird sie dann auch gedeutet, wie etwa Freuds bekannte Theorie

über den Ursprung des Ödipuskomplexes zeigt. Fromm stellt sich deshalb mit seiner Kritik des Psychologisierens nicht nur gegen Reik, sondern ebenso gegen Freud selbst.

Eine psychologisierende Deutung von Geschichte setzt im übrigen umgekehrt die anthropologisierende Deutung des Unbewußten voraus (P I). Wie nah war Fromm daran, diese Kehrseite des Psychologismus ebenfalls zu sehen?

2.1.2 Verabsolutierung des Ödipuskomplexes

Fromm knüpft an die Sozialpsychologie Freuds, insbesondere an die Religionspsychologie an. Geschult an der Kultursociologie (die Kategorie des Lebensschicksals entspricht der der wirtschaftlichen Lage), war ihm nicht entgangen, daß analytische Religionspsychologie Geschichte nur psychologisierend deutet. Was allerdings nach wie vor im Zentrum der Frommschen Erklärungsversuche steht, ist der Ödipuskomplex, während die Triebtheorie zunächst nur marginalen Status hat.

In seinem Aufsatz "Zur Psychologie des Verbrechens und der strafenden Gesellschaft" (1931a) weist Fromm zunächst anhand von statistischem Material nach, wie wenig die Strafjustiz in der Lage ist, die ihr zugeschriebenen Aufgaben der Abschreckung, der Besserung von Straffälligen und der Sicherung vor weiteren Verbrechen zu erfüllen, um sich daran anschließend die Frage zu stellen, worin denn dann die tatsächliche Aufgabe der Strafjustiz bestehe. Fromm antwortet darauf mit einer Psychologie der Strafjustiz. Sie diene in Wirklichkeit der psychologischen Disziplinierung der breiten Massen, sie helfe eine libidinöse Bindung der beherrschten an die herrschende Klasse herzustellen.

"Die Analyse hat gezeigt, wie weitgehend bei allen Menschen, auch bei dem gesunden Erwachsenen, die Möglichkeit vorhanden ist, seelische Einstellungen der Kindheit zu wiederholen und speziell die infantile Einstellung zum Vater auf andere Personen zu übertragen. Für die seelische Einstellung des kleinen Kindes zum Vater ist charakteristisch der Glaube an seine körperliche und geistige Überlegenheit beziehungsweise die Angst vor ihm. Daß diese infantile Einstellung des Kindes zum Vater von der Masse auf die herrschende Klasse und ihre Repräsentanten übertragen wird, ist eines der wichtigsten Erfordernisse für die Aufrechterhaltung der sozialen Stabilität in der Klassengesellschaft." (Fromm 1931a, S. 27)

Die Strafjustiz hat die Aufgabe, diese Übertragung sicherzustellen:

"So wie für das Kind eine der wesentlichen und konstituierenden Qualitäten des Vaters seine Strafpotenz ist, so muß sich auch der Staat als Vertreter der herrschenden Klasse diese Strafpotenz zusprechen und sie demonstrieren, weil darin ein wichtiges Mittel liegt, sich dem Unbewußten der Masse als Vaterfigur aufzuzwingen."

(ebd. S. 27, ähnlich schon ders. 1930b, S. 9 f.)

Nicht der Gehalt solcher Deutungen, also die Errichtung einer mächtigen Vaterimago in der Familie und ihre Übertragung auf die Repräsentanten von Herrschaftsstrukturen, sondern ihr Status erschien zuerst problematisch. Schließt hier Kultur einen für die Individuen verhängnisvollen Bund mit innerer Natur (Problemlage I), oder handelt es sich um eine historisch spezifische Prägung des Unbewußten durch diese bestimmte Gesellschaft (Problemlage II)? Sind also die Befunde der Psychoanalyse, wie sie im therapeutischen Verfahren hervorgebracht werden, in einer Analytischen Sozialpsychologie nach P I hin zu interpretieren als Aussagen über innere Natur? Damit sind sie möglicherweise dann dogmatisiert und >Gesellschaft< wird auf einen naturhaft fixierten Status quo festgeschrieben. Oder sind die Befunde zu interpretieren nach P II hin als Aussagen über die Fortsetzung dieser näher zu bestimmenden >Gesellschaft< ins Unbewußte der Individuen?

Es gibt bei Fromm Bemerkungen darüber, daß er dem >Triebapparat< gewisse biologische Grenzen der Modifizierbarkeit nicht abspricht (z.B. Fromm 1932a, S. 45 f.). Wenn Fromm aber den Ödipuskomplex bemüht - und dies tut er vorrangig -, wenn er also die erklärungsrelevante >Triebstruktur< inhaltlich bestimmt, dann versetzt er sie dem Status nach von P I nach P II, d.h. er verfährt mit der Kategorie nicht anthropologisierend, sondern er reinterpretiert sie sozialwissenschaftlich. Die Triebstruktur ist im Verlauf der "Lebensschicksale" hervorgebrachtes, sozial hergestelltes Unbewußtes der Individuen.

In seinem Aufsatz "Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie" (1932a) argumentiert Fromm erstmals wie folgt: Die Triebstruktur soll von den sozialökonomischen Verhältnissen her verstanden werden. Wie aber kann sie dann zugleich durch die Familie hergestellt sein? - Indem die Familie selbst die sozialökonomischen Verhältnisse repräsentiert und in die Individuen hineinträgt. Die Familie ist daher "die psychologische Agentur der Gesellschaft". Die an Freud

71



orientierte Sozialpsychologie habe das übersehen. Sie erkannte das Individuum als Produkt seiner Familie, nicht aber die Familie als Produkt der Gesellschaft. Fromm fragt sich, woher dieser blinde Fleck stammt, und er fährt fort:

"Die psychoanalytischen Forscher hatten hier nur ein Vorurteil, das sie mit allen andern bürgerlichen - auch den fortschrittlichen - Forschern teilen: die Verabsolutierung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und den mehr oder weniger deutlich bewußten Glauben, daß sie die 'normale' Gesellschaft und ihre und die in ihr vorzufindenden psychischen Tatbestände die für 'die' Gesellschaft überhaupt typischen seien." (ebd. S. 43)

Damit geriet Freuds Selbstverständnis der Psychoanalyse als Naturwissenschaft - statt einer Sozialwissenschaft - unter Verdacht, ideologischen Zwecken dienlich zu sein. Vor allem eine Analytische Sozialpsychologie, die dieses Selbstverständnis nicht korrigiert,

"übertrug die spezifischen Mechanismen, die man beim heutigen Menschen vorgefunden hatte, auf alle möglichen Gesellschaftsformationen und 'erklärte' dann deren psychische Struktur aus der Analogie mit gewissen Erscheinungen vor allem krankhafter Art, die sich typischerweise beim Menschen der eigenen Gesellschaft vorfanden." (ebd. S. 44)

Fromm setzt fort:

"Das markanteste Beispiel dieses Vorgehens ist wohl die Verabsolutierung des 'Ödipuskomplexes' (des aus der Rivalität um die Mutter entspringenden Hasses gegen den Vater) zu einem allgemein-menschlichen Mechanismus, obwohl vergleichende soziologische und völkerpsychologische Untersuchungen mit Wahrscheinlichkeit zeigen, daß diese spezifische Gefühlseinstellung eben nur ganz für die Familie der vaterrechtlichen Gesellschaft typisch ist und keinen so allgemein-menschlichen Charakter trägt. Die Verabsolutierung des Ödipuskomplexes führte Freud dazu, die Entwicklung der gesamten Menschheit auf diesen Mechanismus des Vaterhasses und der daraus resultierenden Reaktionen zu basieren, ohne das dem materiellen Lebensprozeß der untersuchten Gruppe Betrachtung geschenkt wurde." (ebd. S. 44 f.)

Indem Fromm von einer Verabsolutierung des Ödipuskomplexes spricht, rüttelt er am Status der grundlegenden psychoanalytischen Kategorien. Der Ödipuskomplex umfaßt typische Verlaufsformen von Interaktionsmustern, die nicht, wie Freud leichtfertig, unter Anlehnung an die Lamarcksche Theorie, annahm, in prähistorischer Zeit ins Erbgut der Menschheit absanken, die statt dessen

als der tiefenpsychologische Gehalt einer sozial hergestellten Triebstruktur zu interpretieren sind. Bei Freud wies ja nicht allein die Triebtheorie naturale Qualität auf, vielmehr auch die Phasentheorie, die Instanzenlehre und einiges mehr, nicht zuletzt der Ödipuskomplex. In dem Maße aber, in dem die sozial hergestellte Tiefendimension, das Unbewußte der Individuen, in anthropologische Kategorien gefaßt wurde, mußte es zu "biologistischen Werturteilen" (Fromm 1933a, S. 84) kommen. Umgekehrt ließen sich deshalb an den psychoanalytischen Kategorien überall soziale bzw. normative Implikationen nachweisen.

Zugleich stand damit in Frage, was eigentlich psychoanalytische Kategorien auf der Ebene von Problemlage II (>Unbewußtes</>Gesellschaft</>) zu leisten in der Lage sind, wenn sie soziales Geschehen rückläufig interpretieren.

2.1.3 Der patriarchalische Charakter der psychoanalytischen Theorie

Es hatte längst Tradition, im Rahmen materialistischer Theoriebildung auf anthropologische Befunde und Mutterrechtstheorien zurückzugreifen, vorrangig um an ihnen nachzuweisen, daß die Menschen und ihre gesellschaftlichen Beziehungen, die sie eingehen müssen, Produkt der materiellen Verhältnisse sind, unter denen sie zu leben gezwungen sind. Man muß sich nur an Engels Arbeit über den "Ursprung der Familie" und ihre Interpretation der Theorien Morgans erinnern, oder, in Fortsetzung dessen, an Bebel's "Die Frau und der Sozialismus". Mit dem Privateigentum entsteht die patriarchalische Familie, Privateigentum und Patriarchat bedingen einander, so lautete die zentrale These dieser Arbeiten. Daneben war eine gewisse Sympathie für die mütterrechtlich organisierten Gesellschaften nicht zu übersehen, gaben sie doch der Behauptung einer Art "Urkommunismus" wissenschaftlichen Charakter.

In der Diskussion um die Psychoanalyse spielte die Rezeption von Mutterrechtstheorien eine ganz besondere Rolle, da sie den anthropologischen Status ihrer Kategorien in Frage stellte. Aus diesem Grund griff auch Fromm, wie vor ihm schon Reich, der sich vor allem auf Malinowski stützte, die Mutterrechtstheorien auf. Fromm hielt sich an die umfangreichen Werke von Briffault und dann vor allem an Bachofens "Mutterrecht". Sie halfen, das wissenschaftliche Selbstverständnis der Freudschen Psychoanalyse noch grundlegender als bisher zu problematisieren. War es tatsächlich nur in





großräumig historischen Dimensionen folgenreich, wenn anthropologisierende Verfahren angewendet wurden, und war es für eine Psychologie des gegenwärtigen Individuums unerheblich, ob soziales Geschehen in biologische Begrifflichkeiten gefaßt wurde? Noch kurz zuvor hatte Fromm selbst so gedacht. Jetzt sah er zumindest ein durchgängiges Unvermögen der Psychoanalyse und der Psychoanalytiker, zum sozialen Gehalt ihrer Kategorien in eine kritische Distanz zu treten.

Fromm schätzte an Briffaults Werk über "Die Mütter" (Briffault 1952) ganz besonders, daß es in vieler Hinsicht "biologistische Werturteile" aufhebe. Im wesentlichen betrifft dies die patriarchalische Familie und die Elemente ihrer Sexualmoral. Fromm schreibt:

"In der Anerkennung der gesellschaftlichen Bedingtheit aller, auch der scheinbar natürlichsten Gefühle, in dem Versuch, ihre Entwicklung an Hand eines reichen empirischen Materials aus bestimmten gesellschaftlichen Veränderungen zu erklären, scheint uns die Hauptbedeutung dieses ungewöhnlichen Werkes zu liegen." (Fromm 1933a, S. 83)

So z.B. erklärte Briffault die psychologische Verschiedenheit der Geschlechter aus der Verschiedenheit ihrer Lebensfunktionen:

"'Männlich' und 'weiblich' sind für B. entscheidende psychologische Kategorien, die er aber nicht wie die Romantik aus dem 'Wesen' der Geschlechter ableitet, sondern aus der Verschiedenheit der Lebensfunktionen, d.h. der Lebenspraxis beider Geschlechter erklärt. Damit rückt er das Problem der Geschlechterverschiedenheit aus dem Dunkel naturphilosophischer Kategorien in das Licht wissenschaftlicher Forschung." (ebd. S. 80)

Ausgiebiger noch beschäftigt sich Fromm mit Bachofens "Mutterrecht" (Bachofen 1948) in seinem Aufsatz "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie" (1934a). Er stellt sich zunächst die Frage, weshalb Bachofen sowohl in romantisierender Weise rezipiert wird als auch in fortschrittlicher Weise, vorwiegend in der sozialistischen Literatur. Die konservative Seite habe ein Interesse daran, den Unterschied zwischen Mann und Frau als einen universellen darzustellen. Im Gegensatz zu Briffault komme Bachofen diesem ideologischen Interesse entgegen.

"Ein wesentlicher Zug der romantischen Auffassung besteht auch darin, daß der Geschlechterunterschied durchaus nicht als etwas sozial Bedingtes, historisch Gewordenes, sondern als etwas biologisch Gegebenes und Ewiges erscheint." (Fromm 1934a, S. 91)

Fromm stellt fest,

"daß die Theorie von der universellen Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes für die Vertreter einer männlich-hierarchischen Klassenherrschaft sehr anziehend sein muß" (ebd. S. 91).

Er entwickelt darüber hinaus schon hier den Gedanken einer in der Konsequenz repressiven Form von Aufklärung, die zwar von der Gleichheit der Geschlechter spreche, damit aber die Emanzipation der Frau zum bürgerlichen Manne meint. Hier ordnet er Freuds Psychologie der Frau ein. Freud gehöre zu jenen "Personen, für welche die Frau in Wirklichkeit nur ein verstümmelter Mann ist" (ebd. S. 90 Anm. 4).

