

bedeutet dies, dass zur humanistisch-ethischen Bildung vor allem auch dieser Prozeß von Selbsterkenntnis - mithin von Selbsterfahrung - gehören muß.

Für Fromm ist die „Selbstwerdung“ aber keineswegs nur eine Frage der Selbsterkenntnis. In seinem humanistischen Anspruch ging er davon aus, dass „die Verwirklichung des Selbst nicht nur durch einen Akt des Denkens“ zu erreichen sei, sondern „auch durch die Verwirklichung der gesamten Persönlichkeit zustande kommt, wenn der Mensch nämlich alle seine emotionalen und intellektuellen Möglichkeiten tätig zum Ausdruck bringt“ Diese Möglichkeiten stecken in jedem, sie würden aber „nur in dem Maße verwirklicht, als sie einen Ausdruck finden“ (ebd. S. 367). In der Frommschen Sicht kommt es darauf an, dass für die Menschen ihr „Denken, Fühlen und Handeln Ausdruck ihres Selbst und nicht Ausdruck eines Automaten ist“ (ebd. S. 368).

Der Frommsche Begriff des „Selbst“ kann somit als die Kombination folgender Aspekte beschrieben werden:

- zum einen sind es die biologischen Grundbedürfnisse und Triebe (Nahrung, Sexualität etc.) des Menschen sowie ein von Geburt an mitgebrachter „Wesenskern“, also die genetisch bedingten spezifischen Anlagen eines Individuums;
- des weiteren muß darunter die in einem Prozeß von Fühlen, Denken und Handeln sich entwickelnde Gesamtpersönlichkeit eines Menschen verstanden werden. Dieser Prozeß ist nur in der Interaktion mit anderen Menschen möglich, weshalb insbesondere auch die Bezogenheit als elementare psychische Leidenschaft hierunter zu subsumieren ist;
- und schließlich kommt der wichtige Faktor der gesellschaftlichen und kulturellen Einflüsse hinzu, aufgrund derer nur allzu oft sowohl die biologischen Triebe (z. B. Sexualität) wie vor allen Dingen die psychischen Bedürfnisse des Menschen nach Orientierung, Bezogenheit und kreativer Produktivität manipuliert, verdrängt oder entfremdet, bisweilen allerdings auch gefördert werden

Die Frage, ob Fromm beim Begriff des „Selbst“ eher dem ersten Aspekt (ererbter Wesenskern) den Vorzug gab, oder demgegenüber stärker den zweiten Aspekt betonte (das Selbst als die durch Interaktion und produktive Schöpferkraft sich erst entwickelnde Persönlichkeit), ist so zu beantworten: In den ersten Jahren seines wissenschaftlichen Wirkens maß Fromm den konstitutionellen Faktoren, also den ererbten Anlagen, eine eher untergeordnete Rolle zu (vgl. z. B. 1930a VI, S. 15). Dies änderte sich beim „späten Fromm“ insoweit, als er nun von einer relativen Gleichwertigkeit beider Aspekte ausging. Der gesellschaftliche - über die Familie, Schule usw. vermittelte - Einfluß auf das Kind „mag... noch so stark sein“, stets wirke er „durch die Konstitution des Kindes hindurch“ (1970b III, S. 258).

Insoweit trifft ihn auch nicht der Vorwurf der Vereinseitigung, wie er bezüglich einiger aktueller Selbstkonzept-Theorien etwa im Rahmen der psychoanalytischen Pädagogik diskutiert wird. So kritisiert etwa Schäfer jene Selbstkonzept-Ansätze, die eine Genese des Selbst ohne genügenden Blick auf Austauschprozesse mit der äußeren Realität postulierten. Schäfer zeigt an Beispielen kindlicher Spielprozesse, wie sich ein Selbst entwickeln kann, indem es mit dem Außen in Beziehung tritt, das ihm entsprechende Selbstentwürfe erst ermöglicht (vgl. Schäfer 1989).

Aus der Sicht einer humanistischen Ethik ist auch der dritte Aspekt von herausragender Bedeutung. Denn er wirft den Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen und Einflüsse, die letztlich darüber entscheiden, ob die Entwicklung des Selbst im Sinne einer integrierten, autonomen und produktiv-bezogenen Persönlichkeit eher gefördert oder eher behindert wird, ob es also zu einer ethischen Reifung des Individuums im humanistischen Sinne Erich Fromms

kommen kann. Von dieser Fragestellung ausgehend kritisierte Fromm etwa auch den Freud-Schüler und amerikanischen Kinder- und Jugendpsychologen, Erik Erikson (1902 - 1994). Für diesen ist „Ich-Identität“ (ein für ihn synonyme Begriff zum „Selbst“) „die mit der Zeit zustande gekommene Erfahrung der Fähigkeit des Ich, alle Identifikationen mit den verschiedenen Stufen der Libido, mit der Entwicklung der einzelnen Befähigungen aus der angeborenen Begabung und mit den in den gesellschaftlichen Rollen gebotenen Gelegenheiten zu integrieren. Das Gefühl der Ich-Identität ist demnach das nach und nach entstandene Vertrauen, das der in der Vergangenheit vorbereiteten inneren Gleichheit und Kontinuität die Gleichheit und Kontinuität der Meinung der andern über uns entspricht, wofür die Aussicht auf eine ‘Karriere’ ein handgreiflicher Beweis ist“ (E. H. Erikson 1963, S. 261 f., zit. in: Fromm 1970b, S. 259, Anm 9).

Durch die Verwendung des Integrationsbegriffs hat es auf den ersten Blick den Anschein, als ob Eriksons Position derjenigen Fromms gleicht. Aber offenbar wird bei Erikson nicht nach der Qualität der „in den gesellschaftlichen Rollen gebotenen Gelegenheiten“ gefragt. Aber, so Fromm, wenn man den Begriff des Selbst bzw. der Ich-Identität in dieser (unkritischen) Weise verstehe, „vermeidet man die Auseinandersetzung darüber, ob die Gesellschaft die Entwicklung des individuellen Selbst fördert oder hemmt oder ob sie eine Pseudo-Identität anstelle des ursprünglichen Selbst anbietet“ (Fromm ebd.)

Mit dieser Formulierung eines „ursprünglichen Selbst“ wird allerdings erneut die ungenaue Begrifflichkeit bei Fromm evident. Denn das Wort suggeriert beim Leser, als ob das Selbst bei Erich Fromm seinen *e i n z i g e n* Ursprung im konstitutionellen Bereich des Menschen habe. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Wie gezeigt, ist es nach Fromm vielmehr die Kombination von ererbten und erworbenen Fähigkeiten, die den Menschen als solchen auszeichnen. Der Begriff des „ursprünglichen Selbst“ ist bei ihm daher sowohl im Sinne genetisch bedingter Persönlichkeitsmerkmale als auch im Sinne einer nicht entfremdeten Sozialisation zu verstehen, welche die Authentizität eines Individuums stärkt (vgl. dazu auch die Ausführungen zum „Rousseauismus-Vorwurf“ im folgenden Kapitel).

Die Frommsche Kritik an Erikson ist auch auf die meisten der gegenwärtigen Selbstkonzept-Theorien insoweit übertragbar, als dass sie in ähnlicher Weise die Frage der ethisch-humanistischen Qualität gesellschaftlicher Rollen- und Identifikationsangebote unberücksichtigt lassen. Bei der Beurteilung moderner Theorien des Selbst-Konzeptes als Kombination von Erfahrung, Ich-Ideal und (akzeptiertem) Fremd-Ideal kann aus humanistischer Sicht daher immer dieses entscheidende Frommsche Kriterium herangezogen werden.

Für die Humanistische Lebenskunde kann der Anspruch eines integrierten und autonomen sowie zu produktiver Bezogenheit fähigen „Selbst“ von richtungsweisender Bedeutung sein. Dieses Verständnis bestärkt nicht nur die im Rahmenplan formulierten Zielsetzungen, „sich selbst und jeden anderen Menschen in seiner Autonomie und Unantastbarkeit erkennen, akzeptieren und würdigen“ und „Selbstbestimmung mit gesellschaftlicher Verantwortung verbinden“ zu können (Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993a, S. 30). Es verweist darüber hinaus auch auf die große Bedeutung unbewußter Prozesse der Manipulation und Fremdbestimmung, welche die Realisierung dieser Rahmenplanzielsetzungen erschweren oder gar blockieren.

Schließlich eröffnet dieser Ansatz damit didaktische und pädagogische Handlungsperspektiven, die hier nur stichwortartig angedeutet werden sollen: Förderung ganzheitlicher Lern- und Arbeitsprozesse (z. B. auch „Aufklärung der Gefühle“), Thematisierung, Bearbeitung und Integration von negativen und irrationalen Anteilen im Menschen, Bewußtmachung von Fremdorientierung etc. Die Orientierung am Anspruch von Selbsterkenntnis - mithin von

Selbsterfahrung - sowie von Ganzheitlichkeit und produktiver Bezogenheit soll vor allem in den Kapiteln zur „Verbindung von Körper, Geist und Gefühlen“ (D. 2.) und zu einer „sozialpsychologischen Erweiterung der Lebenskundendidaktik“ (D. 3.) weiter vertieft werden.

2. 1. 6. Über die „Pathologie der Normalität“ und die Schwierigkeit zum Guten – Zu Fromms Versuch der Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in seinen Ansatz einer humanistische Ethik

Von seinem phylo- wie ontogenetischen Theorem eines Grundkonfliktes des Menschen in seiner existentiellen Zerrissenheit und Angst und den daraus resultierenden Bedürfnissen vor allem nach Bezogenheit und Orientierung leitete Fromm die beiden prinzipiellen Alternativen ab diese Bedürfnisse zu befriedigen - die tendenziell regressive und inzestuöse Art oder die progressive bzw. produktive Weise der Lebensorientierung und -führung. Somit konnte Fromm zugleich auch die Definition eines ethisch sinnvollen und guten Lebens aus einer sakularhumanistischen Perspektive geben:

- Nutzbarmachung und „vernünftiger“ Gebrauch des eigenen Kraftpotentials und damit den Menschen in seiner Einheit von Denken, Fühlen und Handeln begreifen,
- Persönlichkeitsentfaltung durch die Entwicklung einer produktiven (schöpferisch-aktiven) Haltung zur Welt und
- Aufbau nichtregressiver, verantwortungsbewußter Beziehungen durch gegenseitige Wahrung der Autonomie und Integrität der Beteiligten.

Dabei stehen in der Frommschen Sicht alle genannten Faktoren nicht isoliert zueinander, sondern müssen vielmehr als ein sich gegenseitig beeinflussendes System gesehen werden. Aus dieser Perspektive kann es dem Menschen gelingen, seinem Leben ohne Rückgriff auf theistische Systeme selbst Sinn und Wert zu geben. Dieser anthropologisch und sozialpsychoanalytisch orientierte Ethikansatz Erich Fromms scheint zumindest in theoretischer Hinsicht geeignet, für die Grundlagen der Humanistische Lebenskunde orientierend wirken zu können. Auf jeden Fall steht er zu den in der Einleitung genannten lebenskundlichen Prämissen und Kriterien keinesfalls im Widerspruch.

Aus dem Motiv der empirischen Vergewisserung sowie der Perspektive erzieherischen Handelns schließen sich daran jedoch folgende Fragen an: Welche Chancen und Möglichkeiten hat der Mensch überhaupt, sich zu einer solcherart „reifen Persönlichkeit“ zu entwickeln? Das bedeutet:

- Ist das menschliche Individuum **objektiv** zum „Guten“ in diesem Sinne fähig, oder überwiegt nicht doch ein inhärenter Hang zum Unsozialen oder gar Destruktiven, der nur durch die Kultur - insbesondere über die Erziehung - domestiziert werden kann?
- Sind die gesellschaftlichen Bedingungen überhaupt so gestalt- und veränderbar, dass sie eine solcherart humanistische Persönlichkeitsentwicklung fördern oder zumindest zulassen? Wie ist das Verhältnis Individuum-Gesellschaft nach Fromm überhaupt konstruiert?

Wie im vorigen Teil der Arbeit dargelegt, spielten derartige Fragen auch in der Geschichte der Lebenskunde teilweise eine zentrale Rolle. So sei daran erinnert, dass etwa die zweite Frage in den späten zwanziger Jahren aus einer dezidiert marxistischen Auffassung von Mensch und Gesellschaft beantwortet wurde - freilich in unterschiedlicher Akzentuierung, je nach

parteilichter Ausrichtung der Protagonisten (erinnert sei z. B. an die Kontroverse zwischen dem linken Sozialdemokraten Löwenstein und der linkskommunistischen Gruppe um Torhorst über die weltanschauliche Ausrichtung der weltlichen Schulen).

Den genannten Fragen widmete auch Erich Fromm in mehreren Veröffentlichungen große Aufmerksamkeit. Sie sind letztlich zwar nicht voneinander zu trennen. Im Sinne eines systematischen Vorgehens erscheint es jedoch sinnvoll, zunächst der ersten Frage, also den Möglichkeiten zum „Guten“ im o. g. Sinne, nachzugehen. Das geschieht im vorliegenden Kapitel. Die zweite Frage, also nach den Chancen einer humanistischen Gesellschaftsgestaltung, soll hauptsächlich im Kapitel über die Relation von „Individual- und ‘Gesellschaftscharakter‘“ diskutiert werden (vgl. C 2. 2.). Bei beiden Fragen wird es - neben der pädagogischen und fachdidaktischen Perspektive - vor allem um die Vereinbarkeit des Frommschen Ethikansatzes mit den Ergebnissen entsprechender Forschungen (seinerzeit wie aktuell) gehen. Eine derartige Vereinbarkeit ist nicht nur aus einer wissenschaftlichen Außensicht bedeutsam. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, gehört die Orientierung an den Wissenschaften auch zu den Grundprinzipien der Lebenskunde selbst. Die Problematik soll daher im Folgenden ausführlich vorgestellt und diskutiert werden.