Was die Sympathie der Sozialisten für Bachofens "Mutterrecht" betrifft, so sei sie darauf zurückzuführen, daß Bachofens Theorie "die Relativität der bürgerlichen Gesellschaftsstruktur" (ebd. S. 96), insbesondere der bürgerlichen bzw. patriarchalischen Familie aufweise. Faktisch stelle sie einen Angriff auf die bürgerliche Sexualmoral dar, die erheblich beteiligt sei an der Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft (vgl. ebd. S. 99 f.). Ganz ähnlich Fromms eigene Stellungnahme:

"Die Kenntnis der Bedingtheit dieser für eine bestimmte Klasse und Gesellschaft typischen Struktur und damit der in einer bestimmten Gesellschaft psychischen Produktivkräfte ist noch weniger weit fortgeschritten als die der ökonomischen und sozialen Struktur. Der Grund liegt zum Teil darin, daß der Forscher selbst durch die für seine gesellschaftliche Situation typische psychische Struktur geprägt ist und daß er nur den Geist begreift, dem er gleicht. Er wird leicht in den Fehler verfallen, seine eigene psychische Struktur wie die seiner Gesellschaft für eine natürliche oder 'menschliche' zu halten und zu übersehen, daß ganz andere Triebstrukturen als Produktivkraft unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen wirksam gewesen sind und noch wirksam werden können." (ebd. S. 101 f.)

Genau diesen Fehler helfe das Studium matrizentrischer Kulturen vermeiden, setzt Fromm fort. Freud gehöre zu denen, die die notwendige kritische Distanz zur eigenen Gesellschaft nicht aufbrächten und deshalb zu ihrer Verabsolutierung neigten (vgl. ebd. S. 102). Mußte dieser Mangel an Distanz also nicht doch auf die Psychologie des gegenwärtigen Individuums durchschlagen?

2.1.4 Die repressive Toleranz der neutralen Haltung

Fromm hat sich nur selten direkt zum therapeutischen Verfahren der Psychoanalyse geäußert. Dies mag mit ein Grund sein, weshalb, was ihn betrifft, die Bedeutung von kritischen Überlegungen zur sogenannten Behandlungstechnik der Psychoanalyse meist unterschätzt wird. Seine Freudkritik stützt sich jedoch wesentlich auch auf solche Überlegungen. Am therapeutischen Verfahren und anhand von Freuds Angaben zum Arrangement der Sitzung machte Fromm zum ersten Mal deutlich, weshalb die wissenschaftlich-methodischen Mißverständnisse über den Status psychoanalytischer Kategorien nachweisbar auch Folgen für die Psychologie der Individuen hatten.

Eine jener seltenen Gelegenheiten, bei denen sich Fromm ausführlich zur Therapie äußert, ist sein Aufsatz über "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie" (1935a). Fromm frag darin nach jenen Momenten, die die Stärke des Widerstandes im Verlauf einer Analyse bedingen. Freud und seine Schüler stünden auf dem Standpunkt, wenn nur einige Anweisungen zum äußeren Ablauf befolgt würden und der Analytiker die vorgeschriebene neutrale Haltung einnehme, dann sei die Stärke des Widerstandes ausschließlich durch infantile Erlebnisse des Analysanden determiniert, alles was sich diesbezüglich in der Analyse ereigne, sei Wiederholung und Übertragung der infantilen Muster (Fromm 1935a, S. 117 f.). Fromm erkennt darin sozusagen eine Psychologisierung der aktuellen Situation und der Realität des Erwachsenen, also von Gesellschaft schlechthin. Sie stellt lediglich die Bühne dar für infantile Spielszenen, und so wird auch das gegenwärtige Verhältnis von Individuum und Gesellschaft psychologisiert.

Dagegen macht Fromm geltend, daß das Verhalten des Analytikers sehr wohl die Stärke des Widerstandes positiv oder negativ beeinflusse.

"Im extremen Fall, wo der Analytiker eine verurteilende, feindliche Stellung den verdrängten Regungen gegenüber einnimmt, kann man wohl kaum überhaupt erwarten, daß der Patient imstande ist, durch den Widerstand zum Verdrängten durchzustoßen. Wenn der Patient, und mag es auch nur dunkel und instinktiv sein, fühlt, daß der Analytiker die gleiche verurteilende Einstellung zur Verletzung gesellschaftlicher Tabus hat wie die anderen Menschen, mit denen er in seiner Kindheit und später zusammengetroffen ist, dann wird in der aktuellen analytischen Situation der ursprüng-

liche Widerstand nicht nur übertragen, sondern neu produziert. Je weniger, umgekehrt, der Analytiker eine verurteilende Haltung hat und je mehr er andererseits das Glück des Patienten in einer unbedingten, durch nichts zu erschütternden Weise bejaht, desto mehr wird sich der mitgebrachte Widerstand abschwächen, und desto rascher kann man zum Verdrängten vorstoßen." (ebd. S. 118)

Entspricht aber nicht die von Freud geforderte neutrale Haltung den von Fromm erhobenen Ansprüchen, denn immerhin darf der Analytiker nach der orthodoxen Technik das vom Analysanden vorgebrachte Material nicht verurteilen? Freud, so Fromm, forderte doch geradezu Toleranz gegenüber dem Patienten? Fromms Antwort ist eindeutig: Mit dem Sieg des Bürgertums sei die liberalistische Toleranzidee verkommen zu einem am Markt orientierten Wertrelativismus. Der bewußten Gleichgültigkeit gegen Werte stehe aber die unbewußt strenge Verurteilung eines jeden gegenüber, der an den fortbestehenden Tabus rühre (vgl. ebd. S. 120 ff.). Fromm fährt fort:

"Auch die Toleranz des Psychoanalytikers hat die zwei Seiten, von denen oben gesprochen wurde: Einerseits wertet er nicht, steht allen Erscheinungen objektiv und neutral gegenüber, andererseits aber teilt er, wie jedes andere Mitglied seiner Klasse, den Respekt vor den fundamentalen gesellschaftlichen Tabus und empfindet diesselbe Abneigung gegen jeden, der sie verletzt. Es wird ihm gewiß besonders leicht, diese Abneigung aus seinem Bewußtsein zu bannen." (ebd. S. 122)

Der Mangel an kritischer Distanz und damit auch an Einsicht in konstitutive sozialpsychologische Zusammenhänge der eigenen Gesellschaft setzt sich darin fort, daß auch der Analytiker an sich selbst nicht durchschaut, wie weit diese Zusammenhänge in sein Unbewußtes vorgedrungen sind, und wo er sie dennoch ausfindig macht, da mißdeutet er sie als ein naturales Substrat in sich selbst, sowie er das eben Eruierte in die anthropologischen Kategorien faßt. Nicht anders dem Analysanden gegenüber: der Analytiker wird den Mangel an soziologischer Einsicht ins Material an den Patienten weitergeben, er wird die fortbestehende "soziale Amnesie" in der Sitzung nicht abstreifen können und wird die dahinter sich verbergende und unerkannte Identifikation mit den gängigen Tabus der Gesellschaft in die Therapie hineinragen. Er wird, mit dieser Befangenheit und Blindheit geschlagen, seine verurteilende Haltung den verpönten Regungen gegenüber, bei aller vordergründig wohlmeinenden Toleranz, am Ende doch seinem Analysanden aufzwingen. Die verurteilende Haltung



verstärkt dann den Widerstand gerade gegenüber jenem Anteil am Verdrängten, an dem weitere Arbeit sozialkritisch relevant würde. Wirklich analysiert wird lediglich die Abweichung vom Normalmaß der Verdrängung, alles weitere schreibt den Status quo psychischer Repression nur um so fester. Spätestens im Gehalt seiner Deutungen verrät der Analytiker, wie er den Tabus erliegt, daß er selbst teilhat am patrizientischen Weltbild und es mit dem Analysanden einübt.

Fromm, um dies zu erhärten, überführt Freud der Prüderie in Fragen der Sexualmoral, die überall durchscheine, selbst noch an seinen kritischsten Schriften. Besonders ins Auge fallend sei Freuds Frauenbild. Wie muß wohl eine Patientin ihre Leiden einschätzen, wenn sie sich einer Kur unterzieht und ihr Selbstbild fortan an der Freudschen Psychoanalyse orientiert? Freud, so Fromm, fixiere die Frau etwa wie folgt in seinen Kategorien:

"Die Frau sei weniger zur Sublimierung fähig, habe kein so starkes Über-Ich wie der Mann, neige zur Perversion und sei intellektuell minderwertig, und dies alles in erster Linie nicht aus gesellschaftlichen Gründen, sondern aus anatomisch-biologischen, dem Mangel des männlichen Geschlechtsorgans, das sie ihr ganzes Leben in den verschiedensten Gestalten als Mann, Kind oder Besatz ersatzweise sich anzueignen versuche." (ebd. S. 127)

Freuds Theorie vom Penisneid macht jeden Ansatz von Frauenemanzipationen mit einem einzigen wuchtigen Biologismus zunichte. Fromm sieht jetzt, wie das Beispiel zeigt, in aller Schärfe, daß das Deutungsverfahren der Psychoanalyse repressiv ist und Erkenntnis von Subjektivität in soziologischen Dimensionen behindert. Auch die Psychologie des gegenwärtigen Individuums ist demnach problematisch, solange sie unverändert in Freudschen Kategorien gedacht wird.

2.1.5 Zwischenbemerkung: Ein Vorbild des Humanen und das materialistische Schwerefeld

Fromms Kritik an der Freudschen Psychoanalyse erweist sich als durchaus fundiert, und sie läßt sich wesentlich in dem Vorwurf zusammenfassen, Freuds Theorie nehme teil an der Repression der Individuen, indem sie soziales Geschehen in biologistischen Werturteilen festschreibe. Eine humanistische Position wäre so nicht zu begründen, weil die geforderte Autonomie der Individuen an den diversen Naturkonstanten schon scheitern würde, die auf

der Ebene von Problemlage I (>innere Natur</>Kultur</>) sich in den Weg stellen. Die Anforderungen an die akzeptable Begründung einer humanistischen Position können nicht zufriedengestellt werden, wenn fundamentale Strukturen einer repressiven Gesellschaft biologisch festliegen.

Mit welchem Recht aber darf überhaupt gesagt werden, diese Gesellschaft sei repressiv? Woher bezieht Fromm die Gewißheit seiner eigenen normativen Position? Und inwieweit ist er in der Lage, sie begründungstrategisch einzubringen? Das sind heikle Fragen, weil Fromms Theorieverständnis vor einem überaus prekären Hintergrund oder, anders ausgedrückt, in einem problematischen Theorieumfeld sich angesiedelt hat. Fromms zuerst so offen vorgebrachtes ethisches Anliegen, noch am Gottesbegriff des jüdischen Gesetzes orientiert, verblaßt vor diesem Hintergrund. Wie mit der These von der spinozistischen Wendung angekündigt, kommt es zur Verleugnung des eigenen Messianismus unter dem Einfluß des Schwerefeldes >Materie<. Zwar existieren weiterhin Vorbilder des Humanen, die sich bei Fromm charakteristischerweise auf den Begriff der Liebe beziehen, sie werden aber begründungsstrategisch nicht verfolgt und nicht im Rahmen ausgesprochen ethischer Argumentationen aufgearbeitet, obschon das Interesse, Grundlagen von Humanität in einer psychischen Dimension aufzufindig zu machen, überall, gleichsam auf Abruf, präsent bleibt und u.a. folgenreich in die Freudrezeption hinein spielt.

Fromm hatte festgestellt, daß es eine enge Verwandtschaft der matriarchalischen Gesellschaften mit den Idealen des Sozialismus gebe (vgl. Fromm 1934a, S. 92) und daß von ihr, schon in der Darstellung durch Morgan und dann Bachofen, das Bild einer allgemeinen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit überbracht worden sei. Insbesondere seien die "Züge milder Humanität", die sie auszeichneten, ihr friedfertiger, egalitärer und sinnlicher Charakter auf der psychischen Grundlage einer sich voll entfaltenden Mutterliebe entstanden (vgl. ebd. S. 97 ff.). Diese Mutterliebe wird von Fromm selbst zum psychischen Vorbild des Humanen erhoben, wenn er z.B. hingehört und die Wirkung des Sozialismus auf die Arbeiterklasse damit erklärt, daß die "seelische Basis" dieses Programms der "matrizentrische Komplex" sei, dessen neuer Träger die Arbeiterklasse ist (vgl. ebd. S. 107 f.)

Vielleicht nicht die Mutterliebe (vgl. die Bemerkung über die "primitive Mutter" bei Briffault, Fromm 1933a, S. 83), aber doch die reife Liebe von vergleichbarer Qualität, die sich um die Selbstentfaltung auch



des jeweils anderen bemüht, ja vollends human erst dann ist, wenn sie die Selbstentfaltung aller Menschen anstrebt und fördert, diese Liebe soll dem Analysanden entgegengebracht werden. Fromm fordert vom Analytiker eine durch nichts zu erschütternde "Bejahung des Glücksanspruchs des Patienten" (Fromm 1935a, S. 137, vgl. auch S. 129), und er bekennt offen Sympathie für oppositionelle Analytiker wie Groddeck oder Ferenczi, die verlangt hatten, dem Patienten müsse ein gewisses Maß an Liebe entgegengebracht werden, wenn er gesund werden soll (vgl. ebd. S. 130 ff.). Diese Forderung hatte, was Ferenczi betrifft, den schärfsten Protest Freuds zur Folge, denn ihr nachzugeben war gleichbedeutend damit, die neutrale Haltung aufzugeben und die sogenannte Abstinenzregel zu durchbrechen, die doch gerade deshalb aufgestellt wurde, weil auf das infantile Liebesverlangen des Patienten nicht mit einer Gegenübertragung reagiert werden sollte, die seine Abhängigkeit nur fortsetzen würde (1).

Eine Kontinuität des ethischen Anliegens besteht bei Fromm freilich nicht allein deshalb, weil sich zeigen läßt, daß das Motiv der Selbstbefreiung durch Liebe, wenn auch zeitweise marginal nur, aber doch durchgängig vorhanden ist. Kontinuität besteht vor allem auch deshalb, weil, einem allerdings nicht explizierten Vorverständnis zufolge, die theoretischen Konzeptionen auch der Analytischen Sozialpsychologie deutlich im Interesse an einer Befreiung der Subjekte vorangetrieben werden. Allein die Auseinandersetzung mit der Freudschen Psychoanalyse bezeugt das zur Genüge. Dieses Vorverständnis, wonach das Anliegen die Befreiung der Subjekte ist, geht aber in der Theorie, d.i. hier zunächst die Analytische Sozialpsychologie, nicht wirklich auf. Dafür ist ein materialistisches Theorieverständnis verantwortlich zu machen, mit dem Fromm sich nicht kritisch auseinandersetzt und das er demzufolge indirekt akzeptiert. Es bleibt deshalb, wie Dahmer einmal formulierte, bei einer bloß äußerlichen Kombination von Psychoanalyse und Marxismus.