Bereits in den vierziger Jahren ging Fromm von der entscheidenden Prämisse aus, dass die „Natur alles Lebendigen... die Erhaltung und Bejahung der eigenen Existenz“ sei (vgl. 1947a II, S. 17). Allen Organismen wohne diese Tendenz inne, ihre Existenz zu erhalten. Dabei seien „die Existenz und die Entfaltung der spezifischen Kräfte eines Organismus ein und dasselbe“ (ebd.). Diese Einschätzung versuchte Fromm insbesondere in seinem umfangreichsten und nach verbreiteter Ansicht auch wichtigsten Buch, der *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a VII), auf eine empirische Basis zu stellen. Dessen Ertrag jahrelanger Forschung vor allem zum Thema der Aggression ist, wie es Knapp zusammenfaßte, „mehr als beeindruckend“ (Knapp 1982, S. 70). Zu diesen Forschungen sah sich Fromm nicht zuletzt durch die sich abzeichnenden globalen ökologischen und politischen Krisen genötigt, die seiner anthropologischen Prämisse in erheblichem Maße entgegenstanden.

Zwar wies Fromm verschiedentlich darauf hin, dass all unser Wissen vom Menschen nur auf den bisherigen Erfahrungen des Menschen beruhe und „deshalb fragwürdig und unvollständig“ sei insbesondere im Hinblick auf die „noch ungeahnten Möglichkeiten“, die dem Menschen innewohnen (vgl. Fromm 1970d VIII, S. 247). Gleichwohl sah er sich durch eine Vielzahl empirischer Befunde aus der Anthropologie, Paläontologie, Ethnologie, Sozialpsychologie und Neurophysiologie in seinen Grundannahmen bestätigt.

Zur Kritik am Instinkivismus und Behaviorismus

Zunächst ging Fromm der Frage nach, was den Menschen eigentlich konstituiert. Dabei knüpfte er an den alten Streit zwischen den Instinkt- bzw. Triebtheoretikern einerseits und den reinen Milieutheoretikern andererseits an, nach denen der Mensch entweder nur durch die Natur oder nur durch die Kultur determiniert sei („Nature OR nurture“ - „Trieb ODER Erziehung“, Fromm 1973a VII, S. 65). Von beiden Extrempositionen aber distanzierte er sich. Denn beide Ansätze hätten bei aller Gegensätzlichkeit ihrer Standpunkte eine Grundprämisse gemeinsam: nämlich dass der Mensch „keine Psyche mit eigener Struktur und eigenen Gesetzen“ besitze mit der Konsequenz, dass er auch „keinen Teil an seinem Leben, keine Verantwortung und keine Spur von Freiheit“ besitze - „der Mensch ist eine Marionette, kontrolliert von den Trieben oder der Konditionierung“ (ebd. S. 64 f.).

Es wäre jedoch auch zu kurz gegriffen, Fromm lediglich als Vertreter einer Zwischenposition („sowohl als auch“) zu qualifizieren, wie sie auch für die meisten der gegenwärtigen

wissenschaftlichen Auffassungen typisch ist. Sein Ansatz einer Analytischen Sozialpsychologie war weitaus differenzierter im Anspruch und wollte „die derzeitige Alternative zwischen Instinkivismus und Behaviorismus“, die sich beide „auf dogmatisch vorgefaßte Meinungen“ gründeten, überwinden (vgl. ebd. S. 3). Zwar erwarte man bei der „derzeitigen Ausrichtung des psychologischen Denkens“ von einer Kritik etwa an dem bekannten „Instinktivisten“ Konrad Lorenz geradezu, dass sie sich in den Behaviorismus etwa von B. F. Skinner einfüge, in dessen Mittelpunkt das äußerlich meßbare Verhalten (mit seiner sozialen Konditionierung) stehe (vgl. ebd. S. 2 f.). Fromms Anspruch war es demgegenüber, aus der Alternative „Lorenz-Skinner“ herauszukommen und eine neue Perspektive für das Verständnis des „Guten“ wie des „Bösen“ zu eröffnen.

Bei aller Schärfe von Fromms Kritik an Lorenz und Skinner muß jedoch betont werden, dass er deren Forschungen keineswegs pauschal verurteilte. So bezog sich seine Kritik an dem Begründer der modernen Ethologie¹²⁶, dem Nobelpreisträger Konrad Lorenz, im wesentlichen auf dessen Aussagen über den Menschen z. B. in dessen Buch über „Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression“. Dagegen habe Lorenz „sehr Großes auf dem Gebiet der Tierforschung geleistet“ (1970h V, S. 248). Laut Lorenz ist bei Menschen etwa die im Tierreich praktisch überall vorkommende aggressionshemmende Befriedungsstrategie z. B. in Form von Unterwerfungsgesten verlorengegangen, während der Aggressionstrieb nahezu vollständig erhalten geblieben sei. Die von Fromm kritisierten Veröffentlichungen von Lorenz enthielten im Kern die abzulehnende These: „Das aggressive Verhalten des Menschen, wie es sich in Krieg, Verbrechen, persönlichen Streitigkeiten und in allen Arten destruktiven und sadistischen Verhaltens manifestiert, entspringt einem phylogenetisch programmierten, angeborenen Instinkt, der sich zu entladen sucht und auf den geeigneten Anlaß wartet, sich Ausdruck zu verschaffen (1973a VII, S. 2).

Auch bei Skinner differenzierte er zwischen bestimmten wissenschaftlichen Leistungen und dessen strikt zu negierenden ethischen Implikationen und Annahmen im Gesamtkonzept. So sei das „große Verdienst von Skinner“ der Nachweis gewesen, dass durch die richtige Anwendung positiver ‘reinforcements’ (Verstärkung, B. O.) das Verhalten von Tieren und Menschen „in einem erstaunlichen Grad verändert werden kann, und dies selbst im Gegensatz zu dem, was einige etwas vage als ‘angeborene’ Neigung bezeichnen“ (ebd. S. 33). Durch seine Weiterentwicklung der einfachen Konditionierung im Pawlowschen Modell und der Überwindung der „etwas naiven Formulierungen Watsons“, dem Begründer des Behaviorismus, habe sich Skinner mit seinen Forschungen zu einem „brillanten Neobehavioristen“ mit einem enormen wissenschaftlichen Einfluß entwickelt (vgl. ebd. S. 31 f.). Da aber der Neobehaviorismus „über keine Theorie des Menschen“ verfüge und auch Skinner daher „mit dem Problem von Zielen und Werten nicht zu Rande“ komme, könne so nur das rein äußerliche Verhalten beobachtet werden und nicht die sich eigentlich verhaltende Person samt ihrer oftmals verborgenen und gesellschaftlich vermittelten wahren Motivationen: ‘Ein Lächeln sei ein Lächeln’ in dieser „Kultur“ des Laboratoriums – egal ob es aus Opportunismus, dem Verbergen von Feindschaft oder aus echter Freundschaft geschehe (vgl. ebd. S. 33 und 37). Für Fromm kann der Mensch ohne Zweifel etwa „dazu konditioniert werden, ein Sklave zu sein, aber er wird mit Aggression darauf reagieren oder eine Einbuße seiner Vitalität erleiden“. Doch wegen des nahezu vollständigen Ausblendens genau solcher

¹²⁶ Diese Bezeichnung war für Fromm „eine seltsame Terminologie“, denn Ethologie bedeute wörtlich ‘Wissenschaft vom Verhalten’ (vom griechischen *ethos* ‘Verhalten’, ‘Norm’). Richtiger hätte Lorenz seine Arbeiten mit ‘Tier-Ethologie’ bezeichnen sollen, was allerdings seiner zugrundeliegenden Idee widersprochen hätte: „dass menschliches Verhalten unter die tierischen Verhaltensformen zu subsumieren sei“ (1973a VII, S. 1. Anm. 1).

„menschlichen Leidenschaften“ sei auch Skinner „im Grunde... ein naiver Rationalist“. Und auch die neobehavioristische Idee, dass man eine bessere Gesellschaft auf wissenschaftlicher Basis ‘konstruieren’ könne, gründe sich in diesem Denken letztlich „auf die *Quintessenz des bürgerlichen Axioms vom Primat des Egoismus und Eigennutzes gegenüber allen anderen menschlichen Leidenschaften*“ (ebd. S. 37 f., kursiv Fromm). Der „Skinnerismus“ sei kurz gesagt „die Psychologie des Opportunismus, der sich als wissenschaftlicher Humanismus auftakelt“ (ebd. S. 39)¹²⁷.

Ähnlich enttäuschend seien schließlich die Ergebnisse der „Frustrations-Aggressions-Theorie“, die seit ihrem Entstehen in den dreißiger und vierziger Jahren von fast allen Psychologen anerkannt worden sei. Demnach setze das Auftreten aggressiven Verhaltens stets das Vorhandensein von Frustrationen voraus, und umgekehrt führe das Vorhandensein von Frustrationen stets zu irgendeiner Form von Aggression. Fromm hingegen verwies auf die Vieldeutigkeit der Frustration. So sei der wichtigste Faktor bei der Feststellung von Frustration und der Beurteilung ihrer Intensität der „*Charakter des Betreffenden*“. Von ihm hänge es in erster Linie ab, was ihn frustriere, und in zweiter Linie die Intensität seiner Reaktion auf die Frustration. Im übrigen hätte sich historisch der Mensch „vermutlich überhaupt nicht weiterentwickelt“, wenn er nicht die Fähigkeit besessen hätte, sich mit Frustrationen abzufinden (vgl. ebd. S. 62). Frustrationstoleranz könne geradezu aggressions-hemmend wirken.

Angesichts dieser Analyse des damals vorliegenden Forschungsmaterials kam Fromm zum Resultat, „dass die behavioristische Psychologie sich nicht für die Entwicklung einer systematischen Theorie über die Quellen der gewalttätigen Aggression eignet“ (ebd. S. 63).

Zur Rezeption von Forschungen der Neurophysiologie, Ethnologie und Anthropologie im Frommschen Ansatz

Bei dem Versuch der wissenschaftlichen Fundierung seiner Grundannahme, dass der Mensch prinzipiell über die Fähigkeit zu einer humanistischen Lebensführung verfügt, bezog sich Fromm im Bereich der Neurophysiologie vor allem auf die Forschungen von R. B. Livingston, C. v. Monakow und H. v. Foerster. Diese unterschieden sich in ihrem zentralen Punkt grundsätzlich von der „Denkweise der älteren Instinktivisten“ (zu denen Fromm auch Sigmund Freud zählte), indem sie „das Gehirnsystem als Ganzes vom Standpunkt seiner Evolution im Dienst des Überlebens“ betrachteten (vgl. 1973a VII, S. 232). So könne man etwa, wie Livingston betone, „auf molekularer Ebene“ sowie „auf dem Niveau des Schaltsystems im Gehirn“ mit physikalisch-chemischen wie mit neurophysiologischen Methoden Systeme identifizieren, deren einzelne Funktionen auf die Triebe und deren Befriedigung gerichtet seien, die unser Verhalten beherrschten. „Alle diese auf ein Ziel ausgerichteten Systeme haben ihren Ursprung in protoplasmischen Stoffen“, sie seien vielfach hoch spezialisiert und in „besonderen Nervensystemen und endokrinen Systemen lokalisiert“. Die „evolutionär höherentwickelten Organismen“ besäßen zudem Strebungen und „Möglichkeiten zu deren Befriedigung“, die sich „nicht nur auf die Erfüllung vegetativer Bedürfnisse“ bezögen wie „sexuelle Vereinigung“, „Aufzucht der Nachkommen“, „Sicherstellung der Ernährung, der Familie und des Territoriums“, sondern auch „Begierden und Befriedigungsmöglichkeiten im Dienst von *Extravaganzen, deren Funktion über die Sicherung des Überlebens hinausgeht*“ (R. B. Livingston: *The Neurosciences. A Study Program*. New York 1967 = Rockefeller Univ. Press, S. 500. Zit. in Fromm 1973a VII, S. 231 kursiv Fromm). Livingston stehe auf dem

¹²⁷ Zu den „klassischen Experimenten der Psychologie“ von Pawlow, Lorenz, Milgram (s. u.), Skinner, und anderen Wissenschaftlern vgl. auch die beiden eher popularwissenschaftlichen Bände von Schwartz (ders. München 1994).

Standpunkt, dass beispielsweise „Kooperation, Glaube, gegenseitiges Vertrauen und Altruismus in die Struktur des Nervensystems eingebaut und von der inneren Befriedigung, die damit verbunden ist, angetrieben werden“ (ebd. S. 232).