Exemplarisch zeigt sich das am Motiv der Selbstbefreiung durch Liebe: Fromm vermeidet es zu dieser Zeit ganz im Gegensatz zu seinen späteren Entwürfen, man denke nur an die "Kunst des Liebens" (1956a) -, dieses

- (1) Fromm entkräftet allerdings entscheidende Argumente nicht, die Freud zur Begründung der Abstinenzregel vorbrachte. Sie sollte z.B. verhindern, ein infantiles Muster, in diesem Falle infantile Liebeserwartungen, zu bestärken. Vgl. Freud 1915, S. 224 ff.

Motiv als eine Theorie über "wahre Bedürfnisse" zu entfalten und durch die Problemlagen I - III hindurch zu behaupten. So kommt der Begriff der Liebe in der ausgeprägten begrifflichen Struktur seiner Analytischen Sozialpsychologie nicht unter: Analytische Sozialpsychologie ist, wenn man so will, deshalb eine Theorie, die ausschließlich "falsche Bedürfnisse" systematisch erfaßt und theoretisch einholt. Warum aber wird das Motiv der Selbstbefreiung durch Liebe nicht eingebracht?

Fromm mag zwar nicht unmittelbar unter dem Einfluß z.B. von Horkheimer gestanden haben, so daß ihm von daher das gängige Marxismus- und Materialismusverständnis mehr oder weniger aufgedrängt worden wäre. Er stand aber gewiß unter dem Einfluß seines spezifischen Theorieumfeldes, in dem sich ein letztlich doch orthodoxes Verständnis materialistischer Theoriebildung am Leben halten konnte, einfach deshalb schon, weil es nie systematisch aufgearbeitet wurde. Das gilt zweifellos auch für die frühe Kritische Theorie. Fromm, unter diesem Einfluß, akzeptierte auf seine Weise den problematischen Gehalt des allgemein verbreiteten Materialismusverständnisses: auch er betrachtete theoretische Neuansätze, wie etwa die Analytische Sozialpsychologie, als einen Zusatz oder eine notwendige Ergänzung dessen, was der historische Materialismus bisher an gültigen wissenschaftlichen Erkenntnissen geliefert hatte. Der wissenschaftliche Sozialismus selbst und seine Arbeitsergebnisse standen daher gar nicht zur Debatte. Eine der - von einer Minderheit für notwendig erachteten - Ergänzungen war die Psychoanalyse: sie springt dort ein, wo der wissenschaftliche Sozialismus nicht hinreicht. So war die Psychoanalyse, von Fromm ebenso wie von Horkheimer, weitgehend als eine "Hilfswissenschaft" des historischen Materialismus eingeschätzt worden.

Dieser Einschätzung entsprechend lautete die große Arbeitsfrage des Freudo-Marxismus: Warum entwickelt das Proletariat kein Klassenbewußtsein? Warum begehren die Beherrschten nicht auf gegen die Herrschenden? Die Verbürgerlichung des Proletariats mußte vom Standpunkt des historischen Materialismus wie ein Rätsel erscheinen, wo er doch die gesetzmäßige Notwendigkeit des Sozialismus bewiesen hatte. Es galt daher, ergänzend eine psychologische Theorie der "falschen Bedürfnisse" zu schaffen. Was unangetastet blieb, das war die mit dem defizitären Erklärungsmodell bloß vorgespielte Theorie der "wahren Bedürfnisse" in Gestalt der impliziten Annahme, es würden Handlungen in Richtung auf das Handlungsziel durch Handlungsimperative erzwungen, die von



den materiellen Verhältnissen ausstrahlen (0.1). Allenfalls sah man jetzt, daß psychologische Mechanismen diesen Kausalismus torpedieren können. Es fiel aber, so nahe man dieser Einsicht doch gekommen war, nicht auf, daß der Anspruch des wissenschaftlichen Sozialismus, eine Subjekttheorie zu sein, auch in bezug auf die Theorie der "wahren Bedürfnisse" hinfällig war.

Fromm, unter dem Einfluß des historischen Materialismus, verzichtete darauf, sein Motiv der Selbstbefreiung durch Liebe als eine psychologische Theorie der "wahren Bedürfnisse" einzubringen, weil dies zum offenen Bruch mit den Topoi des orthodoxen Marxismus hätte führen müssen. Dem gleichen Schicksal unterlag das ethische Anliegen Fromms insgesamt: eine humanistische Position durfte nicht als jenes Moment, das sie ist, offengelegt und verfolgt werden, nämlich als ein normatives. Auch sie wurde ja dem Anspruch nach im defizitären Erklärungsmodell aufgelöst, so daß, wer noch einmal anfang, über die Begründung von Ethik im Rahmen des Marxismus nachzudenken, wie etwa die Neukantianer, sich sofort schwersten Idealismusvorwürfen ausgesetzt sah. Diesem Topos vom Idealismus aller Ethik erwies Fromm ebenfalls Referenz, wenn er, im vollen Gegensatz zu den insgeheim selbst gehegten Intentionen, feststellte:

"Für den illusionslosen Analytiker verliert die Moral ihren fetischistischen Charakter, sie ist weder im Hinblick auf das Jenseits noch mit Bezug auf irdische Klugheit noch auf biologische Notwendigkeiten einer absoluten Begründung fähig. Sie ist vielmehr als eine Lebensäußerung bestimmter Menschen 'aus den Bedingungen ihres Entstehens und Vergehens zu begreifen' [Horkheimer - d.V.]."
(Fromm 1935a, S. 137.) (1)

Daß Fromm die quasi subjekttheoretischen Annahmen des defizitären Erklärungsmodells noch nicht sieht und er demzufolge die Sentenzen der marxistischen Orthodoxie nicht durchdringt, bringt ihn in noch ganz andere Verlegenheiten: sein Versuch, eine Synthese von Psychoanalyse und Marxismus herzustellen, muß der auf diese Weise indirekt bestätigten Orthodoxie Tribut zollen. Ausgerechnet Freuds Triebtheorie darf lange Zeit nicht fallen, weil sie die Psychoanalyse als eine materialistische Wissenschaft ausweist.

(1) Vgl. auch das Horkheimer-Zitat im Kontext bei Horkheimer 1933, S. 180 ff., dort aber auch dessen Ausführungen über den Begriff der Liebe, die denen Fromms interessanterweise sehr ähnlich sind.

2.1.6 Eine Triebstruktur vereinzelter und egoistisch agierender Individuen

Der Freudo-Marxismus zehrte - strategisch an entscheidender Stelle - von dem Diktum, die Psychoanalyse sei eine materialistische Wissenschaft, weil sie über einen naturalistischen (= materialistischen) Triebbegriff verfüge. Auf diese Weise wurde vor einem zweifellos orthodoxen Verständnis von Materialismus gerechtfertigt, weshalb gerade die Psychoanalyse zur Synthese mit dem Marxismus geeignet sei. Fromm teilte dieses Diktum und hielt deshalb über einen verhältnismäßig langen Zeitraum am Freudschen Triebbegriff und mit Abschwächung auch an der Phasentheorie fest. Dies geschah gewissermaßen gegen den Trend seiner bislang ausformulierten Freudkritik, der ihn von solchen biologistischen Kategorien wegfürte.

Einschränkend muß allerdings hinzugefügt werden, daß diese vorübergehende Verstärkung biologistischer Begriffsbildung infolge des weithin orthodoxen Materialismusverständnisses mehr nur im schlechten Sinn programmatischer Art war, also in sachhaltigen Texten, z.B. der zur gleichen Zeit ausgearbeiteten Theorie vom autoritären Charakter, wenig folgenreich in Erscheinung trat. Hierzu trug bei, daß Fromm in sachhaltigen Texten die genetische Erklärungsweise bevorzugte und auf Eltern-Kind-Interaktionen, ödipale Konfliktmuster u.ä. zurückgriff, ohne sie metapsychologisch zu unterlegen. Was so programmatisch forciert wurde, blieb daher nicht von Dauer. Immerhin handelte es sich aber bei diesen Entwürfen um jenes Theorieprojekt, das noch heute unter der Bezeichnung Freudo-Marxismus diskutiert und verhältnismäßig hoch eingeschätzt wird. Es muß deshalb ganz besonders betont werden, daß dieses Theorieprojekt, genau aufgrund des orthodoxen Materialismusverständnisses, das Schwerefeld >Materie< noch einmal in die Subjekte hineinragt und in seiner dann gedoppelten Fassung, nach Unbewußtem und Gesellschaft hin, zur rückläufigen Auflösung von Problemlage II führen muß und mitten ins anthropologische Dilemma von Problemlage I (>innere Natur</>Kultur</>) mündet. (Weiter über Freudo-Marxismus s. 4.1 und 4.2) Fromm hatte, dem freudo-marxistischen Diktum folgend, zunächst einmal seine triebtheoretische Position in strategischer Absicht verstärkt und unumwunden erklärt:

"Die Psychoanalyse ist eine naturwissenschaftliche, materialistische Psychologie. Sie hat als Motor menschlichen Verhaltens Triebregungen und Bedürfnisse nachgewiesen, die von den physiologisch verankerten, selbst nicht unmittelbar beobachtbaren

'Trieben' gespeist werden. Sie hat aufgezeigt, daß die bewußte Seelentätigkeit nur einen relativ kleinen Sektor des Seelenlebens ausmacht, daß viele entscheidende Antriebe seelischen Verhaltens dem Menschen nicht bewußt sind. Sie hat insbesondere private und kollektive Ideologien als Ausdruck bestimmter, trieblich verankerter Wünsche und Bedürfnisse entlarvt und auch in den 'moralischen' und ideellen Motiven verhüllte und rationalisierte Äußerungen von Trieben entdeckt." (Fromm 1932a, S. 37)

Solchen Formulierungen ist gut anzusehen, wie die Triebtheorie Freuds eingesetzt wird, um die Synthese mit dem Marxismus zu rechtfertigen. Fromm erkennt deshalb den Triebdualismus Freuds in seiner ersten Fassung, die Selbsterhaltungs- und die Sexualtriebe, noch ausdrücklich an (vgl. S. 37 ff.), und er formuliert, mit den genannten Einschränkungen, bis einschließlich seines Aufsatzes "Zum Gefühl der Ohnmacht" (1937a) in triebtheoretischen Begriffen wie "Triebapparat", "Triebstruktur" usw. Wie kommt es, daß Fromm, der von ihm selbst vertretenen freudo-marxistischen Apologie des Triebbegriffes zum Trotz, am Ende doch auch die Triebtheorie und ihre Terminologie aufgibt?

Fromm äußerte zuallererst Bedenken gegen die Phasentheorie Freuds. Schon früh deutet er an, daß die weitere Kritik der Freudschen Psychoanalyse sich gegen ihren "mechanistisch-physiologischen Standpunkt" und die zentrale Rolle der erogenen Zonen in der Charakterologie zu richten habe. Können sich Objektbeziehungen vielleicht doch weit mehr unabhängig vom Schicksal der erogenen Zonen und der Organlust entfalten, als Freud dies annahm? (vgl. Fromm 1932b, S. 61 f., ders. 1934a, S. 104 Anm. 12 und ders. 1936a, S. 163) Ist Liebe vielleicht doch mehr oder etwas anderes als Sexualität, als die Stimulation der Genitalzone? (vgl. Fromm 1932b, S. 68, ders. 1933a, S. 80 und ders. 1935a, S. 129) Es bleibt jedoch immer wieder bei entsprechenden Andeutungen, bis Fromm schließlich in seiner ersten großen Arbeit nach dem Austritt aus dem Institut für Sozialforschung erklärt:

"Freuds Beobachtungen sind von großer Bedeutung, nur hat er sie falsch interpretiert. Was er richtig gesehen hat, war die leidenschaftliche und irrationale Eigenart dieser 'oralen' und 'analen' Charakterzüge. Er hat erkannt, daß solche Wünsche alle Bereiche der Persönlichkeit durchdringen, das sexuelle, emotionale und intellektuelle Leben eines Menschen, und daß sie auf all seine Bestätigungen [Betätigungen? - d.V.] abfärben. Aber er hat die

Kausalbeziehung zwischen den erogenen Zonen und den Charakterzügen genau umgekehrt verstanden, als sie in Wirklichkeit ist." (Fromm 1941a, S. 387)

Was zuletzt steht hinter dieser Überlegung? Warum wird die Kausalbeziehung von erogenen Zonen und Charakterzügen umgekehrt? Zunächst einmal muß gesehen werden, daß diese Umkehrung von enormer Bedeutung ist. Sie rüttelt am Fundament der Freudschen Phasentheorie: Charakterzüge, wie sie die Psychoanalytiker noch heute in den üblichen Charakterbildern darstellen, können, gesetzt die Umkehrung findet statt, nicht länger auf eine Disposition durch Libidofixierung zurückgeführt werden. Das heißt in der Konsequenz, daß völlig neue Wege der Charakteranalyse eingeschlagen werden müssen und ihr triebtheoretischer Unterbau ersetzt werden muß durch eine neue Theorie der menschlichen Antriebsstruktur. Was dann vermieden werden kann, ist die in der streng Freudschen Charakterologie unumgängliche Reduktion des komplexen Charakterbildes auf den einen Mechanismus von Fixierung und Regression, der bei Freud die Reduktion des Psychologischen aufs letztlich immer Physiologische beinhaltet. Fromm will, formelhaft gesprochen, gegen Freud, der nur Körper und Geist gelten läßt, die dritte Dimension des Gefühls behaupten.

Es sind aber nicht allein methodische Erwägungen, auf die Fromms Umkehrung der Beziehung von erogenen Zonen und Charakterzügen zurückgeführt werden können. Kaum sichtbar, um so mehr aber untergründig, wenn auch aus genannten Gründen nur verhalten wirksam, ist das ethische Anliegen. Vor allen anderen ist es wiederum der Begriff der Liebe, dessen Reduktion auf eine Abfuhr von Spannung an der Genitalzone Fromm nicht hinnehmen mag (vgl. ebd. S. 389 f.). Sie hinzunehmen, wäre gleichbedeutend damit, das Motiv der Selbstbefreiung durch Lieb aufzugeben. Warum aber sollte Befreiung nicht im Physiologischen verankert werden, so wie etwa Reich es mit seiner Orgasmuslehre vorexerzierte? Zur Beantwortung dieser Frage muß man Fromms schließlich ausgereifte Kritik am Freudschen Triebbegriff zur Rate ziehen, wie er sie ebenfalls erstmals in "Die Furcht vor der Freiheit" (1941a) formulierte. Dort heißt es u.a.:

"Freud übernahm die traditionelle Überzeugung von der grundsätzlichen Dichotomie zwischen Mensch und Gesellschaft und die Lehre, daß der Mensch von Natur aus böse sei. Für ihn ist der Mensch grundsätzlich antisozial." (ebd. S. 223)

Wie Fromm schon an anderer Stelle bemerkte, läßt Freud den Menschen nur die Wahl zwischen Sexualbefriedigung



oder Kultur (vgl. Fromm 1935a, S. 126). Wenn der Mensch von Natur aus nicht bloß dieser Gesellschaft, sondern jeder Art Kultur feindlich gegenübersteht, dann ist Triebunterdrückung unvermeidlich. Damit spricht Fromm aus, daß eine humanistische Position nicht zu begründen ist, wenn auf Problemlage I von Subjekttheorien mit der weiter nicht interpretierten Triebtheorie Freuds geantwortet wird. Sie läßt sich allerdings kritisch interpretieren als rückläufige Auflösung von Problemlage II:

"Freud betrachtete den einzelnen stets in seinen Beziehungen zu anderen. Diese Beziehungen sind jedoch nach Freuds Ansicht annähernd gleichbedeutend mit den wirtschaftlichen Beziehungen, welche für den Mensch in der kapitalistischen Gesellschaft charakteristisch sind. Ein jeder arbeitet für sich selbst, individualistisch auf sein eigenes Risiko und nicht in erster Linie in Zusammenarbeit mit anderen. Aber er ist auch kein Robinson Crusoe; er ist auf die anderen angewiesen als Kunden, als Arbeitnehmer oder Arbeitgeber. Er muß kaufen und verkaufen, geben und nehmen. Der Markt reguliert diese Beziehungen, ob es sich nun um den Gebrauchsgütermarkt oder um den Arbeitsmarkt handelt. Daher ist der einzelne in erster Linie allein und selbstgenügsam. Knüpft er mit anderen wirtschaftliche Beziehungen an, so geschieht das nur zu dem einen Zweck: zu verkaufen und zu kaufen. Freuds Auffassung von den menschlichen Beziehungen entspricht im wesentlichen dieser Auffassung: Der einzelne ist mit biologischen Trieben ausgestattet, die unbedingt befriedigt werden müssen. Um sie zu befriedigen, tritt er mit anderen 'Objekten' in Beziehung. So sind ihm die anderen Menschen stets Mittel zum Zweck, zum Zweck der Befriedigung von Strebungen, die im Individuum bereits vorhanden sind, bevor es mit anderen in Kontakt kommt. Der Bereich menschlicher Beziehungen im Sinne Freuds gleicht dem Markt: Es handelt sich dabei um einen Austausch von Befriedigungen biologisch bedingter Bedürfnisse, wobei die Beziehung zu anderen Personen stets ein Mittel zum Zweck und niemals Selbstzweck ist." (Fromm 1941a, S. 224)

Der zeitliche Zusammenhang verrät den inneren: 1938 hatte Fromm sich vom Institut für Sozialforschung getrennt, gleichzeitig sieht er sich nicht länger veranlaßt, Zugeständnisse an die materialistische Hintergrundsphilosophie zu machen. Er gibt das freudo-marxistische Diktum vom materialistischen Triebbegriff auf. Zugleich kann das wesentliche Denkmuster der Freudkritik, an anderen Themen bereits geschult, auch auf die-

sen letzten Kern der Freudschen Psychoanalyse übergreifen: Innere Natur, so wie Freud sie definiert, ist in Wirklichkeit ein Komplex sozialer und normativer Implikationen. In Ermangelung soziologischer Einsicht in das vor ihm ausgebreitete klinische Material mißversteht Freud, was sozial hergestellt ist, als naturale Grundlage und Trieb: das egoistisch und vereinzelt agierende Individuum.

Fromm bemerkt gelegentlich, er verlasse den Boden der Freudschen Triebtheorie auch deshalb, weil eine Charakterologie, die von den Objektbeziehungen ausgehe, der Sozialpsychologie nützlicher sei, und weil eine grundsätzlich interpersonale Denkweise, so wie er sie bei Sullivan kennengelernt hatte, die soziale Prägung des Unbewußten weitaus direkter zu erfassen in der Lage sei (z.B. ebd. S. 386 f.). Darüber hinaus aber hat ihn wohl das ethische Anliegen bewogen, auf die Freudsche Triebtheorie zu verzichten. In seiner Argumentation gegen Freuds Triebbegriff bringt Fromm unmittelbar Kriterien ins Spiel, wie ich sie einleitend in die Definition einer humanistischen Position aufgenommen habe: wie soll je ein Mensch den anderen als Selbstzweck achten und anerkennen, wenn die Triebnatur selbst nicht anders kann? Jeder Zugewinn an humaner Lebenspraxis und jeder humane Charakterzug könnte dann - wenn nämlich auf Problemlage I mit der weiter nicht interpretierten Triebtheorie Freuds geantwortet wird - nur über Triebunterdrückung zustandekommen, und eine humanistische Position verlöre subjekttheoretisch schon auf P I erheblich an Boden. Im Interesse an der akzeptablen Begründung einer humanistischen Position muß außerdem plausibel dargelegt werden können, daß die Selbstentfaltung des Menschen denkbar ist. Selbstentfaltung aber bliebe unter der obigen Annahme weit zurück hinter dem idealen Bild eines "neuen Menschen", denn es könnte ja nur ein in sich stets zerrissener, schon in der Antriebsstruktur verstümmelter Mensch sein, der so entstehen würde.

Dennoch bedarf es, wie mir scheint, einer weiteren Überprüfung der Gewichtigkeit von Einwänden und Argumentationen, wie Fromm sie gegen die biologistischen Kategorien der Freudschen Psychoanalyse vorbringt. Ist es denn nach den Regeln wissenschaftlicher Redlichkeit überhaupt zulässig, so ohne weiteres für die humanere Position eine Art Durchsetzungsprimat zu beanspruchen? Ja ist es vielleicht sogar gerade im Interesse daran, die akzeptable Begründung einer humanistischen Position - unter besonderer Berücksichtigung ihrer subjekttheoretischen Reflexion - vorzulegen, gemessen also an diesem selbstgesetzten Anspruch, dringend notwendig, sie



selbst zur Disposition zu stellen und damit der Argumentation zugänglich zu machen?

2.2 Über bloß strategische oder aber tragfähige Einwände gegen die Freudsche Psychoanalyse

2.2.1 Der ideologiekritische Einwand

Kritische Theorie verfügt über ein Verfahren, das vor der Hand den Ideologiegehalt einer gegnerischen Position herausarbeitet und sie aufgrund dieser Überführung anschließend verwirft. Indessen aber werden nicht allein einzelne Theoreme kritisch aufbewahrt und weitergeführt, es werden auch stillschweigend normative Setzungen dem Gegner abgerungen und ebenso stillschweigend dann für sich selbst in Anspruch genommen. Mit Hilfe dieses ideologiekritischen Verfahrens, das sich in der marxistischen Theorettradition bis zur Feuerbachschen Religionskritik zurückverfolgen läßt, wird die Explikation des eigenen normativen Fundamentes umgangen.

Nun verfolgt auch Fromm in seiner Analytischen Sozialpsychologie ein dezidiert ideologiekritisches Verfahren. Er treibt es, das ist sein Verdienst, ins Psychologische voran und weiter. U.a. resultiert Fromms Freudkritik aus der sukzessiven Anwendung seines ideologiekritischen Ansatzes auf die fundamentalen Theoreme der Psychoanalyse, selbstredend dann den Charakter Freuds mit einbeziehend. Fromms Kritik an Freud beinhaltet daher ebenso ein problematisches Verhältnis zu den selbst befürworteten Normen wie das ideologiekritische Verfahren im allgemeinen. Die ideologiekritischen Argumente weisen die gesellschaftliche Bedingtheit bestimmter Inhalte der psychoanalytischen Theorie nach, indem sie die Übereinstimmung fundamentaler Theoreme letztlich mit Normen der bürgerlichen Gesellschaft aufzeigen. Eine solche Diffamierung durch Kongruenz, wie ich es nennen möchte, hat ihrerseits stets den appellativen Zug, der bei dem, der überzeugt werden soll, grundsätzliche Vorbehalte gegen "bürgerliche Gesellschaft" voraussetzt. Vielfach gehen solche Argumentationen daher am erklärten Leistungsanspruch von Kategorien vorbei, wenn lediglich nachgewiesen wird, daß sie dem status quo der gegebenen Verhältnisse dienen. Freud selbst hielt einmal den Kritikern der Todestriebhypothese entgegen, sie gingen nach dem Muster vor, daß nicht sein kann, was nicht sein darf (vgl. Freud 1933, S. 536 f.). Ihm ist darin voll und

ganz recht zu geben: die Triebtheorie kann nicht schon deshalb falsch sein, weil sie auf der Ebene von P I die Begründung einer humanistischen Position erschwert.

Ich spreche von Diffamierung durch Kongruenz, weil ideologiekritische Argumentationen strenggenommen nur das Motiv verdächtigen, welches zu "biologistischen Werturteilen" führt, nicht aber diese selbst widerlegen helfen. Hierzu bedarf es der Argumentation auf den drei noch folgenden Ebenen.

In der Folge will ich Argumente, die sich indirekt einer humanistischen Position vergewissern und letztlich nur das Motiv des Gegners verdächtigen, indem sie von seinen Theoremen behaupten, sie seien gewissen - stillschweigend abzulehnenden - Normen dienlich, oder die eigenen Theoreme mit dem Hinweis absichern, sie seien gewissen - stillschweigend zu befürworteten - Normen dienlich, strategische nennen. Folgende Argumente, die sich urteilend auf die Freudsche Trieblehre beziehen, sind zumindest Bestandteil strategischer Vorhaben.

An der Freudschen Trieblehre festhalten,

- a. weil nur so Repression in der Tiefendimension von Individuen ausfindig gemacht werden kann,
- b. weil nur so ein Modell widerständiger Restsubjektivität begründet werden kann,
- c. weil nur so Psychoanalyse als materialistisch apostrophiert werden kann.

Die Freudsche Trieblehre verwerfen,

- a. weil sie Repression in Gestalt biologischer Kategorien festschreibt,
- b. weil ein Modell widerständiger Restsubjektivität auch als historisch hergestellt denkbar ist.

Fromms Argumentation gegen den Freudschen Triebbegriff (2.1.6) ist vorwiegend strategisch. Er verwirft die Trieblehre Freuds, weil sie (a.) Repression in Gestalt biologischer Kategorien festschreibt. Welche tragfähigen Argumentationen hat Fromm darüber hinaus gegen die Freudsche Trieblehre vorzubringen?

2.2.2 Der historisch-methodische Einwand

Eine erste Ebene tragfähiger Einwände, die sich an den dargestellten Stationen der frühen Freudkritik Fromms ausfindig machen und hervorheben läßt, ist die historisch-methodische, auf der vor allem die Argumente gegen die Psychologisierung des realhistorischen Prozesses fallen (2.1.1). Anfänglich noch im Interesse an einer soziologisch fundierten Theorie des Wandels religiöser Ideen, dann mehr und mehr im Interesse an einer





sozialpsychologischen Theorie der Ideologien und ihrer sich verändernden Funktion im gesellschaftlichen Ganzen, erscheint es im wachsenden Maße problematisch, ob Erklärungen hierfür haltbar sind, die weiterhin ungeprüft aus einem von der Psychoanalyse Freuds eingerichteten Deutungsfundus mit überhistorischem Status geschöpft werden können. Wie aus dem einen, immer gleich strukturierten psychischen Reservoir, das den Individuen zur Verfügung steht, in historisch verschiedenen situativen Kontexten auch historisch verschiedene Inhalte und psychische Funktionen von Ideologien hervorgehen können, das ließ sich nur noch erklären, indem zusätzlich der historische Prozeß selbst in Analogie zur zwangsneurotischen Symptombildung oder ähnlich naturhaft bzw. quasi naturhaft konzipierten intrapsychischen Mechanismen beschrieben wurde. Mit dieser Psychologisierung wurde die interne Dynamik von Geschichte völlig verfehlt. Es mußte infolgedessen zu einer Reihe unhaltbarer Konstruktionen und Annahmen kommen, die an den einzelnen Erklärungsansätzen aufzuzeigen waren, so z.B. die Behandlung der Sozialgeschichte als einer Individualgeschichte, das Absinken historischer Erfahrung in die Konstitution der Individuen oder gar der Versuch der Rekonstruktion realgeschichtlicher Details nach dem Vorbild intrapsychischer Mechanismen.

Auf dieser Argumentationsebene kann dann konstruktiv plausibel gemacht werden, weshalb zusätzlicher Erklärungsbedarf entsteht und es außerdem einer Neuformulierung des Problems bedarf, dem sich Sozialpsychologie zu stellen hat. Läßt man nämlich die erwähnte Psychologisierung nicht zu, dann muß auf andere Weise erklärt werden, weshalb unter historisch verschiedenen Bedingungen auch historisch verschiedene Strukturierungen der Tiefendimension von Individuen auftreten. Eine der wesentlichsten neuen Fragen war dann: Wie geht die Strukturierung einer historisch spezifischen Tiefendimension von Individuen durch den historisch spezifischen situativen Kontext vor sich? Mit dieser Argumentation wird die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft von Problemlage I (>innere Natur</>Kultur</>) nach Problemlage II (>Unbewußtes</>Gesellschaft</>) verschoben.

Das alles sind nun zwar gute Gründe, um die Art der Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf die Erklärung historischer Prozesse zu verwerfen, sie reichen aber nicht hin, um den Wahrheitsgehalt der Erkenntnisse selbst und die Leistungsfähigkeit der psychoanalytischen Kategorien bezüglich der Hervorbringung solcher Erkenntnisse auf dem ihr eigenen Terrain, der Individualgeschichte, anzuzweifeln.

90

2.2.3 Der anthropologische Einwand

Die Beweiskraft dieses Einwandes wird m.E. in der Literatur erheblich überschätzt, und auch ihre Bedeutung (eine Folge davon?) in den frühen Schriften Fromms wird meist über die Maßen hervorgehoben. Zweifellos entfaltet sich in Anschluß an die Rezeption anthropologischer Befunde eine erhebliche innovative Kraft, und zweifellos wird Fromms Auseinandersetzung mit der Theorie des Ödipuskomplexes (2.1.2) oder dem patriarchalischen Charakter der Psychoanalyse (2.1.3) gewissermaßen getragen auf einer Woge von Inspiration durch Briffault und Bachofen – ähnliches mag für andere oppositionelle Analytiker oder Analytikerinnen, wie z.B. Horney, gelten. Tatsächlich jedoch legt Fromm mit "Anatomie der menschlichen Destruktivität" (1973a) erst verhältnismäßig spät eine Arbeit vor, die gegen Freuds Trieblehre, insbesondere die Todestriebhypothese, grundlegend auf dieser Ebene zu argumentieren versucht.