Es muß an dieser Stelle betont werden, dass auch neuere wissenschaftliche Ergebnisse etwa aus der Zwillingsforschung „auf einen bedeutenden Beitrag genetischer Faktoren... zum Altruismus“ verweisen – allerdings auch „zur Aggressivität“ (Zimbardo 1992, S. 365). Allerdings muß hierbei berücksichtigt werden, dass diese Untersuchungen offenbar nicht die von Fromm geforderte Unterscheidung in „defensive“ und damit „gutartige“ bzw. „destruktive“ und damit „böartige“ Aggression vornahmen – eine Differenzierung, die für die Interpretation von aggressivem Verhalten, insbesondere unter ethischen Gesichtspunkten, in der Frommschen Perspektive unumgänglich ist (mehr dazu weiter unten)¹²⁸.

Im Rückgriff auf die Argumente von Foerster, Livingston und Monakow „wagt Fromm die mutige ‘Spekulation’“ (Koch 1990, S. 24) und charakterisierte den Menschen als mit inhärenten Eigenschaften wie „Einfühlungsvermögen und Liebe“ (v. Foerster) sowie einem „biologischen Gewissen“ (v. Monakow) ausgestattet, dessen Funktion darin bestehe, Schmerz erzeugendes Verhalten zu vermeiden und die „optimale Sicherheit, Befriedigung, Anpassung und Streben nach Vervollkommnung sicherzustellen“ (1973a VII, S. 232). Aus biologischer und neurophysiologischer Sicht sei der Mensch somit als ein Wesen zu definieren, **„das aktiv nach einer optimalen Entwicklung sucht, wenn auch diese Suche oft scheitern muß, weil die äußeren Bedingungen zu ungünstig sind“** (ebd. S. 230).

Vor diesem Hintergrund unterschied Fromm schon früh „zwei Arten von Potentialität“, die allen Lebewesen inhärent seien (vgl. 1947a II, S. 137). Aus jeder von beiden folgten in einem späteren Entwicklungsstadium bestimmte Resultate. Die „primäre Potentialität“, also die Möglichkeit zum Guten, zum Wachstum, zur Entfaltung verwirkliche sich, falls die entsprechenden Bedingungen gegeben seien. Die „sekundäre Potentialität“, also das „Böse“, die Tendenz zur Destruktivität, hingegen komme zum Tragen, „sofern die Bedingungen im Gegensatz zu den existentiellen Bedürfnissen stehen“ (ebd.). Beide Potentialitäten gehörten zwar zum Wesen eines Organismus. Doch wollte Fromm schon mit den Begriffen „primär“ und „sekundär“ darauf hinweisen, dass die „Entfaltung der als ‘primär’ bezeichneten Potentialität unter normalen Bedingungen eintritt und dass die als ‘sekundär’ bezeichnete Potentialität nur im Fall anomaler, pathogener Bedingungen in Erscheinung tritt“ (ebd.). Diese Unterscheidung in primäre und sekundäre Potentialitäten entspricht seinem späteren Vorschlag, „alle Gedanken und Gefühle oder Handlungen als rational zu bezeichnen, die das adäquate Funktionieren und Wachstum des Ganzen... fördern, und als irrational alles, was dazu tendiert, das Ganze zu schwächen oder zu zerstören“ (1973a VII, S. 238).

Insofern könne man nicht davon sprechen, dass die Kräfte des Menschen zum Guten wie zum Bösen gleich stark seien, wie dies mechanistisch-dualistische Theorien behaupteten. Der rein dualistische Standpunkt, der sich in polaren Symbolen wie Leben und Tod, Liebe und Haß, Tag und Nacht, Weiß und Schwarz vieler dualistischer Religionen und philosophischer Systeme ausdrücke, liege auch Freuds Theorie zugrunde. Danach sei der Mensch von zwei gleich starken gegensätzlichen Kräften angetrieben bzw. sei die Destruktivität allen Menschen wesenseigen, gehöre zu ihrer ursprünglichen biologischen Ausstattung.

Diese Argumentation scheint in Widerspruch zur in Abschnitt 2. 1. 1. zitierten Aussage über das Wesen des Menschen zu stehen, das in seiner existentiellen Widersprüchlichkeit bestehe,

¹²⁸ Zimbardo bezieht sich dabei auf die Veröffentlichung von Rushton, J. P./Fulker, D. W./Neale, M. C./Nias, D. K. & Eysenck, H. J.: Altruism and aggression: The heritability of individual differences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1986, S. 283 - 305

aber ansonsten weder als gut noch als böse zu charakterisieren sei (vgl. 1964a II, S. 246). Der Widerspruch löst sich bei Fromm jedoch insoweit auf, als sich seine Aussage über das Wesen des Menschen auf die die Instinkte ersetzenden charakterlichen „Leidenschaften“ des Menschen und damit auf die Ebene des Psychischen bezieht, während die oben genannten „primären Potentiale“ eher die biologische Ausstattung des Menschen betreffen (vgl. dazu auch die Unterscheidung in „organische“ und „nichtorganische Triebe“ weiter unten).

Für Fromm zeigt die historische und sozialpsychologische Analyse der Destruktivität und ihrer Entwicklungsbedingungen den Schlüssel zu ihrem Verständnis: **„Allem Anschein nach verhält sich der Grad der Destruktivität proportional zu dem Ausmaß, in dem die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten blockiert ist... Wird der Tendenz des Lebens, nämlich zu wachsen und zu leben, entgegengearbeitet, dann macht die gehemmte Energie einen Umwandlungsprozeß durch und bildet sich in lebenszerstörende Energie um. Die Destruktivität ist die Folge ungelebten Lebens.** Die individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen, die eine solche Blockierung der lebensfördernden Energie bewirken, bringen die Destruktivität hervor, die ihrerseits zur Quelle der verschiedenen Manifestationen des Bösen wird“ (1947a II, S. 136 f., kursiv Fromm) Das Böse existiere also nicht unabhängig und für sich. Es ist in der Frommschen Sicht das „Nichtvorhandensein des Guten, das Scheitern des Versuchs zu leben“ (ebd. S. 138).

Während nach Freud die beiden Tendenzen eines Lebens- und eines Todestriebes (Eros und Thanatos) sozusagen gleichrangig, beide biologisch gegeben und beide gleich stark im Menschen angelegt sind und der Todestrieb sogar noch das letzte Wort erhält, will Fromm zeigen, dass die zerstörerischen Tendenzen nur Resultate eines Versagens der - individuellen wie gesellschaftlichen - Kunst des Lebens sind.

An dieser Stelle muß an den Exkurs zur Matriarchatsforschung (vgl. Kap. C. 1.5.5.) erinnert werden. Denn nach Fromm können die anthropologischen Forschungsergebnisse etwa zu den verschiedenen matrilinearen und -lokalen Gesellschaften aus der Periode der frühen Selbsthaftigkeit auch als Belege dafür herangezogen werden, dass der Mensch durchaus in der Lage ist, relativ friedfertig und konstruktiv zu leben. So zeichnete sich die matrifokale Kultur der neolithischen Stadt Çatal Hüyük in Südwestanatolien (wie teilweise bereits in Kapitel C. 1.5.5. dargelegt) dadurch aus, dass dort jegliche Hinweise auf Massaker, Plünderungen oder sonstige Gewalttätigkeiten fehlten u n d zugleich

- die Klassenunterschiede zwischen reich und arm nur sehr gering waren - erkennbar z. B. an den geringen Unterschieden in Größe und Ausstattung der Gebäude sowie der Grabbeigaben - und „keine definierbaren Hinweise auf die Existenz eines Häuptlings“ zu finden seien, unterdrückende Hierarchien somit nahezu fehlten sowie
- die Zivilisation und kulturelle Entwicklung zudem ein überdurchschnittlich hohes Niveau erreicht hatte - so seien gefundene Obsidianspiegel oder Metallperlen für die meisten anderen Zeitgenossen damals praktisch unerreichbar gewesen (vgl. 1973a VII, S. 138 f.).

Auch Fromms ethnologische Analyse zur Aggressivität noch existierender primitiver Kulturen (vgl. ebd. S. 148 ff.), in denen er die seinerzeit wichtigsten Forschungen von Ruth Benedict, Margaret Mead, G. P. Murdock und C. M. Turnbull zusammengefaßt und ausgewertet hatte, bestätigten seine Einschätzungen im Wesentlichen. Bei den dreißig untersuchten Gesellschaften fand er keineswegs nur „destruktive“ und „nicht destruktiv, aber aggressive Systeme“, sondern auch eine ganze Reihe „lebensbejahender Gesellschaften“ vor.

Bei den acht „lebensbejahenden Gesellschaften“ fehle etwa der Krieg als Institution völlig, seien Verbrechen und schwere körperlich Züchtigung nahezu unbekannt, würden die Kinder freundlich behandelt und komme in der allgemeinen Haltung Vertrauen, Zuversicht und gute

Laune zum Ausdruck. Da es persönliches Eigentum nur in Bezug auf Gebrauchsgegenstände gebe, finde man wenig Neid, Habgier und Ausbeutung, „aber sehr viel Kooperation“ (ebd. S. 150). Zu diesen Gesellschaften zählte Fromm u. a. die Zuñi-Pueblo-Indianer, die Polareskimos und die Mbuti-Pygmäen an einem nordöstlichen Kongozufluss im tropischen Regenwald (vgl. ebd. S. 151 und 156 ff.).

Nur in den acht destruktiven Systemen sei „interpersonale Gewalttätigkeit, Zerstörungslust, Aggression und Grausamkeit“ und eine von Angst, Heimtücke und anderen Spannungen gekennzeichneten Gesamtatmosphäre vorherrschend und in der Regel gekoppelt mit einer strengen Hierarchie und einem hohen Stellenwert des Eigentums (wenn nicht in Bezug auf materielle Dinge, dann in Bezug auf Symbole). Als Beispiel führte Fromm die Azteken und die Bewohner der Dobu-Inseln an (vgl. ebd. S. 151 und 156 ff.).

In den Gesellschaften des mittleren Systems (nicht destruktiv, aber aggressiv) seien Rivalität, Aggression und Krieg sowie Hierarchien zwar „regelmäßig anzutreffen“, hätten insgesamt jedoch „keine zentrale Bedeutung“. Deshalb hätten diese Gesellschaften mit den lebensbejahenden Systemen das entscheidende Grundelement gemeinsam, „nicht destruktiv zu sein“. Beispiele der vierzehn Mittelsysteme waren u. a. die Grönland-Eskimos, die Inka, die Krähenindianer und die südwestafrikanischen Hereros (vgl. ebd. S. 151 und 154 ff.).

Ein tendenziell friedliches und egalitäres Zusammenleben von Menschen war für Fromm somit nicht mehr nur ein bloßes Postulat humanistischer Ethik. Er konnte sich bei seinen visionären Hoffnungen einer „produktiv-bezogenen“, integrierten und freien Persönlichkeit in seinem Spätwerk durchaus auch auf wissenschaftliche Erkenntnisse stützen: „...die empirische Prüfung aller Daten zeigt, dass eine reale Möglichkeit besteht, in absehbarer Zukunft eine solche Welt aufzubauen, wenn es gelingt, die politischen und psychologischen Hindernisse zu beseitigen“ (ebd. S. 395). Zu Fragen ist allerdings, welcher Zeitraum Fromm vorschwebt, wenn er von einer „absehbaren Zukunft“ spricht, in der eine positive Welt aufgebaut werden könne. Hier jedenfalls ist vor allzu großem Zeitoptimismus zu warnen.

Doch unabhängig von dieser Warnung betont Bierhoff meines Erachtens zu Recht, dass man Fromm nicht vorwerfen könne, er würde aus seiner anthropologischen Sichtweise naiv das Glück des Menschen predigen. Denn: „Immer ist bei Fromm die Frage nach dem Weg der Befreiung mit Gesellschaftskritik und Skepsis... verbunden, gepaart mit einer Haltung der Lebensdienlichkeit (‘Biophilie’)“ (Bierhoff 1993a, S. 52). So warnte Fromm explizit vor einer allzu utopischen Sichtweise. Denn eine realistische und unsentimentale Betrachtung von Gegenwart und Geschichte der verschiedenen Gesellschaften und Kulturen zeige letztlich, dass der Mensch bisher „ein wirklicher ‘Killer’“ sei (vgl. 1973a VII, S. 165). Eine humanistische Ethik, die die Hoffnung auf eine friedliche und konstruktive Welt nicht aufgebe, dürfe daher das Ausmaß der menschlichen Destruktivität und Grausamkeit keineswegs bagatellisieren. Aber eine „übertrieben optimistische Auffassung vom Menschen“ sei vom humanistischen Standpunkt auch gar nicht nötig - vorausgesetzt man berücksichtige den Unterschied zwischen der „böartig-destruktiven“ und der „gutartig-defensiven“ Aggression.

Für eine ethisch-humanistische Gesamtbeurteilung menschlichen Zusammenlebens – und damit für die vorliegende Thematik – erweist sich die Frommsche Unterscheidung der Formen von Aggression als konstitutiv. Die Differenzierung beider Aggressionsformen soll im folgenden dargestellt und diskutiert werden.

Zum Unterschied zwischen der „böartig-destruktiven“ und der „gutartig-defensiven“ Aggression

Nach Fromm ist nur die gutartig-defensive Aggression eine „biologisch adaptive“, dem Leben dienende Aggression von Mensch und Tier gleichermaßen. Nur sie stelle eine „phylogenetisch programmierte“ defensive Reaktion auf eine Bedrohung der vitalen Interessen dar. Sie verschwinde „samt ihren emotionalen Äquivalenten“, sobald ihr Ziel, die Erhaltung des Lebens (und nicht primär die Zerstörung, obwohl auch diese damit einhergehen könne) erreicht sei (vgl. 1973a VII, S. 175). Demgegenüber kennzeichne die biologisch nichtadaptive, böartige Aggression „allein den Menschen“ (ebd. S. 167). Ihre Hauptmanifestationen – Mord und Grausamkeit – seien biologisch schädlich weil sozial zerstörerisch und oft mit Lust verbunden. Sie sei zwar kein angeborener Instinkt, „aber ein menschliches, in den Bedingungen der menschlichen Existenz selbst verwurzelt Potential“ (ebd., S. 167).

Es ist hier jedoch anzumerken, dass einige Forschungen, die allerdings erst nach Fromms Arbeiten zur „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ veröffentlicht wurden, dieser These von der Beschränkung böartig-destruktiver Aggression auf den Menschen in ihrer Absolutheit widersprechen. So wurde von E. O. Wilson (1973) bei Lowen nachgewiesen, dass Tötungen auch innerhalb der eigenen Art vorkommen. Und die berühmten Affenforschungen von J. Goodall zeigten später, „dass sogar relativ friedliche und gesellige Schimpansen“ dabei beobachtet wurden, „wie sie andere Schimpansen fertigmachten, sie schlugen und in einigen Fällen ihre Jungen töteten“ (Zimbardo 1992, S. 364; Zimbardo bezieht sich in seinem Standardwerk zur Psychologie auf die Veröffentlichungen von Goodall, J.: *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*. Cambridge 1986 und Wilson, E. O.: *The natural history of lions*. Science, 179, 1973, S. 466 – 467). Gleichwohl kommt auch er in Auswertung dieser Aggressionsforschungen zum Ergebnis, dass es bei der Analyse menschlicher Konflikte keinen Grund zu der Annahme gebe, „dass alle Aggression eher einem inneren Trieb entspringt als erworbenen Bedürfnissen nach **Macht** und **Sicherheit**“ (ebd. S. 364 f., fett Osuch) ¹²⁹.

Der defensiven Aggression dürften nach Fromm „effektiv die meisten aggressiven Impulse des Menschen“ zugrunde liegen (vgl. 1973a VII, S. 175). Zwar sei die neurophysiologische Ausstattung für die defensive Aggression bei Tier und Mensch im Prinzip gleich. Doch sei das Ausmaß der defensiven Aggression des Menschen faktisch „vielmehr größer“ als beim Tier. Dies liege nicht nur an dem sehr viel größeren und differenzierteren menschlichen Gehirn (und damit einer sehr viel größeren Anzahl von Nervenverbindungen in den mit der Aggression verbundenen Zonen), sondern sei vor allem in den Bedingungen der menschlichen Existenz zu

¹²⁹ Mit diesen Formulierungen könnte man annehmen, dass sich Zimbardo in die besondere Nähe zur spezifisch Frommschen Argumentation begibt, nach der die „existentielle Ohnmachtserfahrung“ in ein fundamentales Bedürfnis nach neuen **Sicherheiten** münde und deren Realisierungsformen über die Kultur **erworben** würden. Der Konjunktiv soll jedoch schon andeuten, dass Zimbardo wohl eher den Repräsentanten einer modernen neobehavioristisch orientierten Psychologie zuzuordnen ist. Danach wird zwar die „Komplexität des handelnden Organismus durch die Interaktion interner und externer Faktoren beeinflusst“ (Zimbardo 1992 S. 349). In deren Konzeption aber hat der gesellschaftskritische und psychoanalytisch orientierte Ansatz eines Erich Fromm kaum Platz. Eher im Gegenteil: Fromm selbst setzte sich sehr kritisch z. B. mit einem klassisch-behavioristischen Experiment von Zimbardo (und anderen) aus den frühen Siebziger Jahren auseinander, bei dem im Rahmen einer simulierten Gefängnissituation belegt werden sollte, wie „innerhalb weniger Tage normale Personen in jämmerliche, unterwürfige Wesen oder in erbarmungslose Sadisten“ verwandelt werden könnten (vgl. Fromm 1973a VII, S. 53). Den Thesen Zimbardos setzte Fromm die umfangreichen Erfahrungen aus den Konzentrationslagern der SS entgegen, wie sie z. B. Bettelheim (ders. 1964) dokumentiert hatte (vgl. dazu Abschn. 2. 1. 2. dieses Kapitels). Diese Tatsachen widersprächen der „behavioristischen These, die C. Haney, C. Banks und P. Zimbardo... mit ihrem Experiment zu beweisen versuchten“ (Fromm 1973a VII, S. 59).

suchen. So sei der menschliche Bereich der vitalen Interessen zwangsläufig durch die Fülle notwendiger „Orientierungsrahmen“ und diverser „Objekte der Hingabe“ (Werte, Ideale, Religionen, Klassen, Ahnen usw.) sehr viel größer. Und das Individuum - oder die Gruppe - reagiere bei einem Angriff auf das, was „heilig“ sei, mit der gleichen Wut und Aggressivität, als wenn es sich um einen Angriff auf das Leben handele.

Hinzu komme die spezielle menschliche Fähigkeit, die defensiven Aggressionspotentiale etwa in Form von Haßreaktionen gegen eine angeblich bedrohende Nation durch Manipulation, „Gehirnwäsche“ oder mit Hilfe „eines ausgeklügelten ideologischen Systems“ durch die jeweils Mächtigen und Herrschenden zu erzeugen, in deren Folge die ebenfalls speziell menschlichen Fähigkeiten zu kritischem und unabhängigem Denken wesentlich herabgesetzt werden könnten (vgl. ebd. S. 176). Dabei spiele der „halbpathologische Gruppennarzißmus“ besonders für deklassierte und verarmte Bevölkerungsgruppen oft eine entscheidende Rolle (‘ich, der ich in Wirklichkeit ein armseliger Wurm bin, werde zum Riese dadurch, dass ich zu dieser... wunderbarsten Gruppe der Welt gehöre’) und sei „eine der wichtigsten Quellen der menschlichen Aggression“ (ebd. S. 183). Hier wird erneut die besondere Bedeutung einer sozialpsychologischen bzw. speziellen psychoanalytischen Sichtweise zur Interpretation menschlichen Verhaltens sichtbar.

Ergänzt werden derartige Erscheinungen nach Fromm oftmals durch die Aggression als Ersatz für Langeweile und Sinnleere oder durch die „konformistische Aggression“ als Folge von falschem Gehorsam. Beide Formen beruhten ebenfalls nicht primär auf Zerstörungswillen, seien jedoch weit verbreitet. Vom Verhalten einer Jugendbande bis zu den Soldaten in einer Armee würden destruktive Handlungen oft nur aus Feigheit und Gehorsam oder - wie im Falle der Jugendbande - zusätzlich oft aus sinnentleerer Langeweile begangen (vgl. ebd. S. 186). Angesichts zunehmender Tendenzen von Gewalt unter Kindern und Jugendlichen haben diese Einschätzungen für die Pädagogik im allgemeinen wie für die Humanistische Lebenskunde im besonderen eine herausgehobene Bedeutung. Daher soll die Problematik von Jugendgewalt vor allem im Teil D der Arbeit wieder aufgegriffen und in der speziellen Frommschen Perspektive unter pädagogischen wie fachdidaktischen Gesichtspunkten systematisch untersucht werden.

Fromm interpretierte unter diesen Aspekten auch die berühmten Experimente von S. Milgram. Bei den labormäßig durchgeführten Untersuchungen Anfang der sechziger Jahre konnten 65 Prozent der Versuchspersonen dazu „konditioniert“ werden, anderen Menschen gegenüber schwerste Elektroschocks als „Strafe“ für falsches Antworten bei einem vermeintlichem Lernexperiment zu verabreichen (natürlich war alles, auch die Elektroschocks, gestellt, was die Probanden jedoch nicht wußten). Die Experimente wurden (und werden) zumeist für die These herangezogen, dass der durchschnittliche Mensch unter entsprechenden Bedingungen relativ schnell zu einem grausamen Sadisten werden könne. Fromm hingegen interpretierte die Milgram-Experimente gänzlich anders. Für ihn war nicht so sehr das Gehorsamsverhalten der Testpersonen die auffälligste Beobachtung. Er glaubte, dass die „wichtigsten Erkenntnisse aus Milgrams Untersuchung die Stärke der Reaktionen *gegen* ein grausames Verhalten“ waren (vgl. ebd. S. 48, kursiv Fromm). Denn bei den meisten sei doch „eine Reaktion der Empörung oder des Widerwillens gegen ihr sadistisches Verhalten deutlich vorhanden“ gewesen.

Fromm interpretierte dies als „das Vorhandensein eines Gewissens“, also „starker innerer Kräfte, die ein grausames Verhalten unerträglich finden“ und eines Schmerzes der Versuchspersonen „darüber, dass der Gehorsam sie zwang, gegen ihr Gewissen zu handeln“ (ebd. S. 48). Denn aufgrund der extrem autoritär-suggestiven Versuchsanordnung (der Versuchsleiter habe in den Augen der Probanden eines der angesehensten Institute des höheren Bildungswesens in den Vereinigten Staaten repräsentiert, und „für den Gläubigen kann weder

Gott noch sein modernes Äquivalent, die Wissenschaft, etwas befehlen, was unrecht ist“) sei der „hochgradige Gehorsam nicht erstaunlicher, als dass 35 Prozent der Gruppe an einem gewissen Punkt den Gehorsam verweigerten“ (ebd. S. 47). Für Fromm war daher der Ungehorsam von mehr als einem Drittel sowie das Vorhandensein eines Gewissens der meisten Teilnehmer unter diesen besonderen Umständen im Grunde das eigentlich erstaunliche und ermutigende zugleich.

Die Variante der „konformistischen Aggression“ bezeichnete Fromm an anderer Stelle auch als „Organisationsaggression“, womit er den Menschen meinte, „der zerstört, weil er gehorcht und nur das tut, was man ihm sagt, und der ebenso zerstört wie er aufbaut, wenn er die entsprechenden Befehle bekommt“ (1970h V, S. 246). Die hierin zum Ausdruck kommende wechselnde Begrifflichkeit kann insbesondere dann Verwirrung stiften, wenn man nicht das Gesamtwerk Fromms kennt (was bei den meisten seiner Leser wohl der Fall sein dürfte). In der wissenschaftlichen Literatur wurde ihm daher gerade auch bei diesem Themenkomplex des öfteren der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gemacht. So ist für Wehr „auch die begriffliche Unterscheidung zwischen Destruktion und Aggression nicht immer eindeutig“ (Wehr 1991c, S. 342), eine Kritik, die ähnlich auch von Reif vorgebracht wird (ders. 1978/Hrsg., S. 107 und 170 f.)

Unter Berücksichtigung derartiger kritischer Einschränkungen scheint trotzdem die Differenzierung in „böartig-destruktive“ und „defensiv-gutartige“ Aggressionsformen im Gesamten hilfreich zu sein, die tiefere Motivation aggressiven Verhaltens samt ihrer gesellschaftlichen Hintergründe besser verstehen und insbesondere in ethisch-humanistischer Perspektive interpretieren zu können.

Ein Beispiel für die syndromartige Kombination der verschiedenen Formen defensiver Aggression war für Fromm der I. Weltkrieg. Es ist dabei an die biographischen Ausführungen zu Fromms Jugendzeit zu erinnern, wonach vor allem dieses Ereignis seinen weiteren Lebensweg entscheidend prägte. Dieser Krieg sei (wie fast alle größeren Kriege) nicht etwa durch einen aufgestauten Destruktionstrieb verursacht worden, sondern letztlich „durch die instrumentelle Aggression der militärischen und politischen Elite“ für deren wirtschaftliche, politische und militärische Ziele¹³⁰. Somit sei es zwar nicht möglich, die biologische Basis der defensiven Aggression zu ändern, wohl aber ihre gesellschaftliche Grundlage, um so „vom Primat des Habens und Hortens zum Sein und miteinander Teilen“ zu gelangen (vgl. 1973a VII, S. 195)

Im Gegensatz zur gutartig-defensiven Aggression fehle der böartig-destruktiven Aggression, insbesondere in Form des Sadismus und der Nekrophilie (‘Liebe zum Toten’), eine biologische Basis, sei also nicht vererbbar. Gleichwohl sei sie ein „wichtiger Bestandteil“ des „seelischen Haushalts“ des Menschen (ebd. S. 196). So käme etwa in den unzähligen Kriegen und „Orgien der Zerstörung, bei denen weder konventionelle noch echte moralische Bedenken hemmend wirkten“, „nicht die menschliche Natur... plötzlich zum Vorschein“ (ebd. S. 245 f.), wie beispielsweise bei der Niedermetzelung von bis zu einer Million Menschen im Rahmen der antikommunistischen „Säuberungsaktion“ des Jahres 1965 in Indonesien. Es handele sich in der

¹³⁰ Dass sich Fromm in seinem gesamten Werk viel ausführlicher mit dem I. Weltkrieg beschäftigte (und nicht so sehr mit dem noch viel zerstörerischen und historisch näher liegenden II. Weltkrieg), liegt sicherlich an der erschütternden Wirkung, die dieses anfangs sogar mit Begeisterung begleitete Schlachten auf ihn als junger Mensch hatte (vgl. dazu Kap. C.1.2.). Ganz im Gegensatz zu 1939, wo Hitler einen Scheinangriff auf Polen starten mußte, um den Krieg auch gegenüber der eigenen Bevölkerung zu legitimieren, hatten 1914 insbesondere Intellektuelle wie Gymnasiallehrer, Professoren und Studenten den Kriegsbeginn jubelnd begrüßt (mehr zum I. Weltkrieg bei Fromm u.a. in 1941a I, S. 340 f., 1955a IV, S. 185f., 1959a VIII, S. 210 f., 1961a V, S.52 f. u. 141 f. sowie in 1962a IX, S. 41 f., 51 ff. u. 141 ff.)