Die innovative Kraft dieses Rezeptionsschubes schlägt aber nur in einer, wenn auch einer grundlegenden Hinsicht auf die Tragfähigkeit der gegen die Freud'sche Psychoanalyse vorgebrachten Argumente durch: sie rüttelt an der Kehrseite des Freud'schen Psychologismus, dem biologistischen Status der psychoanalytischen Kategorien. Indem nach anthropologischen Befunden gefragt wird, werden immerhin wesentliche Aussagen Freuds ernstgenommen als Hypothesen über physiologische Grundlagen des psychischen Geschehens, die eine nachträgliche naturwissenschaftliche Fundierung beanspruchen, um die sich aber desungeachtet die psychoanalytische Orthodoxie bis heute nicht wirklich bemüht hat. Sie fährt statt dessen unbekümmert fort, sich über den spekulativen Charakter der Metapsychologie hinwegzusetzen. Was Freud vorgelegen hatte, war klinisches Material, hervorgebracht durch die freie Assoziation seiner Analysanden. Er schloß (im günstigeren Fall!) von ihm ausgehend indirekt auf naturhafte oder quasi naturhafte Grundlagen des psychischen Geschehens: Hypothesen und Konstruktionen zur Instanzenlehre, Phasentheorie, Libidohaushalt, Triebapparat und dgl. Es entsteht indes der Eindruck, als diene der psychoanalytischen Orthodoxie diese Option Freuds auf naturwissenschaftliche Bestätigung in vieler Hinsicht nur noch als Vorwand für die umso dogmatischere Verwaltung psychoanalytischer Erkenntnis.

Wenn nun Kulturvergleiche zu dem Ergebnis führen, daß die Hypothesen und Konstruktionen zumindest unter anderen kulturellen Bedingungen als den unseren nicht mehr zutreffend sind, dann ist auch ihre naturwissenschaftliche Absicherung hinfällig (unter der weiteren

91

Voraussetzung, daß auch Lamarcks These von der Erbllichkeit sozialer Erfahrung ein Irrtum ist). Es bleibt aber auch dann noch offen, ob unter Rücknahme des naturwissenschaftlichen Selbstverständnisses mit all seinen Konsequenzen - Verzicht vor allem auf die anthropologischen und historischen Exkurse - nicht doch die Kategorien der Psychoanalyse für die Individualgeschichte des bürgerlichen Individuums, sozialwissenschaftlich reinterpretiert, ihren Erklärungswert beibehalten und weiterhin die adäquate Deutung des klinischen Materials repräsentieren. Mit der Verlagerung ihres Status von P I nach P II allein kann eine weitreichende Kritik jedenfalls nicht gelingen: daß Freuds Spekulationen psychologische Erkenntnis bis in den therapeutischen Lernprozeß hinein behindern und es auch für die Individualgeschichte des bürgerlichen Individuums ganz anderer Kategorien bedarf.

2.2.4 Der klinische Einwand

Einwände, die auf der klinischen Ebene gegen Freuds Psychoanalyse und den Biologismus wesentlicher Kategorien erhoben werden, halte ich für die stärksten, denn nur sie gehen so weit, nicht nur den biologistischen Status der Kategorien in Zweifel zu ziehen. Es wäre in diesem letzteren Falle ausreichend, den Status der Kategorien neu zu definieren (von P I nach P II hin) und sie sozialwissenschaftlich zu reinterpretieren, so als schlummerte in ihnen, trotz - und bisweilen wird sogar behauptet: wegen - des naturwissenschaftlichen Selbstmißverständnis der volle Erkenntnisgehalt über Repression in Tiefendimensionen. Klinische Einwände gegen die Freudsche Psychoanalyse gehen darüber hinaus: sie insistieren auf der adäquaten Deutung des klinischen Materials und kommen zu der Ansicht, daß die metapsychologischen Kategorien Freuds an noch zu bezeichnender Stelle beginnen, die Einsicht in die Tiefendimension der Individuen zu versperren.

Fromms Argumentation gegen die neutrale Haltung (2.1.4) schlägt die hier angegebene Richtung ein, wenn auch Ansätze, weiter und ausführlicher in dieser Richtung zu argumentieren, nicht zu finden sind. Dennoch stand Fromm unter dem Einfluß von Analytikerinnen und Analytikern wie Horney, Fromm - Reichmann oder Sullivan, bei denen das Interesse an der adäquaten Deutung des klinischen Materials im Vordergrund stand. Das zentrale Argument dieser oppositionellen Analytiker ließe sich (3.2) wie folgt interpretieren: Freud, in genetischer Absicht die Ursachen einer psychischen Störung

verfolgend, bricht die Untersuchung genau dort ab, wo er in die bekannten metapsychologischen Hypothesen und Konstruktionen verfällt oder - thesenhafter noch - wo er zum biologistischen Werturteil greift, und er ist deshalb zur adäquaten Deutung des ihm vorliegenden klinischen Materials nicht mehr in der Lage.



3. DIE KONTROVERSE UM DEN HEURISTISCHEN WERT DER FREUD-
SCHEN TRIEBTHEORIE RESP. DER METAPSYCHOLOGIE.
ANMERKUNGEN ZUM SOGENANNTEN KULTURALISMUS-VORWURF
GEGEN DIE REVISION DER PSYCHOANALYSE

Die metapsychologischen Kategorien der Freudschen Psychoanalyse - und nicht bloß ihr Status als eine Pseudo-Natur - müssen aufgegeben, und auf Problemlage I von Subjekttheorien muß mit einer anderen Theorie der menschlichen Antriebe und ihrer Vergesellschaftung geantwortet werden, die das anthropologische Dilemma vermeidet: das ist m.E. die theoriestrategisch relevante These des psychoanalytischen Revisionismus, zu dessen herausragenden Verfechtern Fromm, Horney und Sullivan gezählt werden. Demgegenüber hielten führende Vertreter der Kritischen Theorie, Adorno und Marcuse, an einer ganz anderen (scheinbar?) entgegengesetzten These fest. Sie behaupteten, gerade das naturwissenschaftliche Selbstmißverständnis der Freudschen Psychoanalyse, wie es in den metapsychologischen Kategorien zum Ausdruck kommt, treibe die Erkenntnis von Repression in die Tiefendimension der Individuen voran. Insbesondere der Triebtheorie Freuds wird deshalb, im Interesse letztlich an den sozialen Dimensionen des Leidens, ein heuristischer Wert zugesprochen. In diesem Zusammenhang fällt, nicht weniger in - stillschweigend gehegter - humanistischer Absicht, der Kulturalismus-Vorwurf gegen die Revisionisten: Sie würden nur noch oberflächlich "soziologistisch" verfahren und die Tiefendimension von Repression verlieren, da sie auf die Triebtheorie verzichten.

Es wird von Seiten der führenden Vertreter der Kritischen Theorie gewissermaßen in der paradoxen Absicht an den Freudschen Kategorien festgehalten, durch ihren biologistischen Status um so schärfer noch zu soziologischer Einsicht ins Unbewußte der Individuen vorzudringen. Inwieweit kann durch den daraufhin erhobenen Kulturalismus-Vorwurf insbesondere der hier mittlerweile favorisierte klinische Einwand der Revisionisten gegen die Freudsche Psychoanalyse getroffen und außer Kraft gesetzt werden?

3.1 Die Aufwertung der Metapsychologie im Kulturalismus-
Vorwurf Adornos und Marcuses

Seinen 1946 geschriebenen Aufsatz gegen "Die revidierte Psychoanalyse" leitet Adorno wie folgt ein:

"Seit etwa fünfundzwanzig Jahren macht in der Psychoanalyse die Tendenz sich bemerkbar, auf Kosten der verborgenen Mechanismen des Unbewußten jenen Motivationen sozialer oder kultureller Art, die dem Bewußtsein ohne Umstände zugänglich sind, eine maßgeblichere Rolle als bisher zuzubilligen. Angestrebt wird etwas wie eine Soziologisierung der Psychoanalyse." (Adorno 1980, S. 119)

Mit dem Vorwurf, die Revisionisten betrieben eine Soziologisierung der Psychoanalyse, meinte Adorno genommen immer eine oberflächliche, bloß ich-psychologische und milieutheoretische Soziologisierung, denn an einer soziologischen Interpretation der Freudschen Kategorien war sehr wohl auch ihm gelegen. Der Streit ging in Wirklichkeit darum, mit welcher Schärfe Repression wahrgenommen wurde und ob es überhaupt erlaubt war, so versöhnliche Töne anzuschlagen, wie sie bei den Revisionisten zweifellos vorkamen. Adorno jedenfalls wäre die Forderung nach ein wenig mehr Menschlichkeit wie Verrat an der Einsicht in die allumfassende Repression vorgekommen. Wie sollte aus einer solchen Totalität von Repression auch nur ein Quentchen echter tätiger Liebe erwachsen und gegen diese aufkommen können?

Damit ist Adorno in einer Hinsicht treffsicher - wenn auch deswegen nicht gleich sein immerwährendes Diktum, Repression greife auf alles über, gelten muß -: die Revisionisten, Horney und Fromm, setzen sich über den Widerspruch von Repression und Emanzipation immer dann vorschnell, beflügelt von humanistischer Absicht, hinweg, wenn sie sozialisationstheoretisch nicht plausibel machen, wie eigentlich Individuen den repressiven Lebenszusammenhängen so entkommen können, daß ihr Unbewußtes noch Hoffnungsträger ist. Sie geben, so besehen, nicht wirklich Antwort auf Problemlage II (>Unbewußtes</>Gesellschaft<).

"Je tiefer Psychologie die kritischen Zonen innerhalb des Individuums sondiert, desto adäquater kann sie der sozialen Mechanismen innwerden, die die Individualität produziert haben. Und um so scheinhafter dagegen wird die Anwendung gesellschaftstheoretischer Erwägungen auf Psychologie, je unbedenklicher die Wechselwirkung von innerer und äußerer Welt auf die Oberfläche verlagert wird." (ebd. S. 125)



Adorno bevorzugt die psychoanalytischen Kategorien, die in die Tiefendimensionen der Individuen hineinreichen, und das ist die von Freud angenommene Ergänzungsreihe von Triebkonstitution und infantilem Erleben. Seinen Widerspruch forderten die Revisionisten daher ganz besonders auch durch Bemerkungen heraus, die die einschneidende Bedeutung traumatischer Kindheitserlebnisse schmälern wollten. Ebenso wenig konnte ihm gefallen, daß sie demzufolge eine Charakterologie entwickelten, die nichts mehr davon ahnen ließ, daß die Individuen in ihrem Innersten schon, in der Tat an ihren Trieben selbst, verletzt und beschädigt sind.

"Was Freud eigentlich dazu veranlaßt, einzelnen Vorgängen in der Kindheit besonderes Gewicht beizumessen, ist, obzwar unausdrücklich, der Begriff der Beschädigung. Eine Totalität des Charakters, wie sie die Revisionisten als gegeben voraussetzen, ist ein Ideal, das erst in einer nicht traumatischen Gesellschaft zu verwirklichen wäre." (ebd. S. 122)

Oder:

"Die Zufügung dieser Narben (durch traumatische Kindheitserlebnisse - d.V.) ist eigentlich die Form, in der die Gesellschaft sich im Individuum durchsetzt, nicht jene illusorische Kontinuität, zu deren Gunsten die Revisionisten von der schockhaften Struktur der einzelnen Erfahrung absehen." (ebd. S. 123)

Die Struktur des Arguments bleibt immer die gleiche: wenn nicht auf der tieferen Ebene des Triebes angesetzt wird, dann entgeht der schärfste und gewalttätigste Anteil von Repression der psychologischen Einsicht und es können voreilig beschwichtigende, letztlich dann konformistische Apelle an die Individuen ergehen.

Adornos Erlebnis von Repression ist anders als das der Revisionisten: daß bloß Mangel an Liebe bestehe und einige Charakterdeformationen, erscheint ihm geradezu als eine verharmlosende Analyse, wenn nicht hinter dem auch auf Triebunterdrückung erkannt wird. Nach seiner tiefsten Überzeugung ist diese Gesellschaft, auch wo sie sich einen anderen Anschein geben kann, zuinnerst von einer brutalen Gewaltförmigkeit durchdrungen, die unverhofft zuschlägt und die hilflosen einzelnen verstümmelt, noch bevor sie sich wehren könnten. Unter den Freudschen Kategorien erscheint ihm deshalb besonders prägnant der Begriff der Kastrationsdrohung. "Für die soziale Realität", wie er einmal sagt, "ist in der Epoche der Konzentrationslager Kastration charakteristischer als Konkurrenz". (ebd. S. 130)

Was Adorno mit Freud verbindet, ist dessen "unversöhnlicher Pessimismus" (s. ebd. S. 133 f.), der auch an den Kategorien der Triebtheorien haftet. So bemerkt Adorno

"... hat Freud eben durch seine psychologische Atomistik einer Realität, in der die Menschen tatsächlich atomisiert und durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind, adäquat Ausdruck verliehen." (ebd. S. 133)

Genau dort, wo etwa Fromm gegen Freud geltend macht, dieser projiziere die Vereinzelnung der modernen Individuen in die Menschennatur, da verzeiht Adorno diesen Mißgriff ob der Einsicht ins Unabänderliche der Atomisierung, die darin vollzogen wird, solange von dieser und nicht einer anderen Gesellschaft auszugehen ist. Es handelt sich allerdings nicht wirklich um völlig gegensätzliche Standpunkte, denn sehr wohl würde einer dem anderen recht geben müssen, wenn es heißt: Freud projiziert auf den Begriff der Menschennatur. Erst anschließend wird verschieden akzentuiert, und im Resultat tritt dann wirklich ein Gegensatz hervor: Fromm verwirft Freuds Kategorien - Adorno hält an ihnen fest. Letzterer setzt wenig weiter fort:

"Zwar hatte er (Freud - d.V.) die monadologische Struktur der Gesellschaft naiv akzeptiert, während die neofreudsche Schule sich das kritische Bewußtsein von ihr zu eigen machte. Anstatt aber konsequent darin zu verbleiben, will sie das Negative überwinden, indem sie die unmenschlichen Beziehungen so behandelt, als wären sie schon menschliche." (ebd. S. 133)

In letzter Konsequenz dieser Argumentation stellt dann Adorno unmißverständlich fest, daß im Gegensatz zu der revisionistischen Schule

"... die radikale Psychoanalyse, indem sie sich auf Libido als ein Vorgesellschaftliches richtet, phylogenetisch wie ontogenetisch jene Punkte erreicht, wo das gesellschaftliche Prinzip der Herrschaft mit dem psychologischen der Triebunterdrückung koinzidiert." (ebd. S. 125 f.)

Soweit Adornos Argumentation für das, was man die These vom heuristischen Wert der Freudschen Triebtheorie nennen kann. Berechtigt ist, wie erwähnt, der Hinweis auf die sozialisationstheoretische Unschärfe der Revisionisten, die in dieser Hinsicht auf P II nicht wirklich Antwort geben. Sind damit aber schon ausreichend Gründe vorgebracht, um terminologisch orthodox an der Freudschen Triebtheorie festzuhalten?