Regel vielmehr um „das destruktive Potential, das durch gewisse permanente Bedingungen genährt und durch plötzliche traumatische Ereignisse mobilisiert“ werde (vgl. ebd. S. 246)¹³¹. Derartige Formulierungen stehen auf den ersten Blick wiederum im Widerspruch zu anderen Aussagen im Frommschen Werk. Denn anscheinend ist es doch nicht so klar, wie tief die bössartig-destruktive Aggression nun im Menschen verwurzelt ist und ob sie nicht vielleicht doch auch eine gewisse „biologische Basis“ hat. Diese Unklarheit versuchte Fromm durch seine Unterscheidung in „organische Triebe“ (Nahrung, Sexualität, Verteidigung/Kampf/Flucht usw.) und „nichtorganische Triebe“ (im Charakter wurzelnde Leidenschaften) am Beispiel der Sexualität aufzuheben.

So gehöre einerseits die Sexualität zu den wichtigsten organischen Trieben des Menschen. Andererseits aber sei es eine „psychoanalytisch wohlbegründete Beobachtung“, dass die Intensität dessen, was subjektiv als Sexualwunsch erlebt werde – einschließlich der entsprechenden physiologischen Manifestationen – oft auf „nichtsexuelle Leidenschaften“ zurückzuführen sei wie z. B. auf Narzißmus, Sadismus, Masochismus, Machtstreben und sogar auf Angst, Einsamkeit und Langeweile (vgl. ebd. S. 67). So bleibe es jedem überlassen zu schätzen, „wie viele Kinder ihre Existenz der Eitelkeit, dem Sadismus oder Masochismus und nicht einer echten körperlichen Anziehung verdanken, von Liebe ganz zu schweigen“ (ebd.). Viele Menschen, insbesondere Männer, hielten sich lieber für »besonders leicht erregbar« als für »übertrieben eitel«, was beim Phänomen des »Machismo« als einer der auffälligsten Formen männlicher Protzerei offenkundig werde. Deshalb bedeute der Begriff der nichtorganischen Triebe „natürlich nicht, dass sie kein neurophysiologisches Substrat besitzen, sondern dass sie nicht durch organische Bedürfnisse stimuliert werden und dass sie nicht im Dienst organischer Bedürfnisse stehen“ (ebd. S. 66, Anm. 3).

Mit anderen Worten: In der Frommschen Sicht wurzeln die „nichtorganischen Triebe“ des Menschen in seinem existentiellen Grundkonflikt der Entwurzelung und den daraus resultierenden psychischen Bedürfnissen („Leidenschaften“) nach Bezogenheit, Orientierung oder Wirkmächtigkeit. Diese Bedürfnisse allerdings sind in ihren Manifestationsformen an die „organischen Triebe“, d. h. an die Biologie des Menschen gebunden. Wie sich diese Prozesse

¹³¹ Zu diesem indonesischen Massaker kamen in den folgenden dreißig Jahren noch die Verfolgungen und Tötungen von weit über einhunderttausend Menschen Osttimors durch die indonesischen Militärs hinzu, weswegen u. a. der Menschenrechtler und Führer der Unabhängigkeitsbewegung Osttimors, Bischof Belo, 1996 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurden. Die Auseinandersetzungen führten 1999 schließlich zum Einmarsch internationaler Truppen auf die Insel. Ein ähnlich grausamer, politisch allerdings gegenteilig motivierter Massenmord wie der aus dem Jahre 1965 war die Vernichtung von weit über einer Million Kambodschaner unter der Diktatur der maoistisch-stalinistischen „Roten Khmer“ Mitte der siebziger Jahre.

Die Liste solcher Völkermorde ist bekanntlich sehr viel länger. Man denke etwa an die Ausrottung von nahezu zwei Drittel der indianischen Urbevölkerung Süd- und Nordamerikas im Zuge der Kolonialisierung, die Tötung von etwa ein bis eineinhalb Millionen Armeniern des Osmanischen Reiches im Schatten des I. Weltkrieges oder das Sterben von fünf bis sieben Millionen Ukrainern durch eine von Stalin herbeigeführte Hungersnot in den Jahren 1932 - 1933. Zwei der jüngsten Beispiele dieser Schreckensliste sind die Massaker zwischen den Völkern der Hutu und Tutsi im östlichen Zentralafrika und die Versuche zur „ethnischen Säuberung“ mit all ihren grausamen Erscheinungen (wie etwa der systematischen Vergewaltigung unzähliger Frauen) im ehemaligen Jugoslawien (zu neueren Genozid-Forschungen vgl. die Literaturübersicht von Lehming 1997; zum Ausmaß der millionenfachen Tötung unter kommunistischen Systemen vgl. das heftig diskutierte „Schwarzbuch des Kommunismus“ von Courtois u. a. 1998; zur Kritik an der ‚Arithmetik des Todes‘ bzw. am entsprechenden Vergleich Kommunismus-Faschismus in diesem Buch vgl. z. B. den zusammenfassenden und z. T. polemischen Artikel von Reinhard Mohr in: *Der Spiegel* Nr. 27/1998, S. 176 - 178).

im Einzelnen gestalten, hängt dann von der jeweiligen Form der Gesellschaft ab. Insofern ist die o. g. Widersprüchlichkeit in der Frommschen Argumentation aufklärbar.

In der Auseinandersetzung mit der Theorie eines angeborenen Destruktionstriebes ging Fromm auch auf archaische Formen des „Blutdurstes“ sowie auf die „rachsüchtige Destruktion“ ein, die als „spontane Reaktion auf intensive und ungerechtfertigte Leiden“ oftmals „grausam, lustvoll und unersättlich“ werden könne (vgl. 1973a VII, S. 248). Doch warnte er auch hier vor voreiligen Schlüssen.

So sei es wohlbekannt, dass tatsächliche oder angebliche Greuelthaten „die intensivste Wut und den heftigsten Rachedurst auslösen“ könnten. Schon das Wort „Rachedurst“ bringe die besondere Eigenschaft dieser Form von Aggression bildhaft zum Ausdruck (ebd. S. 247, kursiv B. O.). Sie sei sowohl bei Einzelpersonen wie bei Gruppen weit verbreitet und als Institution in Form der theoretisch endlosen Kette der „Blutrache“ z. B. in vielen afrikanischen und arabischen Völkern wie auch bei der süditalienischen Mafia bekannt. Welche historische Dimension dieses Phänomen einnehmen könne, werde an der fast 2000 Jahre währenden rachsüchtigen Reaktion auf die Kreuzigung Jesu sichtbar, deren Schlachtruf „Christusmörder“ traditionell eine der Hauptursachen des gewalttätigen Antisemitismus war. Doch obwohl diese „Leidenschaft“ teilweise tief in der menschlichen Psyche verwurzelt sei, gebe es jedoch auch Kulturen, in denen davon „nur minimale Spuren“ vorhanden seien (vgl. ebd. S. 248). Von einer phylogenetischen Verankerung kann man daher in der Frommschen Sicht prinzipiell nicht ausgehen.

Darüber hinaus analysierte Fromm in diesem Kontext auch magisch-religiöse Rituale aus einer religionspsychologischen Perspektive, so etwa tierisches „Blut zu vergießen“ (wie z. B. bei den Priestern des Tempels von Jerusalem) oder zu trinken (wie in den Bacchusorgien), Teile des menschlichen Körpers (z. B. das Gehirn) zu essen (wie beim rituellen Kannibalismus) oder Menschen (- Herzen) zu opfern (wie bei den Azteken). Eine genauere Betrachtung derartiger Phänomene verweisen nach Fromm ebenfalls nicht auf destruktive Motive. Eher sei hier das Gegenteil der Fall. Selbst in einer so hoch entwickelten Religion wie dem römischen Katholizismus fände man noch „den archaischen Brauch, den zu Christi Blut geweihten Wein zu trinken“ (ebd. S. 244). In den „tiefsten Erlebnisschichten“ bemächte man sich so in vielen dieser archaischen Rituale „auf magische Weise der Lebenskraft selbst, indem man Blut vergießt“ (ebd. S. 243). Die meisten dieser z. T. blutrünstigen Rituale entpuppten sich bei genauerem Hinsehen somit als das genaue Gegenteil von dem, was sie dem oberflächlichen Betrachter nach außen hin zeigten.

Unabhängig von der eher indirekten Bedeutung dieser Beispiele für die theoretische Argumentation zur Frage, ob der Mensch überhaupt zum Guten fähig ist, können sie auch in einem weiteren Sinne für das vorliegende Thema Relevanz erhalten. So sind derartige Beispiele im Rahmen des Lebenskundeunterrichts oder im Geschichts- und Ethikunterricht der Oberstufe auch direkt geeignet, Kultur- und Religionsvergleiche vorzunehmen. Ihre besondere Bedeutung liegt darin, besondere Rituale unter psychoanalytischer und sozialpsychologischer Perspektive auf die verborgenen Motive hin zu untersuchen. Die schwierige Aufgabe besteht freilich darin, derartiges Material didaktisch und methodisch altersentsprechend aufzubereiten.

Bei seinen Untersuchungen zur Frage nach den Ursachen böse-destruktiven Verhaltens nahm Fromm vor allem auch die modernen Industriegesellschaften ins Visier. Obwohl viele dieser Gesellschaften nach außen hin oftmals „zivilisierter“ erschienen als etwa manche archaische Agrargesellschaft, kam Fromm im Hinblick auf das ethische Entwicklungsniveau der modernen Gesellschaften zu teilweise erschütternden Ergebnissen.

Die modernen Industriegesellschaften mit ihrer Vergötterung des technischen Fortschritts und dem „fast ausschließlich zerebral“ orientierten und hochgradig entfremdeten „kybernetischen Menschen“ zeigten tatsächlich destruktive, bisweilen sogar direkt „nekrophile Tendenzen“ (1973a VII, S. 314 ff.). Unter Nekrophilie, als Gegenbegriff zu dem der Biophilie, verstand Fromm den „Drang, Leben zu zerstören“ und das „Hingezogensein zu allem, was tot, verfault und rein mechanistisch ist“ (ebd. S. 5). Die Nekrophilie stelle eine „grundsätzliche Orientierung“ dar und sei „genau jene Antwort auf das Leben, die in völligem Gegensatz zum Leben steht“ und daher die „gefährlichste unter allen Lebensorientierungen, deren der Mensch fähig ist“ (1964a II, S. 185). Ausdruck der Nekrophilie sei beispielsweise die „Anbetung der Geschwindigkeit“, die „Glorifizierung des Krieges“, die Vergötterung von Maschinen und Flugzeugen als quasi „lebendige Kräfte“ aber auch Frauenfeindlichkeit und die Tendenz zur „Zerstörung der Kultur“ (1973a VII, S. 313).

In dieser Entwicklung käme ein völlig neuer Typus von „Gesellschafts-Charakter“ zum Vorschein, der „Marketing-Charakter“, für den sich alles, selbst sein Wissen, „ja sogar sein Lächeln“, in Markenartikel verwandele und der „seinen Körper nur noch als Instrument für den Erfolg“ wahrnehme (ebd. S. 317; es sei hier an die Ausführungen zur Entstehung und Bedeutung des Begriffs des „Gesellschafts-Charakters“ im Kapitel zu Fromms Biographie erinnert, vgl. Kap. C. 1.6.; mehr zum Begriff des „Gesellschafts-Charakters“ im nachfolgenden Kapitel). Aufgrund des Ausmaßes dieser nekrophil-destruktiven Tendenzen und ihres Eindringens in die Tiefenschichten der Psyche vieler Menschen entstünden Gefahren, wie sie die Menschheit bislang nicht kannte. In Anlehnung an eine Freudsche Formulierung sprach Fromm daher auch von der „**Pathologie der Normalität**“ (1973a VII, S. 220). So seien die Menschen dabei, ihren Planeten in eine stinkende, lärmende und verschmutzte Ödnis zu verwandeln, und das Ausmaß schwerer Verkehrsunfälle oder die vielfachen Vorbereitungen auf einen Krieg mit Massenvernichtungsmitteln zeugten „von unserer Bereitschaft, mit dem Tod zu spielen“ (1968a IV, S. 292).

Besonders deutlich wird diese Tendenz in einer religionswissenschaftlichen Interpretation der umgangssprachlichen Verwendung des archaischen Opferbegriffs. So sprechen wir von den „Verkehrsopferr“, als ob sie den notwendigen Tribut für einen Götzen darstellten (hier also der Götze der grenzenlosen Mobilität durch das Auto). Unter diesem Aspekt könnte auch im Lebenskundeunterricht der ursprünglich religiöse Opferbegriff für die Schüler auf lebensnahe Weise sozialpsychologisch und religionswissenschaftlich erschlossen und bearbeitbar gemacht werden, wie dies von Berliner Religionswissenschaftlern etwa im Rahmen von Fortbildungsveranstaltungen für die Humanistische Lebenskunde vorgeschlagen wird (vgl. Tremml 1997a, S. 43).

Nach Knapp ist es angesichts derartiger Analysen „kein Wunder“, dass Fromm von Kritikern bisweilen auch eine direkt „zivilisationsfeindliche Einstellung“ vorgehalten werde (vgl. Knapp 1982, S. 73). Die Kritik ist in dieser extremen Form allerdings zurückzuweisen. Denn Fromm betonte, dass natürlich nicht die Technik an sich schon eine Manifestation nekrophiler Tendenzen sei. Aber sie werde dazu, wenn sie „zum Ersatz für das Interesse am Leben und die Ausübung all der reichen Funktionen wird, mit denen eine Mensch ausgestattet ist“ (1973a VII, S. 311, kursiv Fromm). Ein bekanntes und relativ harmloses Beispiel für das vornehmliche Interesse an „mechanischen, nichtlebendigen Artefakten“ seien etwa jene Männer, die „für ihren Wagen zärtlichere Gefühle und ein größeres Interesse hegen als für ihre Frau“ (ebd. S. 310). Der bislang destruktivste bzw. inhumanste Ausdruck dieser Entwicklung habe sich in der Perversion des industriemäßig organisierten Massenmordens der Nazis gezeigt. Aber auch das distanzierte, routinemäßige Ausklinken der hunderttausendfachen Tod bringenden Bomben

durch die hochqualifizierten „Teams“ der Flugzeugbesatzungen über Dresden und Vietnam seien in diesen Zusammenhang einzuordnen (vgl. ebd. S. 315)¹³².

Ein Prototyp bössartiger Aggression war für Fromm der „klinische Fall von Nekrophilie“ bei Adolf Hitler. Die komplizierte Kombination der verschiedenen Faktoren im Familienschicksal Hitlers sowie in dessen weiterem Lebensweg und den gesellschaftlichen Umständen seiner „Karriere“, die ihn schließlich zum „Führer“ des größten Genozid in der Menschheitsgeschichte werden ließ, versuchte Fromm mit Hilfe seines analytisch-sozialpsychologischen Instrumentariums detailliert zu erschließen (vgl. 1973a VII, S. 335 - 393).

Fromm sah übrigens - bei aller Unterschiedlichkeit - in seinem Nekrophilie- wie auch Biophiliebegriff eine gewisse Verwandtschaft zu Freuds Kategorien des Lebens- und Todestriebes wie auch zu dessen Begriffen der „anal“ und „genitalen Libido“ (Fromm 1964a II, S. 191). Er hielt den „nekrophilen Charakter für die bössartige Form jener Charakterstruktur, deren gutartige Form Freuds ‘analer Charakter’“ sei (vgl. ebd. S. 192). Nach Wehr wird mit dieser umfassenden Verwendung des Nekrophiliethorems allerdings auch „wieder die „unscharfe Begrifflichkeit“ Fromms deutlich. Denn „Nekrophilie“ werde hier „sowohl klinisch gefaßt..., als auch für gesellschaftliche Abstraktion verwendet“ (Wehr 1991c, S. 342). Für andere Kritiker bleibt Fromm mit diesem Ansatz „im Banne der Traumatisierung seiner Generation... stark auf ein bloßes ‘Psychologisieren’ konzentriert“ (Quenzer 1980, S. 14).

Zusammenfassend formulierte Fromm zu den gegenwärtigen Gefahren: „Intellektualisierung, Quantifizierung, Abstrahierung, Bürokratisierung und Versachlichung - die Kennzeichen der heutigen Industriegesellschaft also - sind keine Lebensprinzipien, sondern mechanische Prinzipien, wenn man sie auf den Menschen statt auf Dinge anwendet. Menschen, die in einem solchen System leben, werden gleichgültig gegenüber dem Leben und fühlen sich vom Toten angezogen. Freilich merken sie es selber nicht.“ Merkmale einer nekrophilen Orientierung seien „in sämtlichen modernen Industriegesellschaften ohne Rücksicht auf ihre jeweilige politische Struktur“ zu finden (vgl. Fromm 1964a II, S. 195).

Diese Sichtweise ähnelt jener in der Tradition von Horkheimer und Adorno stehenden Kritik von Habermas an den extrem bürokratisierten, formalisierten und verrechtlichten „Lebenswelten“ der modernen kapitalistischen Systeme. Als Folge diagnostiziert Habermas eine Tendenz zur „inneren Kolonialisierung“ (Habermas 1995, Bd. 2, S. 539). Im Unterschied zu Horkheimer und Adorno aber nimmt Habermas für sich in Anspruch, selbst in dieser Entwicklung noch die Potenz zur „Spontaneität“ und zum „Widerstand gegen die Mediatisierung der Lebenswelt“ auszumachen (vgl. ebd. S. 491). Horkheimer und Adorno verabsolutierten ihre „Kritik der instrumentellen Vernunft“¹³³, indem sie von der „Vision einer verwalteten, total verdinglichten Welt“ ausgingen, „in der Zweckrationalität und Herrschaft miteinander verschmelzen“ (ebd., S. 490). Deren These einer „totalisierten Zweckrationalität“ (ebd.) verhindere aber den Blick für die Ambivalenz dieser Entwicklungen, welche zugleich eine „Erweiterung der Steuerungskapazitäten von ausdifferenzierten Gesellschaftssystemen“ ermöglichen (ebd., S. 491).

¹³² Als aktuelleres Beispiel dafür könnte man etwa den Versuch der US-Militärs anführen, den Golfkrieg gegen das diktatorische Regime Saddam Husseins seinerzeit fast als eine „klinisch-saubere Mission“ darzustellen. So wurde immer wieder die „chirurgische Präzision“ der Raketenangriffe betont und Bilder verwundeter oder gar toter Soldaten in den freigegebenen Filmen für die Berichterstattung des US-Fernsehsenders CNN tunlichst vermieden. Damit ist die Frage der moralischen Legitimation dieses Krieges nicht berührt.

¹³³ Habermas bezieht sich auf die Arbeit von Max Horkheimer *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*; zur Habermas-These der „inneren Kolonialisierung“ im Bereich der Schule vgl. Kap. D.2.1. der vorliegenden Arbeit).

Diese positive Perspektive einer „kommunikativen Rationalität“ (ebd.) im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen bei Habermas unterscheidet sich wiederum vom Frommschen Vertrauen auf die anthropologisch begründete Widerstandskraft eines „humanistischen Gewissens“ im Individuum (siehe nächstes Kap.). Beide Positionen müssen jedoch nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern können sich im Kontext eines modernen Humanismusverständnisses, insbesondere in der pädagogischen Perspektive der Lebenskunde, sinnvoll ergänzen.

Zum Paradoxon des „Rationalen Glaubens“ im Fromms „radikalem Humanismus“

Für Fromm wären aufgrund ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit Sadismus wie Nekrophilie als böartige Formen der Aggression „beträchtlich“ reduzierbar, wenn die gegenwärtigen sozioökonomischen Bedingungen durch andere ersetzt würden, die für die volle Entwicklung „der echten Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen günstig sind: der Entwicklung menschlicher Eigen-Aktivität und schöpferischer Kraft als Selbstzweck“ (1973a VII, S. 396; kritisch anzumerken ist hier ein erneuter Wechsel in der Begrifflichkeit von den „primären“ zu den „echten“ Bedürfnissen und Fähigkeiten). Allerdings sah Fromm angesichts der Stärke entgegengesetzter politisch-ökonomischer Tendenzen auch, dass dieses Unterfangen „ungeheuer schwierig“ sei und wehrte sich daher gegen den Vorwurf, er sei „überoptimistisch“, „utopisch“ oder „unrealistisch“ (ebd. 395 f.).

Bei allem Optimismus war Fromm völlig klar, dass die Behauptung ‘Die menschliche Natur ist böse’ keine Spur realistischer ist als die Behauptung ‘Die menschliche Natur ist gut’. Aber es sei viel leichter, das Erstere zu sagen. Denn „jeder, der die Schlechtigkeit des Menschen“ beweisen wolle, finde „bereitwillig Zustimmung, weil er damit einem jeden ein Alibi für die eigenen Sünden bietet - und scheinbar damit nichts riskiert“ (ebd. S. 397). Letztlich unterschieden sich daher die „Pessimisten“ kaum von den „Optimisten“. Sie führten beide auf ihre Weise ein „behagliches Leben“ und fühlten sich „genausowenig engagiert“.

Während die Pessimisten aus Fatalismus und Hoffnungslosigkeit die Hände in den Schoß legten, würde die Haltung der Optimisten letztlich auf die gleiche Passivität hinauslaufen. Denn die Optimisten seien in ihrem „irrationalen Glauben“ an das Machbare schon so entfremdet, dass dabei sogar „die Bedrohung der Zukunft ihrer Enkel kaum einen Eindruck auf sie macht“ (ebd.). „Irrationale Verzweiflung“ zu verbreiten sei deshalb kaum weniger destruktiv wie das Predigen eines „irrationalen Glaubens“. Denn die Folgen seien entweder Entmutigung und Verwirrung oder Verführung und Lähmung. Gegenwärtig käme noch hinzu, dass „die Haltung der Majorität... weder die des Glaubens noch die der Verzweiflung, sondern leider die einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber der Zukunft der Menschheit“ sei (ebd.).

Es zeichnet den kritischen Weitblick von Erich Fromm aus, die Perspektivlosigkeit beider Extrempositionen deutlich erkannt und benannt zu haben. Der Frommsche Anspruch, die humanistisch-ethischen Theoreme auch empirisch-wissenschaftlich zu untermauern, geriet jedoch vor dem Hintergrund einer relativ weiten Verbreitung von Gleichgültigkeit wie von derart „pessimistischen“ wie „optimistischen“ Auffassungen letztendlich an seine Grenzen. Alleine mit Hilfe der Wissenschaften konnte Fromm das Dilemma nicht lösen. Ihm blieb daher nur noch seine bereits in den vierziger Jahren eingeführte Kategorie des „rationalen Glaubens“ (1947a II, S. 125 ff.). Darunter verstand er eine innere Haltung als Mischung von Wissen und engagierter Teilnahme einer tendenziell integrierten und verantwortungsbewußten Persönlichkeit (vgl. 1976a II, S. 303 f.). Es ist hier zu betonen, daß sich diese Kategorie somit grundsätzlich von jedem theistischen bzw. religiösen Glaubensbegriff unterscheidet!

Fromm selbst betonte, dass sich rationaler Glaube immer „auf die klare Erkenntnis aller relevanten Daten“ gründe, und „nicht auf einer auf Wünschen beruhenden Illusion“, wie dies beim irrationalen Glauben der Fall sei (vgl. 1973a VII, S. 396). Insofern kommt die gesellschaftliche Tendenz, Entwicklungen immer stärker mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und Daten zu untermauern bzw. überhaupt erst zu ermöglichen, dem Frommschen Anspruch zu Gute. Aber der rationale Glaube sei eben „nur dann fruchtbar“, wenn er mit der „kostbarsten Eigenschaft des Menschen“ vereint sei, „mit der Liebe zum Leben“ (ebd. S. 398). Wissenschaft, Technik und Rationalität sind bei Fromm immer an Menschlichkeit gebunden. In der Lebenskunde hat dies seine Entsprechung etwa in der Kombination von „Wissen und Verantwortung“ (so das Thema eines Kongresses zum Fach, vgl. Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1997a). Die Basis für den rationalen Glauben an den Menschen wiederum sei das „Vorhandensein einer realen Möglichkeit für seine Rettung; die Basis für die rationale Verzweigung wäre die Erkenntnis, dass keine solche Möglichkeit denkbar ist“ (ebd., S. 396).

Für die hier vorliegende Thematik von zusätzlicher Bedeutung ist die Frommsche Einschätzung, daß der rationale Glaube zugleich ein „humanistischer Radikalismus“ ist, weil er an die Wurzeln des inhumanen gehe. „Er versucht den Menschen von den Ketten seiner Illusion zu befreien; er postuliert die **Notwendigkeit radikaler Änderungen**, und zwar nicht nur unserer ökonomischen und politischen Strukturen, sondern **auch unserer Werte**, unserer Vorstellungen von den Zielen des Menschen **und unseres persönlichen Verhaltens**“ (ebd. S. 398). Insofern grenze sich dieser humanistische Radikalismus auch von jenen „angeblichen Radikalen“ ab, die meinten, innerhalb der heutigen Gesellschaft sei eine persönliche Wandlung weder möglich noch wünschenswert. Sie benutzten „ihre revolutionäre Ideologie als Ausrede für ihren persönlichen Widerstand gegen eine innere Wandlung“ (ebd.).

Der letztgenannten Kritik mußten sich im Nachhinein auch viele marxistisch orientierte Gruppierungen in der Folge der 68'er Bewegung stellen. Deren Perspektive war - in Fortführung eines orthodoxen Marxismusverständnisses - oftmals ausschließlich auf die Veränderung politisch-ökonomischer Strukturen fixiert und vernachlässigte z. B. die Arbeit an der eigenen Persönlichkeitsentwicklung meist gänzlich. Solche Vereinseitigungen bildeten wiederum eine wichtige Basis für nachfolgende Enttäuschungen und sowie die nächste Form von „Extremismus“ - den Rückfall in eine nur noch auf das Individuum gerichtete „Innenschau“ im Rahmen des „Psychobooms“ der siebziger und achtziger Jahre (das Problem der Psychologisierung von Schule und Gesellschaft wird an anderer Stelle diskutiert).