Vermutlich werden gleich mehrfach irreführende Gegensätze aufgebaut. Denn, sieht man von den polemischen





Überhöhungen der Kontroverse ab, so hat doch auch Adorno einen humanen oder messianischen Impetus, auch wenn er sich stets nur in der ihm eigenen Form der Verneinung kundtut. Sodann wollen beide, die Revisio- nisten so gut wie Adorno, eine sozialwissenschaftliche >Reinterpretation< der psychoanalytischen Kategorien. Sie sind sich außerdem darüber einig, daß Freud so- ziale Gehalte auf den Begriff der Menschennatur projiziert und daß diese Projektion seinen Kategorien an- haftet.

Was bleibt, ist der Hinweis auf die sozialisations- theoretische Unschärfe der Revisionisten. Ein Aspekt dieser Unschärfe ist, daß die Revisionisten, besonders Fromm, dazu neigen, die Dimension der Körperlichkeit und Sinnlichkeit zu vernachlässigen. Dementsprechend haben ihre Befreiungsstrategien wenig ausgesprochen lustvolle Anteile. Es hat daher durchaus etwas Proble- matisches, wenn so ohne weiteres auf den Sexualtrieb verzichtet wird. Dies einmal hingenommen, fragt sich freilich, ob es die These vom heuristischen Wert der Triebtheorie ausreichend absichert. Denn möglicherweise sind psychologische Triebmodelle denkbar, die über die Kontroverse hinausführen, also den Vorwürfen die Spitze nehmen, ohne unbedingt an Freuds Triebtheorie festzu- halten.

Adornos Vorwurf geht zurück auf seine vielleicht fundamentalste Selbstgewißheit: sein logischer Aus- gangspunkt ist die philosophische Idee einer ins Tota- le gehenden Repression, aus der sein Denken permanent entspringt, ohne daß er je Ansätze zeigen würde, für sie so etwas wie einen Beweis anzutreten. Es gibt kei- ne Hoffnungsträger mehr. So auch in seiner Argumenta- tion für die These vom heuristischen Wert: Sie läuft im wesentlichen darauf hinaus, Freuds Begründung der Ab- stinenzregel von einer klinischen auf eine philoso- phische bzw. strategische Ebene zu heben. Hatte Freud noch darauf beharrt, daß es ein infantiles Verlangen des Patienten sei, wenn er sich abhängig macht, um da- für geliebt zu werden, und deshalb den Analytiker davor gewarnt, auf dieses Verlangen mit einer Gegenübertra- gung zu reagieren, dem Patienten also die geforderte Liebe auch zu geben (vgl. Freud 1915), so ging diese therapeutisch-praktische Überlegung bei Adorno in einer philosophischen auf. Bei ihm erschien nun das, was bei Freud kurz die Abstinenzregel heißt, umgekehrt als Re- sultat seiner philosophischen Idee von der allumfassenden Repression, die die Individuen im Innersten zer- bricht.

Eine Kontroverse um die Haltbarkeit der Abstinenz- regel, ausgetragen zwischen Freud und Fromm, hätte auf

einer therapeutisch-praktischen Ebene durchaus zu einem akzeptablen Resultat führen können. Fromm hätte die er- wählten Überlegungen Freuds zur Kenntnis nehmen müssen und sie gewissermaßen als Gegenindikation seiner Forde- rung nach liebender Zuwendung für den Patienten akzep- tieren können. Auf der anderen Seite scheint auch Freud bei zweiter Lektüre entgegen den anfänglichen Erwar- tungen nicht gar zu kalt: sogar das infantile Liebes- verlangen soll als Antrieb der Kur erhalten bleiben, und gegen reife Formen der Zuwendung ist genau besehen nichts gesagt. (vgl. ebd.) Die gleichschwebende Auf- merksamkeit des Therapeuten ist eine solche Form der Zuwendung. Es ist daher nicht einzusehen, weshalb eine Einigungsformel so fernab gelegen hätte. Weshalb soll- ten nicht gelegentlich reife Formen der Zuwendung er- laubt sein, wenn sie nur vom Therapeuten so differen- ziert gehandhabt werden, daß der Analysand, wo nötig, die anspornende Erfahrung verbindlicher Zuwendung und Teilnahme machen kann und dennoch an anderer Stelle die Verstärkung infantiler Klischees vermieden wird?

So wenig aber überhaupt, was die kontroversen Über- legungen zur Abstinenzregel betrifft, nach einer Ein-igungsformel gesucht wurde, so wenig wurde in der Kon- troverse um die Kategorien der Freudschen Triebtheorie eine gefunden. Auch hier war die Einigungsformel denk- bar: Die Revisionisten hätten den Hinweis auf ihre so- zialisationstheoretische Unschärfe akzeptieren müssen, und es hätte ein methodisch weniger fragwürdiges be- griffliches Instrumentarium als das der Freudschen Me- tapsychologie entwickelt werden können, ohne an Tiefen- dimensionen in der Weise zu verlieren, wie es die füh- renden Vertreter der Kritischen Theorie den Revisio- nisten vorwarfen. Damit wäre beiden Forderungen Genüge getan: sowohl der Forderung Adornos nach Tiefendimen- sion als auch der der Revisionisten, die vom Biologis- mus Freuds loskommen wollten. Statt dessen beharrten die Kontrahenten auf ihren Ausgangspositionen. Die einen setzten sich weiter über Problemlage II hinweg, weil sie nicht zu Unrecht eine generelle Überprüfung der von ihnen neu entwickelten Terminologie fürchteten und an ihren Befreiungsstrategien festhalten wollten. Die anderen nahmen weiterhin Freuds rückläufige Auf- lösung von Problemlage II nach Problemlage I in Kauf, weil sie sich mit einer philosophischen Reinterpreta- tion des sozialen Gehaltes der auf der Ebene von P I zur Pseudonatur verfestigten Projektionen begnügten.

Jedoch allein deshalb, weil die Befreiungsstrate- gien der Revisionisten prekär sind, kann der Metapsy- chologie kein heuristischer Wert beigemessen werden. Ebensowenig deshalb, weil sie philosophisch reinter-



pretierbar ist. Wenn hier Interpretierbarkeit mehr bedeuten sollte, als was kritisch mit jeder anderen Ideologie auch geschehen könnte, also insbesondere Freuds Triebtheorie verteidigt werden sollte, weil sie, wie ja auch behauptet wird, die Einsicht in die grundlegenden psychologischen Mechanismen von Repression fruchtbar vorantreibt und nicht etwa an entscheidender Stelle blockiert, dann würde die These vom heuristischen Wert der Triebtheorie zuallererst den klinischen Nachweis ihrer Fruchtbarkeit erfordern und nur so wirklich überzeugen können. Dies gilt ganz besonders in Anbetracht dessen, daß Adorno durch Freuds Triebtheorie primär die Einsicht darin bestätigt wissen will, daß die soziale Prägung der Individuen bis in ihr Unbewußtes ausschließlich repressiv verläuft. Ein solcher klinischer Nachweis – und hier schließt sich der Kreis – muß aber ausbleiben, da diese Freudschen Einsichten nach Adornos Vorstellung schwerpunktmäßig in die Metapsychologie fallen, also eben in jene spekulativen Partien der Psychoanalyse, deren Erkenntniswert die Revisionisten mit guten Gründen anzweifeln, weil sie anhand des klinischen Materials nicht sachgemäß verifizierbar sind. Dies wird besonders deutlich bei Marcuse, der 1955 in seinem Epilog zu "Triebstruktur und Gesellschaft" die Kritik Adornos an den Revisionisten fortsetzt.

Die Struktur der Argumentation ist die gleiche wie bei Adorno. Die Psychoanalyse werde durch die Revisionisten verflacht, sie verliere an sozialer Substanz, indem die Bedeutung der Triebdynamik herabgesetzt werde. Und auch bei Marcuse dann der entscheidende Einwand: die Glücksansprüche der Individuen können nur in einer neuen und anderen Gesellschaft befriedigt werden, die Revisionisten predigten das Glück im Bestehenden. (vgl. Marcuse 1980, S. 150 ff.) Freud dagegen habe wohl gewußt, daß die Therapie allenfalls ein Übermaß an Unglück beseitigen könne, nicht aber die Repression selbst und die von ihr verübte Deformation der Individuen. Marcuse nennt das eine Diskrepanz von Theorie und Therapie und fährt fort:

"Freud war sich dieser Diskrepanz völlig bewußt, die sich (im höchsten Maß simplifiziert) etwa folgendermaßen formulieren ließe: während die psychoanalytische Theorie erkennt, daß die Krankheit des Einzelnen letzten Endes durch die Krankheit seiner Zivilisation verursacht ist und durch sie fort-dauert, bemüht sich die psychoanalytische Therapie darum, den Einzelnen zu heilen, damit er fortfahren kann, als Teil einer kranken Zivilisation zu funktionieren, ohne sich ihr ganz und gar zu unterwerfen." (ebd. S. 154 f.)

100

Der psychoanalytischen Theorie, so wie sie Marcuse hier versteht, wird damit die Einsicht in das wirkliche Ausmaß von Repression zugeordnet. Sie erfäßt den vollen Gehalt der Prägung des Individuums durch die Gesellschaft, indem sie die unersättlichen Triebe jeglicher Zivilisation oder Kultur unverstöhnbar entgegengesetzt. In der Therapie dagegen verfähre Freud weniger wider als gemäß dieser Einsicht, heile, was zu heilen ist, indem er Triebunterdrückung einübe und für die Funktionstüchtigkeit des Patienten Sorge. Es ist nur konsequent, wenn Marcuse daraufhin feststellt: "Infolgedessen gewinnen die kritischen Einsichten der Psychoanalyse ihr volles Gewicht nur auf dem Gebiet der Theorie und vielleicht besonders dort, wo die Theorie sich am weitesten von der Therapie entfernt – in Freuds 'Metapsychologie'" (ebd. S. 156).

Die Problematik des sogenannten Kulturalismus-Vorwurfs gegen die Revisionisten sehe ich in eben dieser Konsequenz liegen, mit der eine These vom heuristischen Wert der Triebtheorie, indem sie sich des Freudschen Biologismus bedient, unweigerlich zu einer Aufwertung der spekulativen Partien der Psychoanalyse führt. Was ist, wenn Freuds Einsichten, da sie in die Metapsychologie fallen, tatsächlich rein spekulativ sind, den sozialen Gehalt also verfehlen, und nicht, wie wohl gemeint wird, das spekulative Moment immanent an klinisches Material und "Therapie" rückgebunden ist? Dem soeben eingeführten Kriterium, es müsse der klinische Nachweis für die Fruchtbarkeit der Triebtheorie erbracht werden, soll und kann doch gerade nicht entsprochen werden. Ihrer Qualität nach bleibt dadurch die Struktur des Arguments eine strategische, da der logische Ausgangspunkt, die philosophische Idee einer ins Totale gehenden Repression, wie eindrucksvoll das auch sein mag, auf diese Weise an jeglichem empirischen Bezug auf die Subjekte, in deren Namen man wohl das Wort ergreift, vorbeilanciert wird. Daraus resultiert: Ein Messianismus ohne Korrektiv am Subjekt.

Das statt dessen gewählte Verfahren ist das spezifisch ideologiekritische, dem weniger die Revisionisten, als die Freudschen Kategorien selbst unterzogen werden. Indem sie sozialwissenschaftlich (genau genommen: philosophisch) reinterpretiert werden, werfen sie sekundär jene normativen Sprengsel ab, die dem eigenen messianischen Impetus zuarbeiten. Soweit sich dieser dann am Freudschen Triebbegriff als seinem Kernstück festmacht und eine Theorie der wahren Bedürfnisse betrieben wird, würde das Vorhaben auf P I an seinem eigenen subtilen Biologismus scheitern. In dem Augenblick, in dem wider die hoffnungslos resignative Grundthese doch ein Ver-

101



sprechen ausgegeben wird, nämlich auf die Überwindung der lustfeindlichen Aufklärung vergangener Tage, auf die Versöhnung von Sinnlichkeit und Humanität, und in dem die philosophisch für den an erster Stelle von Adorno repräsentierten Denktypus vielleicht noch erträglicher Aporien, ausgespannt zwischen Resignation und Messianismus, wie während der Studentenbewegung in eine Emanzipationsstrategie übersetzt werden, müssen sich ihre Widersprüche als ein praktisches Leiden entfalten und zuletzt auch psychisch über sich selbst hinauswachsen oder aber eher an ihrer Aporie zugrundegehen.

Auf der anderen Seite muß gesehen werden, daß es nicht weniger eine bloß strategische Qualität hat, wenn in humanistischer Absicht gefordert wird, es dürfen aber keine biologisch bedingten Hemmnisse existieren, der Mensch müsse von Natur aus gut sein, da sonst Befreiungsstrategien auf einen nicht unwesentlichen Anteil von Selbstentfaltung verzichten müssen. Wenn aber im Sinne der Revisionisten der >klinische Einwand< nicht allein gegen den biologischen Status der Freudschen Kategorien erhärtet werden kann, vielmehr auch gegen die darin enthaltenen spekulativen Inhalte selbst, dann ist auch eine philosophische Reinterpretation fragwürdig. Möglicherweise sind sogar Abstriche zu machen, wenn eventuell an der These vom heuristischen Wert die unmittelbare Aufwertung der Spekulation zurückgenommen wird und nur noch behauptet würde, gewisse metapsychologisch inspirierte Forschungshypothesen seien fruchtbar auch für die von Marcuse so bezeichnete "Praxis" der Psychoanalyse.

3.2 Im spekulativen Zwielficht der Freudschen Konstruktionen

Als Freud den Todestrieb postulierte, hat er in etwa wie folgt argumentiert: Im Kinderspiel herrscht die Wiederholung vor, in der Kur will das Verdrängte innerhalb der Übertragung wiederkehren, im Traum die Traumata der Kindheit. Man dürfe deshalb annehmen, daß es einen triebhaften(!) Wiederholungszwang des unbewußten Verdrängten gebe, der sich über das Lustprinzip hinwegsetze. (vgl. Freud 1920, S. 232 f.) Daran anschließend gestattet er sich das Gedankenspiel mit einem "undifferenzierten Bläschen reizbarer Substanz", dessen sensible Oberfläche sich unter dem Anprall äußerer Reize nach innen zurückgezogen habe, woraus das Bewußtsein entstand ("System Bw"), während sich gegen weitere Erregung von außen ein Reizschutz an der Rindenschicht des

Bläschens festsetzte. Wird dieser Reizschutz unvorberichtet, bei fehlender Angstbereitschaft und fehlender "Gegenbesetzung" der umliegenden Partien, von außen durchbrochen, dann kommt es zu einem Trauma. Von diesem Augenblick an wollen unbewußte Kräfte unter dem Einfluß des Wiederholungszwangs die versäumte "Reizbewältigung unter Angstentwicklung" nachholen. (vgl. ebd. S. 236 ff.) Sie geraten unter das Diktat naturhafter Mächte.