Aus der Perspektive eines Kritikers wie Lohmann (in einer Rezension der zehnbändigen Taschenbuchausgabe von Fromms Gesamtausgabe) liest sich Fromm als der „freundliche Theoretiker der Weltverbesserung und einer glücklichen Zukunft der Menschheit“, dessen Botschaft nur deshalb so populär sei, weil „sie uns doch von der unangenehmen Pflicht, die Verhältnisse und ihre Widersprüche genauer in Augenschein zu nehmen“, entbinde (vgl. Lohmann, H.-M. in: *Frankfurter Rundschau* vom 10. Oktober 1989). Eine derartige Kritik scheint das Frommsche Anliegen in meinen Augen jedoch nicht zu treffen.

Zweifellos mißt Fromm der persönlichen Entscheidung zur Reifung jedes Einzelnen eine große Bedeutung zu. Vor allem sieht er auch unter entfremdeten Bedingungen bereits reale Chancen dazu. Insofern könnte man Fromm tatsächlich einer naiven und unpolitischen Haltung bezichtigen. Wie in den vorangegangenen Ausführungen aber bereits angedeutet wurde, wird in der Frommschen Sichtweise eines radikalen Humanismus niemand aus seiner Verantwortung für sich und die Welt entlassen. Das berührt insbesondere auch die für unser Thema zentrale Frage der Werteerziehung einschließlich der Arbeit an der eigenen (Lehrer-)Persönlichkeit, ohne dabei Erziehung, Bildung und Selbstreflexion von ihrem gesellschaftlichen Kontext

abzukoppeln. In diesem Zusammenhang sei auch an die biographischen Ausführungen zum Wirken des „politischen Fromm“ erinnert (vgl. Kap. C.1.6.3.).

Der radikale Humanismus Fromms enthält ohne Zweifel auch einen starken moralischen Appell. Für Knapp berechtigt dieser Moralismus Fromm auch dort zur Aussage, „wo ein streng wissenschaftlicher Zugriff längst seine Grenzen erreicht hat“ (Knapp 1982, S. 6). In der Frommschen Begrifflichkeit drückt sich das u. a. in der Kategorie des „rationalen Glaubens“ aus. Dass Fromm damit allerdings, wie es Knapp dann polemisch formuliert, gar den „Mythos“ tangiere, weil er bei seiner Kritik an der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zugleich „die Überwindung und Beseitigung der bestehenden Verhältnisse von einem moralischen Willensakt des Einzelnen abhängig machen will“, scheint zu kurz gegriffen (vgl. ebd. S. 37). Denn Fromm verweist m. E. lediglich auf die Verantwortung, die a u c h jeder einzelne in diesem Prozeß hat. Und keinesfalls unterschätzt Fromm „die Macht der institutionellen Bewußtseinsbildung“, wie es ihm Knapp ebenfalls vorwirft (vgl. ebd.). Fromm behielt den kritisch-dialektischen Blick im Verhältnis Individuum-Gesellschaft m. E. selbst noch im Rahmen der Kategorie des „rationalen Glaubens“ bei.

Gleichwohl macht der Begriff auf ein zentrales Problem des Humanismus aufmerksam, das gerade auch im Rahmen des Trägers der Humanistischen Lebenskunde intensiv diskutiert wird - das Verhältnis von Wissenschaft, ethisch-moralischer Wertsetzung und persönlicher Lebensführung und -perspektive.

Für die Humanistische Lebenskunde scheint der Begriff (nicht der Inhalt!) des „rationalen Glaubens“ jedoch weniger geeignet, da er im Rahmen der Alltagssprache zu sehr an den religiös-theistischen Glaubensbegriff erinnert. Allerdings hat die darin zum Ausdruck kommende Analyse für das Fach eine ausgesprochen hohe Relevanz. Wie bereits dargelegt, wird gerade in jüngster Zeit im Rahmen der Humanismus-Diskussion des HVD immer wieder darauf hingewiesen, dass alleine der - traditionell freidenkerische - Rückgriff auf die Wissenschaften für die Entwicklung einer humanistischen Lebensauffassung nicht ausreicht (vgl. z. B. auch Schultz 1998c). Eine humanistische Weltanschauung zeichne sich dadurch aus, dass sie - bei aller Wissenschaftsorientierung - ethische und moralische Wertsetzungen enthält, die sowohl für die Lebenspraxis des Einzelnen als auch für die Gestaltung von Gesellschaft orientierend wirken können. Diese orientierende Wirkung muß sich insbesondere in Krisenzeiten als relevant erweisen, um eben nicht in den von Fromm beschriebenen naiven Optimismus oder den defätistischen Pessimismus zu verfallen. Ob die normative Kraft dieser humanistischen Orientierung dann „rationaler Glaube“ wie bei Fromm genannt oder etwa als das „Prinzip Hoffnung“ wie bei Bloch bezeichnet wird, ist eher eine semantische Frage.

Für die Humanistische Lebenskunde wird vor diesem Hintergrund ein anderer Aspekt der Kritik von Knapp bedeutsam - die besondere „Spannung“, die ein „gezieltes ‘Gegen-das-System-Leben’ beim Einzelnen unweigerlich erzeugen müßte“ (Knapp 1982, S. 32). Das Problem berührt in seiner ganzen Tragweite auch ein grundsätzliches Thema dieser Untersuchung. Es geht dabei um die Frage nach den Chancen einer Erziehung zur Autonomie und zur humanistischen Widerstandsfähigkeit des Individuums angesichts des schier unbegrenzten Zugriffs etwa der Werbeindustrie gerade auf das Leben von Kindern und Jugendlichen. Dieses Problem soll an späterer Stelle diskutiert werden (konkretere Vorschläge Erich Fromms für den Umbau gesellschaftlicher Strukturen, die eine biophile Entwicklung des Einzelnen eher begünstigen, werden im nachfolgenden Kapitel 2. 2. vorgestellt und diskutiert).

2. 1. 7. Fazit

„Fromms Auffassung vom Menschen hat eine kritische und wertende Funktion. Gerade wegen dieses normativen und kritischen Inhalts bekommt sie ihre Bedeutung“ (Koch 1990, S. 24). Bei seinen Aussagen über die Natur des Menschen, dessen existentiellen Grundkonflikt, die Handlungsalternativen zwischen Regression und Progression und die Chance zum Guten kombinierte Fromm sozialpsychologische Gesellschaftsanalyse und -kritik mit humanistischer Vision. Dabei überschritt er „eine wichtige Demarkationslinie des kritischen Denkens“ etwa in der „Horkheimerschen und Adornoschen Variante“ (Bierhoff 1993a, S. 53), weil er der utopischen Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft mittels seines Ideals der „produktiv-bezogenen Persönlichkeit“ konkreten Ausdruck verlieh und zudem erste Realisierungsmöglichkeiten im Keim auch schon unter inhumanen Bedingungen sah

Vor allem in seinem Spätwerk versuchte er dabei verstärkt, seine anthropologischen und sozialpsychologischen Annahmen empirisch zu untermauern, was ihm, wenn man von einigen Verabsolutierungen absieht, auch weitgehend gelang. Als problematisch ist allerdings die erhebliche Diskontinuität seines Begriffsapparates zu werten, was z. B. auch von Knapp, Reif oder Wehr beklagt wird

Die Kritik, er predige „naiv das Gute“, trifft Fromm bereits konzeptionell kaum, weil er die triebtheoretischen Prämissen von Freud zugunsten einer anthropologisch-soziologischen Sichtweise des Menschen aufgab: 'Den menschlichen Grundkonflikt sah er nicht im antagonistischen Gegensatz von (asozialem) Triebleben einerseits und Zivilisation/Kultur andererseits, sondern in der spezifischen „Natur des Menschen“, die er als evolutionär gewachsenen „existentiellen Grundkonflikt“ definierte. Dieser bestehe im Bewußtsein des Abgetrenntseins des Menschen von seinen ursprünglichen, ihm Sicherheit und Orientierung gebenden Bindungen (Natur, Mutter, Familie, Sippe, Klan, Stand, Kirche, soziale Gruppe usw.), der damit einhergehenden existentiellen Erschütterung, Orientierungslosigkeit und Angst sowie den daraus resultierenden **psychischen Bedürfnissen nach Bezogenheit und Orientierung**, sowie nach Einheitserleben, Wirkmächtigkeit usw. Sie äußerten sich nicht zuletzt in religiösen, philosophischen oder anderen weltanschaulichen Systemen. Für einzelne Autoren wie Budke führen die späteren Erweiterungen des Frommschen Bedürfniskataloges allerdings zum Problem der Abschwächung der gerade für die Pädagogik fundamentalen Bezogenheitskategorie. Diese gattungsgeschichtliche Entwicklung wiederhole sich prinzipiell bei jedem einzelnen Individuum aufs Neue

Das „Gute“ im humanistischen Sinne besteht in diesem Ansatz darin, wenn es dem Menschen in diesem Konflikt tendenziell gelingt, nichtregressive, freimachende Bindungen und Orientierungen zu finden, die seine („primären“) Wachstumspotentiale zur vollen Entfaltung bringen und damit der Integration seiner Gesamtpersönlichkeit dienen, wobei Unsicherheit im Lebensvollzug prinzipiell dazugehört. Das Ideal einer humanistischen Persönlichkeit beinhalte gerade auch diese Fähigkeit, Unsicherheit ohne den Zwang zur Regression aushalten zu können. Der Mensch müsse daher die Verantwortung für sich akzeptieren und sich damit abfinden, dass er seinem Leben nur durch die Entfaltung seiner Kräfte Sinn geben könne. Fromm verglich das Leben daher symbolisch mit dem Prozeß einer ständigen Geburt.

Diese Analysen und Schlußfolgerungen sind sowohl für eine kritische Erziehung im Allgemeinen wie für den „Weltanschauungsunterricht“ der Humanistischen Lebenskunde im Besonderen von grundlegender Bedeutung. Denn nach Bierhoff konnte Fromm mit diesem Ansatz eine „kulturpessimistische Sichtweise“ wie etwa die seiner früheren IfS-Kollegen überwinden, da die menschliche Natur „nicht durch asoziale Triebe bestimmt erscheint, sondern durch Verstehen, Kooperation, Achtung und Vertrauen gekennzeichnet ist.

Entscheidend ist, was mit diesen Grundstrebungen des Menschen im Verlauf der Sozialisation und Erziehung geschieht“ (Bierhoff 1993a, S. 55 f.). Mit einem solcherart erweiterten Begriff der menschlichen Natur als Widerspruchscharakter *und* Möglichkeitspotential sowie dem interaktionalen Ansatz der Bezogenheit kann zugleich ein humanistischer „Kontrapunkt gegenüber der repressiven Vergesellschaftung“ des Individuums gesetzt werden (vgl. ebd. S. 104 f.). Verbunden mit der normativen Vorstellung Fromms von der „produktiven Persönlichkeit“ sind damit auch Maßstäbe einer weltanschaulichen Orientierungshilfe und humanistischen Erziehungspraxis ableitbar.

Die These, dass der Mensch über solche positiven Wachstumspotentiale, wie die Fähigkeit zu Kooperation, produktiver Bezogenheit und Liebe „von Natur aus“ verfüge, und eben nicht prinzipiell eine Neigung etwa zum Destruktiven habe, versuchte Fromm vor allem in Auseinandersetzung mit dem Instinktivismus und dem Behaviorismus sowie unter Einbeziehung von Forschungen aus der Neurologie, Anthropologie und Ethnologie zu belegen. Von einigen Dehnungen und unzulässigen Verallgemeinerungen abgesehen, scheint ihm dies im Großen und Ganzen gelungen zu sein. Vor allem die Erkenntnis, dass in sozialen Systemen mit geringer Hierarchie, einem hohen Grad an Kooperation und bei wenig Konkurrenz die gesamte Lebensatmosphäre – einschließlich der Kindererziehung – freundlich und zuversichtlich sei, Krieg, Sadismus und andere Formen der Destruktivität dagegen in den Hintergrund träten oder fast völlig verschwänden, ist gerade auch im Bereich der Pädagogik von großer Relevanz. Wie bereits ausführlich dargestellt, würde eine entsprechende erzieherische Praxis insbesondere in der langen und wechselvollen Geschichte des Faches Lebenskunde von Beginn an favorisiert.

Dort, wo der jeweils spezifische Drang zur Entfaltung vital bedroht sei, komme es zu „natürlichen“ Abwehrreaktionen in Form der phylogenetisch programmierten „gutartig-defensiven“ Aggression, die in ihrer Wirkung allerdings auch zerstörerisch sein könne, insbesondere dann, wenn das natürliche Aggressionspotential durch gesellschaftliche Umstände und Mechanismen im Sinne der jeweils Herrschenden instrumentalisiert werde (z. B. in Form des „Gruppen-Narzißmus“ sozial-deklassierter und verarmter Schichten). Auch die kritisch-humanistische Interpretation klassischer Gehorsamsexperimente des amerikanischen Behaviorismus (z. B. von Milgram und Zimbardo) waren – im Unterschied zu gängigen Interpretationen – für Fromm eher hoffnungsvolle Belege seiner These von der prinzipiellen Fähigkeit und Bereitschaft des Menschen zum Guten.