Freud glaubt nun im Wiederholungszwang ein alles Organische beherrschendes Prinzip gefunden zu haben. Er kann daher von diesem Prinzip auf die Natur der Triebe schließen, die ihm dann ebenfalls unterliegen müssen: auch die Triebe drängen stets nur auf die Wiederholung früherer Zustände des Organismus. Folglich ist nicht ihnen die Evolution der Art zu verdanken, sondern die Entwicklung des Menschengeschlechts kann nur unter dem Druck äußerer Einflüsse und gegen die Macht der Triebe vorangegangen sein. Was die Gattung dann an triebdynamisch relevanter Erfahrung macht, sinkt in die phylogenetische Erbschaft hinab und wird fortan – ebenfalls unter Wiederholungszwang stehend – allen weiteren Generationen auf Triebbasis mitgegeben. Die Triebe werden dadurch auf die "Umwege" eines langen Lebens geleitet. Ursprünglich aber, bevor sie auf Umwege kamen, sind die Triebe, ihrer konservativen Natur nach, nur auf ein Ziel gerichtet: "Das Ziel alles Lebens ist der Tod". (ebd. S. 248, vgl. insges. S. 246 ff.)

So weit in groben Zügen eine der typischen metapsychologischen Konstruktionen Freuds. Typisch insofern, als ausgehend von wenigen klinischen Beobachtungen sogleich eine Hypothese über die menschliche Natur aufgestellt wird, d.i. hier zunächst der Begriff des Wiederholungszwangs. Die Hypothese wird alsbald zum Ausgangspunkt für weitere "weitausholende Spekulation", wie Freud selbst mehrfach erklärt. (vgl. ebd. S. 234) In Anbetracht der schwerwiegenden Gesamtkonstruktion, die darauf errichtet wird, erscheint die empirische Decke dann ausgesprochen dünn, wenn man nicht sagen will, sie trägt das Gewicht nicht. Überbrückend sind reine Gedankenspiele eingesetzt, und es wird auf biologische Gesetze zurückgegriffen, die weder eigens erwähnt, noch irgendwo abgeleitet werden: das Haeckelsche biogenetische Grundgesetz, wonach die Ontogenese einem zeitlich gerafften Abbild der Phylogenese gleichkommt, und die Lamarcksche Lehre von der Vererbung des Erlernten. Am Ende schließlich das Postulat eines machtvollen Triebes. Der soziale Gehalt eines solchen Triebpostulats könnte kaum noch an seinem Inhalt gewonnen werden, allenfalls noch aufgespürt in den wissenschaftlichen Motiven Freuds. Die metapsychologischen aber sind nicht



die einzigen Konstruktionen, die in der Psychoanalyse vorkommen. Es gibt daneben die technischen Konstruktionen, die m.E. strukturell den metapsychologischen verwandt sind und vielleicht mit ihnen in einer inneren Beziehung stehen. Was sind technische Konstruktionen? In welcher inneren Beziehung stehen sie zu den metapsychologischen? Und sind sie in dieser Beziehung möglicherweise dann doch von heuristischem Wert?

Das sogenannte klinische Material wird durch die freien Assoziationen der Analysanden innerhalb des therapeutischen Arrangements der psychoanalytischen Sitzung hervorgebracht. Das Instrument, mit dem die Psychoanalyse an dieses Material herangeht, ist die von Freud entwickelte Deutungstechnik. Nun ist freilich das Verständnis beider zueinander, von klinischem Material und Deutungstechnik, kein rein äußerliches. Dies liegt an dem der Deutung eigenen Eingriffscharakter, die nämlich gerade nicht bloß das vorhandene Material ordnet und womöglich treffend beschreibt, vielmehr sogar an entscheidender Stelle über das gebotene Material mit einer sogenannten Konstruktion hinausgeht, die auf den traumatischen Hintergrund des psychischen Geschehens abzielt. Die richtige Deutung initiiert allererst die Überwindung des Widerstandes und das Bewußtwerden des Verdrängten. Sie greift richtungsändernd in die Assoziationsketten des Analysanden ein.

An diesen unvermeidlichen Eingriffscharakter der Deutung knüpfte schon seit den ersten Veröffentlichungen psychoanalytischer Ergebnisse der Vorwurf ihrer Gegner an, es handele sich hierbei in Wirklichkeit um eine besonders geschickte Form der Suggestion, mit der der Arzt dem Patienten, der sich ihm anvertraut, seine Konstruktion aufzwingt. Hierbei komme ihm nicht nur seine Autorität zu Hilfe, die er in den Augen des Analysanden darstellt, es würden darüber hinaus offensive Techniken der Gehirnwäsche angewandt. Die Psychoanalyse lasse eine Art Beziehungsfalle für sich arbeiten: entweder der Analysand akzeptiert die Deutung sogleich oder aber sein Sträuben ist ein Zeichen seines Widerstandes gegen die Wahrheit, die er nicht hören will. In beiden Fällen hat der Analytiker recht. Der Patient tappt in diese Falle hilflos hinein und wird vollends neurotisiert. Der weiteren Suggestion dessen, was der Analytiker an Befunden erwartet, stehe nichts mehr im Wege. Insbesondere sexuelle Traumata könnten dem Patienten so lange eingeredet werden, bis sein "Widerstand" gebrochen ist und er selbst daran glaubt. Auch Fromm brachte diese Einwände vor. (z.B. Fromm 1979a, S. 276 f. und S. 311)

Dem Vorwurf der Suggestion ist nicht leicht zu begegnen. Freud ist mehrfach auf ihn eingegangen und hat die technische Entscheidung darüber, ob eine Konstruktion zutrifft, vom weiteren Verlauf der Analyse abhängig gemacht, etwa von indirekter Bestätigung durch ergänzende Assoziationen o.ä. (vgl. Freud 1937, S. 393 - 406). Davon, daß das Nein des Analysanden in der Regel Widerstand anzeigt, ist er nicht abgerückt. Nun ist aber die konkrete und umsichtige Handhabung solcher technischer Kriterien einem skeptischen Publikum nur schwer glaubhaft zu machen. Man kann hier von einer positivistischen Beweisnot sprechen, mit der die Psychoanalyse wohl oder übel leben müssen. Freuds berühmte Fallstudien jedenfalls können Skeptiker nicht beruhigen. Aus ihnen ließen sich reichlich Stellen zitieren, die belegen, wie Freud auf seine Patienten zumindest eine Art rhetorischen Druck ausübt, sie ins Kreuzverhör nimmt und gegen sie einen geradezu verwirrenden Indizienbeweis anstrengt. Ebensogut aber lassen sich ausreichend Stellen finden, wo Freud mit aller nur denkbaren Vorsicht operiert, und sicherlich lassen sich seine Fälle nicht in Bausch und Bogen als Hirngespinnste abtun. So viel aber gilt es zu bedenken: sollte die Psychoanalyse Veranlassung haben, Struktur und Inhalt des klinischen Materials, aus welchem Grund auch immer, zu manipulieren, so besteht weitgehend so etwas wie Verdunkelungsgefahr.

Eine andere Frage ist, wie die technischen Konstruktionen im Kopf des Analytikers zustande kommen und inwieweit sie dann, bei vorübergehender Vernachlässigung des Suggestionproblems, heuristisch wertvoll sind. Ich kehre damit die Fragerichtung um und verlasse gleichzeitig den eigentlichen Boden der soeben diskutierten These Adornos und Marcuses vom heuristischen Wert der Triebtheorie: nicht die philosophische Reinterpretation der Metapsychologie ist gefragt, sondern allenfalls ihre Initiativfunktion für eine sozialwissenschaftliche Einschärfung jener Freudschen Konstruktionen, die dann am klinischen Material den sozialen Gehalt von Repression sichtbar werden lassen. Ich will dem ein Stück weit anhand der Frage nachgehen, ob es Freud in seinen Fallstudien gelingt, unter maßgeblicher Beteiligung seiner technischen Konstruktionen, möglicherweise initiiert durch metapsychologisch inspirierte Forschungshypothesen, die soziale Struktur des Traumas zu durchdringen. In seiner ersten großen Fallstudie, bekannt als der Fall "Dora", erläutert Freud seine Vorgehensweise wie folgt:

"Im Verlaufe der Behandlung trägt dann der Kranke nach, was er zurückgehalten oder was ihm nicht



eingefallen ist, obwohl er es immer gewußt hat. Die Erinnerungstäuschungen erweisen sich als unhaltbar, die Lücken der Erinnerungen werden ausgefüllt. Gegen Ende der Behandlung erst kann man eine in sich konsequente, verständliche und lückenlose Krankengeschichte überblicken. Wenn das praktische Ziel der Behandlung dahin geht, alle möglichen Symptome aufzuheben und durch bewußte Gedanken zu ersetzen, so kann man als ein anderes, theoretisches Ziel die Aufgabe aufstellen, alle Gedächtnisschäden des Kranken zu heilen. Die beiden Ziele fallen zusammen; wenn das eine erreicht ist, ist auch das andere gewonnen; der nämliche Weg führt zu beiden." (Freud 1905, S. 96 f.).

Freuds Vorstellung vom Unbewußten ist hier wider Erwarten geradezu spröde und banal. Die Seele ist nicht der Sitz ungeheurer Mächte. Wie schon in der "Traumdeutung", so auch in dieser Studie, sind es lediglich verschiedene Mechanismen, der Verschiebung, Verdichtung, Verkehrung ins Gegenteil usw., die einige Verwirrung stiften, um ein an sich nicht weiter rätselhaftes Stück Alltag zu verdecken. Die eigentliche Sprache des Unbewußten ist daher ebenso rational und logisch wie die Sprache unseres Alltags auch, ja sie sind identisch; Freud sprach von den "Traumgedanken", die hinter dem manifesten Trauminhalt stehen. Das unserem Bewußtsein zugängliche Erscheinungsbild des Traumes ist das Resultat einer raffinierten Verschlüsselungsarbeit, die den Traumgedanken unkenntlich macht.

Nicht viel anders verhält es sich mit den neurotischen Symptomen. Wie das Symbol im Traum sind sie ein nur zum Schein absurder oder irrationaler Ausdruck dessen, was dem Bewußtsein nicht mehr verfügbar ist. Auch hier ist das Symptom rückübersetzbar in eine rationale Gedankenführung und rückführbar letztlich auf ein banales Stück Alltag. Freud spricht es in seinen Fallstudien zunächst allgemein als die Krankengeschichte an, die der Patient nur noch lückenhaft erinnert. Freud sah sie als eine Abfolge von zurückliegenden Ereignissen, die Interaktionsgeschichte des Patienten, in der die Figuren der bürgerlichen Familie die Hauptrolle spielen und die es möglichst komplett zu rekonstruieren gilt. Das sogenannte klinische Material, die Assoziationen, die Freud seinen Patienten ablauschte, das meint daher vorrangig ein Stück verlorengangener Erinnerung an die eigene Sozialisation.

Die Konstruktion, indem sie die Erinnerungsarbeit vorantreibt, zielt deshalb wesentlich auf einen realen sozialen Gehalt in der Lebensgeschichte des Analysanden, der der Verdrängung anheimgefallen war. Freuds Theorie postulierte nun, daß ein besonderes soziales Ereignis die Spitzen der Repression wie in einem Brennglas zusammenfaß und dem Individuum einbrennt, so daß es zu der von Adorno so betonten Schockhaftigkeit kommt, mit der die Gesellschaft aufs Individuum übergreift. Nach dieser Formulierung kann man jedoch nicht mehr umhin, den Begriff des Traumas bei Freud, der das leisten soll, zu verdächtigen, daß er an der Oberfläche haften bleibt und den Vorurteilen seiner Gesellschaft unmittelbar aufsitzt.

Auf den ersten Blick jedenfalls scheint es so. Im soeben erwähnten Fall der "Dora" wurde die Analysandin, zu dieser Zeit 14jährig, von einem näheren Bekannten ihrer Eltern, dem Herrn K., bei Gelegenheit plötzlich umarmt und geküßt. Etwas später, 16jährig, macht ihr derselbe Herr K. einen Liebesantrag, wie es heißt, den sie zurückweist. Da Herr K. offenbar keinerlei weitergehende Gewalt anwandte und die Szenen ohne weitere konkreten Folgen blieben, fällt es von dem heute erreichten Stand der Sexualmoral aus reichlich schwer, in solchen und ähnlichen Ereignissen, von denen Freud nicht abzubringen war, eine unmittelbar traumatische Dimension zu entdecken. Darin konnte doch nicht im Ernst Adornos Schockhaftigkeit liegen, mit der die Gesellschaft die Individuen im Innersten zerbricht. Die Kategorie des Traumas, wenn sie nur das oberflächliche Ereignishafte einholte, konnte doch unmöglich das letzte sein, an dem die Individuen litten. Was es weiter zu durchdringen galt, das waren die sozialen Determinationen solcher relativ harmlos erscheinenden Szenen, wodurch sie allererst ins Traumatische anwuchsen.

Man kann nun tatsächlich verfolgen, wie es Freud gelingt, in die soziale Struktur des Traumas doch wenigstens einzubrechen. Dazu verhilft ihm möglicherweise doch genau eine jener metapsychologischen Konstruktionen, auf die sich Adornos und Marcuses These stützt. Freud, anlässlich der Szene, in der Herr K. der Patientin Dora seine Liebe gesteht, wird eben durch sein Festhalten am Sexualtrieb erst richtig zu der Frage gedrängt, wie denn an sich lustvolle Ereignisse, wie denn überhaupt die Lust an der Sexualität in ihr Gegenteil umgeschlagen sein könnte. Freud selbst:

"An dieser, der Reihe nach zweiten, der Zeit nach früheren Szene ist das Benehmen des 14jährigen Kindes bereits ganz und voll hysterisch. Jede

Person, bei welcher ein Anlaß zur sexuellen Erregung überwiegend oder ausschließlich Unlustgefühle hervorruft, würde ich unbedenklich für eine Hysterika halten, ob sie nun somatische Symptome zu erzeugen fähig sei oder nicht. Den Mechanismus dieser Affektverkehrung aufzuklären, bleibt eine der bedeutsamsten, gleichzeitig eine der schwierigsten Aufgaben der Neurosenpsychologie." (ebd. S. 106)

Am Trauma selbst also vollzieht sich eine Affektverkehrung, d.h. sie muß vorbereitet sein und dem Trauma zeitlich vorhergehen. An dieser Stelle wird die metapsychologische Spekulation über die Natur der Triebe transformiert in ein methodisch anderes, nämlich eine noch weitläufige Forschungshypothese, die gewissermaßen das strategische Ziel weiterer technischer Konstruktionen angibt. Sie müssen zuletzt dort hinzielen, wo Lust mit Angst besetzt wurde.

Die metapsychologische Spekulation aber wirft nicht unmittelbar die Inhalte der Konstruktion ab. Hinzu treten aus der Arbeit an anderem klinischen Material gewonnene Kenntnisse über die Verdrängungsmechanismen, also jene in der "Traumdeutung" dargelegten Verschlüsselungen, mit denen das Verdrängte vom Bewußtsein abgehalten wird. Im Falle "Dora" setzt Freud z.B. seine Ermittlungen fort, indem er bei der Patientin den Mechanismus der Projektion von Selbstvorwürfen, hier auf den Vater, erkennt. (vgl. ebd. S. 111 ff.) Was sie dem Vater vorwerfe, er habe ein Verhältnis mit Frau K., er benutze seine Krankheiten als Vorwand, um mit ihr zusammensein zu können, sie, Dora, sei als Entschädigung dafür dem Herrn K. zugespield worden usw., gelte umgekehrt so oder ähnlich für sie selbst, an erster Stelle zu erwähnen, auch sie benutze ihre Symptome, um an Herrn K. heranzukommen und sie sei all die Jahre schon ihrerseits in Herrn K. verliebt gewesen. Eine weitere Konstruktion verläuft über den Mechanismus eines sogenannten "Reaktionsgedankens" (vgl. ebd. S. 128 ff.), wonach Dora ihre Liebe zum Vater so sehr betone, um von der zu Herrn K. abzulenken.

Mit solchen und ähnlichen Konstruktionen bleibt Freud auf der Spur der verdrängten Sexualität, ohne allerdings gleich zu jenen sozialen Determinanten des Traumas vorzustoßen, die dafür sorgen, daß Lust mit Angst besetzt wird. Auch in der Deutung des ersten Traumes erreicht Freud das nicht wirklich. In diesem Traum der Dora, der von einem Schmuckkästchen handelt, das unter dramatischen Umständen gerettet werden muß, finde eine Darstellung durch das Gegenteil statt. Sie wolle ihr Schmuckkästchen, selbstredend ihr Genital,

nicht etwa in Sicherheit bringen, vielmehr es dem Herrn K. darbieten. Weitere Konstruktionen, über den gleichen Mechanismus, führen Freud zur frühkindlichen Masturbation seiner Patientin, die sie unterbrochen habe, nachdem sie den elterlichen Geschlechtsverkehr belauschen konnte. Sie habe, während sie das tat, wohl unter einer Spannung von Erregung und Angst gestanden, vermutet Freud. (vgl. ebd. S. 136 ff.)

Was diese mittlerweile schon mehrfach gefundene Verbindung von Lust und Angst herstellt, wird im Falle "Dora" nur andeutungsweise gesehen, dafür aber umso deutlicher in den folgenden Studien. Es ist das eindringliche Verbot meist der frühkindlichen Masturbation durch die Erziehungsperson, das Freud in der Kategorie der Kastrationsdrohung faßt. (vgl. ebd. S. 150 Anm. 1)

In späteren Fallstudien wird dieser Mangel endgültig beseitigt. Etwa in der Studie über den "Wolfsmann", einen kleinen Knaben mit einer ausgeprägt phobischen Angst vor Wölfen, hat es zwar aus den ersten Blick wieder den Anschein, als solle die frühe "Verführung" durch die kaum ältere Schwester (der Knabe ist 3 1/4 Jahre alt), die mit seinem Penis spielte, für das unmittelbar Traumatische genommen werden. Es ist aber bald zu sehen, daß die Drohung seiner Kinderfrau Nanja, er werde eine Wunde anstelle seines Penis erhalten, wenn er ihn noch einmal zur Schau stelle, ausschlaggebend ist.

Das Hauptstück der Analyse gelingt Freud dann durch eine zweifellos überaus kühne, jeden Skeptiker nur bestärkende Deutung des Traumes von den weißen Wölfen. (vgl. Freud 1918, S. 149 ff.) Diesem Traum glaubt Freud Hinweise auf die sogenannte Urszene entnehmen zu können, d.i. das Belauschen oder Beobachten des elterlichen Koitus durch den kleinen Jungen. Wie sich herausstellt, ist aber das Traumatische dieser Urszene, das im übrigen erst rückwirkend, durch den Traum, sich Geltung verschafft, durch die Kastrationsdrohung vorbereitet. Die Beobachtung des elterlichen Koitus ist nur deshalb traumatisch, weil der Anblick des weiblichen Genitals die Kastrationsdrohung glaubhaft macht.

Mit der Kategorie der Kastrationsdrohung sind aber endgültig die Grenzen dessen erreicht, worin Freuds Metapsychologie noch sozialwissenschaftlich fruchtbar genannt werden kann. Man kann das ohnehin nur sagen in Bezug auf eine gelegentliche Inspiration der Forschungshypothesen und gewissermaßen eine sozialwissenschaftlich relevante Zielvorgabe, nämlich die, auf eine soziale Dimension im Psychischen überhaupt durchzustoßen und so auch in die soziale Struktur des





Traumas zumindest einzubrechen. Das Therapieziel aber, von dem Marcuse sagt, daß es nur der Anpassung des Analysanden ans bürgerliche Leben diene, wirft doch das Interesse sogleich wieder auf das harmlosere Trauma zurück. Dessen soziale Determinanten werden nicht mit letzter Konsequenz verfolgt, eben weil sie zu sehr ins therapeutisch Unabänderliche, sozialkritisch aber besonders Relevante hinüberführen. Die Kategorie des Traumas steht bei Freud gleichsam als Grenzposten an jener Schwelle, wo die neurotische Auffälligkeit in die repressive Normalität zurückzuverfolgen wäre und wo nach Marcuse Therapie in Theorie übergeht.

Geht man ins Detail der technischen Konstruktionen, mehren sich die Bedenken. Zu offenkundig kommen noch ganz andere als sozialwissenschaftlich fruchtbare Konstruktionsprinzipien und Bauelemente ins Spiel. In ihrer verwirrenden Weitläufigkeit geben sie beredes Zeugnis von einem offenbar nicht zu vermeidenden rabulistischen Charakter, den sie alle mehr oder weniger an sich tragen und den sie gemein haben mit ihren metapsychologischen Gegenstücken. Fromm z.B. schreibt anlässlich der Studie über den "Wolfsmann":

"Aber bei aller Bewunderung für Freuds Glaube an die Vernunft und an seine wissenschaftliche Methode ist doch nicht zu leugnen, daß er oft das Bild eines zwanghaften Rationalisten bietet. Oft gründet er seine Konstruktionen auf kleine Beweisstückchen, die ihn zu Schlüssen führen, welche fast absurd sind." (Fromm 1979a, S. 274)

Und er fährt wenig weiter fort, sich auf die Deutung des Traumes von den weißen Wölfen beziehend:

"Natürlich benutzt Freud diese Assoziation [des kleinen Jungen - d.V.] dazu, sie in ein ganzes Gewebe einzuwirken, aber das Gewebe steht in keinerlei Zusammenhang mit der Realität. Diese Interpretation des Traums vom Wolfsmann, eines der klassischen Beispiele für Freuds Kunst der Traumdeutung, legt Zeugnis ab von Freuds Fähigkeit und Vorliebe, die Realität aus hundert kleinen Begebenheiten aufzubauen, die entweder auf Vermutungen beruhen oder durch die Interpretation aus dem Zusammenhang gerissen wurden und ihm dazu dienten, gewisse Schlüsse ziehen zu können, die in seine vorgefaßte Meinung hineinpaßten." (ebd. S. 276)

Ich will nun die Diskussion der Fallstudien und insgesamt der These vom heuristischen Wert der Triebtheorie meinerseits mit einer These zu Ende bringen: Vermutlich geriet Freuds schärfstes Instrument, die Deutungstechnik und in einem spezifischen Sinn seine technischen

Konstruktionen, zu sehr unter den Druck einer mehrfach sekundär motivierten, von der Systematik seiner psychoanalytischen Theorie überwältigten Hypothesenbildung. Ganz besonders zwischen den metapsychologischen Spekulationen über die biologische Substanz des Menschen und deren Wiederverwendung als Bauelemente technischer Konstruktionen einerseits und dem klinischen Material andererseits, d.i. vor allem die sozialwissenschaftlich relevante Lebensgeschichte des Analysanden, stellten sich daraufhin doch Distanzen ein, die so erheblich waren, daß sie nur noch bei Überdehnung der Konstruktionen auch zu überbrücken waren. Zwischen Spekulation und Konstruktion stellte sich dann ein immanenter Zusammenhang her, der sich auf dünner empirischer Decke ausbreitete. Das Übermaß metapsychologischer Spekulation schlug daraufhin um in ein Übermaß technischer Konstruktion. Auslösender Faktor war die Expansion metapsychologischer Biologismen, die niemals wirklich allein kraft ihres Biologismus fruchtbar waren, sondern immer nur durch das ihnen unter gewissen Voraussetzungen anhaftende Insistieren auf Tiefendimension. Die Folgeerscheinung dieser Expansion war der den Konstruktionen Freuds eigene rabulistische Charakter, der sich dann der Kenntnis verschiedener psychischer Mechanismen bedienen konnte und so auf dubiose Weise suggestiv wurde. Damit wurden Freuds Konstruktionen aber auch sozialwissenschaftlich zweischneidig.

Es wäre jedenfalls irreführend, auch in dem mittlerweile umgekehrten Sinne, weiterhin von einem heuristischen Wert der Freudschen Triebtheorie, damit eine einmalige Konstellation verallgemeinernd, auf den der Metapsychologie insgesamt schließen zu wollen, wenn damit gemeint sein soll, daß gemeinhin ein vermittelt wirksamer und fruchtbarer Zusammenhang zwischen metapsychologischer Inspiration von Forschungshypothesen und der sozialen Zielebene von Konstruktionen bestehen soll. Die einmalige Konstellation, die das in Grenzen leisten mag, ist gegeben in der Kategorie des Traumas, die auf einen sozialen Gehalt zielt, und der Kategorie des Triebes, die ein Ursprüngliches oder Vorgesellschaftliches dem entgegenhält. Allgemein jedoch kann diese Art der Inspiration, so zufällig, wie sie die Momente zusammenbringt, jederzeit in das Gegenteil umschlagen, und zwar immer dann, wenn sich die dogmatische oder im Endstadium schon biologistische Kategorie nicht mehr nach ihrem sozialen Gehalt hin durchdringen läßt.

Ausschlaggebend hierfür, d.h. für den fraglichen heuristischen Wert, ist in Wirklichkeit die Inspiration



durch den sozialen Gehalt des klinischen Materials. Eben das ist deshalb durch biologistische Fehleinschätzungen von Kategorien gerade nicht garantiert. Es wäre insofern absurd, behaupten zu wollen, es existiere so etwas wie eine methodische Selbstinduktion für rückwirkende Auflösungen von Kategorien zur Ebene von Problemlage II hin, indem sie auf der Ebene von Problemlage I erst einmal fixiert werden. Das gilt, wie zu sehen war, überhaupt nur so lange, wie in der Erwartung tiefer liegender Biologismen auf die Fixierung solcher an der Oberfläche verzichtet wird, so wie etwa die Kategorie des Traumas noch einmal durch die der Kastrationsdrohung unterlaufen wird. Sowie aber beides auf gleichem Niveau, an der gleichen Kategorie zusammentrifft, der spekulative Inhalt an die Stelle des Befundes tritt, und dies mehr noch dann, wenn die Biologismen expandieren und auf die Oberfläche übergreifen, verkehrt sich die Tendenz in ihr Gegenteil und die Psychoanalyse wird sozialwissenschaftlich stumpf.

Um es auf einen Punkt hin zu formulieren: was die Revisionisten zu recht angreifen, wenn sie wie Fromm gegen biologistische Werturteile vorgehen, sind nicht die anvisierten Biologismen, die – andernorts wohlgemerkt – in soziologische Einsicht umschlagen, sondern soziale Gehalte, die Freud in fertige Biologismen, bzw. Quasi-Biologismen umsetzt und so gegen die weitere Einsicht in ihre sozialen Determinanten verhärtet. Andererseits, was Adorno und Marcuse zu recht behaupten, läßt sich jetzt enger eingrenzen: die biologistischen Kategorien erzeugen überhaupt nur dann eine Trend hin zu sozialen Dimensionen des Leidens, solange sie, wie auch richtig formuliert wird, auf ein "Vorgesellschaftliches" gerichtet sind, was genau genommen nur der bloße Triebbegriff gewährleistet. Er allein ist sozialwissenschaftlich unerreichbar und löst deshalb einen Trend aus, der die Untersuchung tatsächlich in immer tiefere Dimensionen vorantreibt. Was dabei übersehen wird, ist, daß Freuds Biologismus nicht mit dem Triebbegriff zusammenfällt, daß die Biologismen weit über bloße Triebpostulate hinausgehen und – worauf es wesentlich ankommt – sich in großen Teilen dann nicht mehr auf ein unerreichbar "Vorgesellschaftliches" richten, sondern aufs soziale Ereignis selbst. Das z.B. ereignet sich an der Kategorie der Kastrationsdrohung, mit der eine soziale Determinante des Traumas gleichzeitig zum Biologismus erhoben wird. Indem das geschieht, wird soziales Geschehen gegen weitere Einsicht verhärtet. Dafür verantwortlich zu machen ist eine spezifische Expansionsneigung der Freudschen

Biologismen, die von der Ebene des Triebgeschehens aus operierend auf die Ebene des sozialen Geschehens vorrücken. Damit wird ein gegenläufiger Trend gesetzt: biologistische Kategorien, die ein Gesellschaftliches (und nicht "Vorgesellschaftliches") einfangen, machen die Psychoanalyse sozialwissenschaftlich stumpf.

Es kommt mir nun auf folgende letzte Überlegung an: welcher von beiden Trends, die in die Psychoanalyse beide qua Biologismus eingebaut sind, sich durchsetzt, also sowohl der zur sozialen Einsicht in die Determinanten des Traumas (worauf sich Adorno und Marcuse beziehen) als auch der gegenläufige, der gegen diese Einsicht verhärtet (worauf sich die Revisionisten beziehen), das ist auf keinen Fall allgemein davon abhängig zu machen, ob technische Konstruktionen metapsychologisch inspiriert sind. Genau das ist nicht die Bedingung, unter der Psychoanalyse sozialwissenschaftlich fruchtbar wird.