Die Destruktivität sei somit lediglich eine der möglichen Reaktionen auf psychische Bedürfnisse, die in der Existenz des Menschen wurzelten. Sie besitze allerdings insbesondere in ihrer regressiv-symbiotischen Form des Sadismus und Masochismus für viele Menschen eine hohe Anziehungskraft, da sie die scheinbar leichtere und an die frühe Mutterbindung appellierende Alternative der Lebensbewältigung darstelle im Gegensatz zur lebensbejahenden Alternative der „produktiven Bezogenheit in Autonomie“, die sehr viel mehr Mut erfordere. Die Erkenntnis ist von großer pädagogischer Relevanz insbesondere im Hinblick auf die Entwicklung einer Grundhaltung des Verstehens (nicht des Akzeptierens!) gerade auch von irrationalen Verhaltensweisen und des „Blickens hinter die Fassade“ individuellen Verhaltens.

Die subjektive Attraktivität der destruktiven Lösungsvariante des existentiellen Konfliktes korrespondiert im Frommschen Ansatz auf dialektische Weise mit den objektiven, gesellschaftlichen Bedingungen. Denn Verhältnisse der Ausbeutung und Unterdrückung (wie in diktatorischen Systemen) oder der Manipulation (wie in den westlichen Demokratien) verhinderten die positive Alternative, die eigentliche „Geburt“ des Menschen, ließen ihn verkrüppeln – und „alles, was den Menschen zu einem psychischen Krüppel macht, macht ihn auch zum Sadisten und Zerstörer“ (1973a II, S. 396). Insbesondere die hochgradig

entfremdeten Technik- und Konsumgesellschaften ließen die Masse der Menschen etwa durch Langeweile, Trivialität und Konformismus auf eine moderne Art degenerieren, verdinglichen und damit teilweise sogar „nekrophil“ werden.

Vor dem Hintergrund des immer tieferen Eindringens einer multimedial vermittelten Konsum- und Marktmentalität sowie einer damit z. T. eng verbundenen Trivialekultur in große Teile der Gesellschaft und insbesondere in das Leben von Kindern und Jugendlichen (vor allem aus sozial benachteiligten Schichten) müßten derartige Einschätzungen zu wichtigen Konsequenzen gerade auch im Bereich der Pädagogik führen. So käme es mit Fromm gerade im Rahmen der Humanistischen Lebenskunde darauf an, derartige Entwicklungen auch auf der persönlichen Ebene bewußt zu machen und mit den Schülerinnen und Schülern gemeinsam Lern- und Arbeitsformen zu entwickeln, die in die gegenteilige Richtung wirken. Entsprechende Stichworte dazu sind: Förderung von Kreativität und Authentizität, Vorrang des sozialen Lernens, Schulung der Kritikfähigkeit und des „hinter die Fassaden Blickens“. Gerade Letzteres schließt den kritischen Blick auf die eigene Lebensführung (z. B. bei Fragen des Konsumverhaltens), die persönlichen Haltungen und Wertungen (z. B. zum Andersartigen und Fremden) und den Hang zur Anpassung (etwa in einer Jugendclique aus dem Motiv der Zugehörigkeit) selbstverständlich mit ein. Es sei jedoch bereits an dieser Stelle auf die besondere Schwierigkeit hingewiesen, bei einem derartigen Vorgehen die Schülerinnen und Schüler keinesfalls zu überfordern. Die Grenze des Zumutbaren ist schnell überschritten. Eine solcherart angelegter Unterricht bedarf daher unter anderem eines hohen Maßes an Selbstreflexion und -erfahrung auf Seiten der Lehrkräfte.

Auf Grundlage dieser anthropologischen und psychoanalytisch-soziologischen Analyse plädierte Erich Fromm für eine unsentimentale und realistische, aber keineswegs pessimistische Einschätzung der Möglichkeiten humanistischer Perspektiven. Die Kombination aus nüchterner, kritisch-wissenschaftlicher Bestandsaufnahme einerseits und der Vision einer radikalen Änderung unserer politisch-ökonomischen Strukturen wie unseres Werte- und Erziehungssystems einschließlich unseres persönlichen Verhaltens andererseits drückte Fromm in seinem paradoxen Begriff des „rationalen Glaubens“ aus. Dieser Anspruch hat im Rahmen der Humanismuskunde des Lebenskundeträgers seine Entsprechung in dem Versuch, die traditionelle Wissenschaftsfixierung der Freidenker um humanistisch-normative Wertsetzungen zu ergänzen, die aus der Sicht der Lebenskundeprotagonisten alleine aus den Wissenschaften nicht mehr ableitbar sind. Frommsche Überlegungen erhalten somit für die Humanistische Lebenskunde eine besondere Aktualität. Offen bleibt jedoch bei Fromm wie auch im Rahmen der Lebenskunde das Problem der möglichen Überlastung des zur humanistischen Alternative bereiten Individuums.

Dieser auf die Verantwortung des Einzelnen wie der Gesellschaft gerichtete Blick einschließlich der dabei wirkenden Dynamik unbewußter Prozesse fokussiert sich in der Frommschen Kategorie des „Gesellschafts-Charakters“. Sie soll im folgenden Kapitel näher diskutiert werden.

2. 2. Individual- und „Gesellschafts-Charakter“, die Möglichkeiten der produktiv-biophilen Orientierung und Konsequenzen für Erziehung und Bildung

2. 2. 1. Vorbemerkung

Für die Reflexion und die bewußte Gestaltung des Erziehungsprozesses ist es aus Frommscher Sicht unumgänglich, den Prozeß der Charakterbildung zu erforschen. Der umfassend zu verstehende sozialpsychologische Begriff des Charakters steht bei Fromm sogar „im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Betrachtungsweise des Menschen“ (Funk 1978, S. 309).

Fromms Untersuchungen erfolgten sowohl im Zusammenhang mit seinem anthropologischen Ansatz, wie er im vorigen Kapitel beschrieben wurde, als auch mit seinem neuen Theorem des „Gesellschafts-Charakters“¹³⁴, wobei er immer wieder auf seine umfassenden klinischen Erfahrungen sowie seine empirischen Untersuchungen und Feldstudien in Deutschland, den USA und in Mexiko zurückgreifen konnte. Für Bierhoff leistete Fromm damit „einen wichtigen und grundlegenden Beitrag zu einer Wissenschaft vom Menschen“ (Bierhoff 1993a, S. 149)

Es ist jedoch, wie in Kap. C.1.6.2. bereits dargestellt, nochmals daran zu erinnern, dass die Kategorie des Gesellschafts-Charakters zumindest in Teilen der traditionellen Sozialwissenschaften umstritten ist. So wird z. B. bezüglich der empirischen Erfassung eines solchen Gesellschafts-Charakters aufgrund der psychoanalytischen Deutungselemente in der Auswertung die Gefahr zu starker Subjektivität gesehen. Andererseits mehrten sich im Zusammenhang mit der Diskussion um die Kritische Theorie seit längerem die Stimmen, gerade die Frommschen Arbeiten zum Gesellschafts-Charakter ernster zu nehmen (vgl. z. B. Joach 1991a, S. 49 f.) und sie etwa bei der Erfassung der „ethischen Qualitäten“ sozialer Gruppen und Ihren Mitgliedern verstärkt zu verwenden (vgl. Neumann 1995, S. 63 f.).

Gerade durch diese ethische Dimension der Frommschen Untersuchungen zum individuellen wie zum Gesellschafts-Charakter erhalten diese für unser Thema eine zusätzliche Bedeutung. Denn Fromm ging davon aus, dass „die moralischen Qualitäten eines Menschen in seinem Charakter wurzeln“ (1947a II, S. 145). Im Gegensatz zum angeborenen Temperament ist der Charakter im Frommschen Verständnis erworben und damit vornehmlich gesellschaftlich und kulturell bedingt. Insofern bilden **„Charakterunterschiede das eigentliche Problem der Ethik. Sie zeigen den Grad an, bis zu welchem der einzelne in der Kunst des Lebens erfolgreich war“** (ebd, S. 37). Freilich ging Fromm hierbei von einem spezifischen Charakterbegriff aus. Er soll im Folgenden vorgestellt und diskutiert werden.

¹³⁴ In einem Brief an Jay vom 14.03.1971 schätzte Fromm selbst rückblickend diesen Begriff als seinen „wichtigsten Beitrag... auf dem Gebiet der Sozialpsychologie“ ein (Jay 1976, S. 127).

2. 2. 2. Individual- und Gesellschafts-Charakter

Erich Fromms wissenschaftliche Forschungen und Überlegungen zum Gesellschafts-Charakter fußten letztlich im ursprünglichen Programm des IfS unter Max Horkheimer, nämlich weder dem Primat des Geistigen (Hegel) noch dem Primat des Ökonomischen (Marx) einseitig zu folgen, sondern die komplizierte Rolle der „psychischen Zwischenglieder“ im Prozeß der materiellen und geistigen Reproduktion zu erforschen. Die Besonderheit des Frommschen Gesellschaftsverständnisses liegt darin, dass er Gesellschaft von den dynamischen Kräften des Menschen her verstand und sie in Beziehung setzte zur Kategorie des „gesellschaftlichen Unbewußten“. Wie bereits im Kapitel zu Fromms Biographie (Kap. C.1.5.) dargelegt, gelangte Fromm im Zuge einer Revision Freuds zu seiner neuen Zentralkategorie über die beiden Zwischenbegriffe der „libidinösen Struktur der Gesellschaft“ (1932a I, S. 56) und des „sozial typischen Charakters“ oder „Sozialcharakters“ (1992d S. 94, entstanden 1937). Zurückgreifend auf seine ursprüngliche Annahme vom „autoritären Charakter“ in der Arbeiter- und Angestelltenuntersuchung entwickelte er nun die Hypothese, dass in verschiedenen Gesellschaften jeweils auch unterschiedliche Charakterausprägungen insgesamt bestimmend seien und bettete seinen Begriff des autoritären Charakters in den des Gesellschafts-Charakters ein

Unter diesem 1941 eingeführten Begriff, den Fromm ab nun durchgängig beibehielt, verstand er eine „Auswahl“ individueller Charakterausformungen, „und zwar den wesentlichen Kern der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer Gruppe, wie er sich als Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise dieser Gruppe entwickelt hat“ (1941a I, S. 379).

Mit der neuen Kategorie sollte somit erfaßt werden, was den einzelnen Menschen gemeinsam ist und nicht, was sie unterscheidet. Fromm erklärte einen bestehenden Gesellschafts-Charakter primär nicht deskriptiv, sondern von seiner Funktion und seinen Folgen her: „Der Gesellschafts-Charakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgabe eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein“ mit dem Ergebnis, dass die so geformten menschlichen Energien „zu Produktivkräften werden, die für das Funktionieren eben dieser Gesellschaft unentbehrlich sind“ (ebd. S. 383). Dieser gesellschaftsimmanente Produktivkraftbegriff ist jedoch nicht zu verwechseln mit dem Frommschen Ideal der „produktiven Persönlichkeit“ (s. u.). In gesellschaftstheoretischer Hinsicht ist der Gesellschafts-Charakter der Begriff, der Produktionsverhältnisse, Sozialstruktur und Verkehrsformen einerseits und psychische Grundstrukturen andererseits miteinander verbindet. „Er macht die aufgrund von Sozialisations- und Erziehungsprozessen sich vollziehende ‘zweite’ Menschwerdung in ihren gesellschaftlichen Determinanten und Auswirkungen deutlich“ (Bierhoff 1993a, S. 151).

Mit anderen Worten: **„Der Gesellschafts-Charakter hat die Aufgabe, die Energien der Mitglieder einer Gesellschaft so zu lenken, dass es keine Angelegenheit einer bewußten Entscheidung ist, ob ihr Verhalten dem gesellschaftlichen Muster folgt oder nicht, sondern dass sie sich so verhalten wollen, wie sie sich verhalten müssen, und dass sie gleichzeitig ihre Befriedigung darin finden, dass sie sich den Erfordernissen ihrer Kultur entsprechend verhalten. Es ist also die Funktion des Gesellschafts-Charakters, die Energie der Menschen so zu formen und in einer gegebenen Gesellschaft derart zu kanalisieren, dass ein weiteres Funktionieren dieser Gesellschaft gewährleistet ist“** (1955b VIII, S 118, kursiv Fromm, fett Osuch).

Damit erweiterte Fromm das Marxsche Verständnis vom Basis-Überbau-Verhältnis. Denn der Gesellschafts-Charakter dient somit auch „der Vermittlung zwischen gesellschaftlicher Struktur und Ideologie, zwischen ‘Unterbau’ und ‘ideologischem Überbau’ im Sinne von

Marx“ (1970d VIII, S. 251). Mit anderen Worten: Im Prozeß der Genese bzw. Reproduktion des Gesellschafts-Charakters werden menschliche Energien aufgenommen, im Erziehungs- und Sozialisationsprozeß kanalisiert und umgeformt, so dass die dabei entstehenden Charaktereigenschaften, Einstellungen und Ideologien ihrerseits wieder stabilisierend auf die sozio-ökonomischen Verhältnisse zurückwirken - wobei sich in der Frommschen Perspektive der Durchschnittsmensch dieses Vorganges und der jeweiligen „Inhalte“ kaum bewußt wird.

Der Gesellschafts-Charakter hat unter diesem Blickwinkel in der Hauptsache systemerhaltende Funktion und wirkt geradezu als „Zement“ einer jeweiligen Gesellschaftsordnung (vgl. 1976a II, S. 364). Darüber hinaus sieht Fromm unter bestimmten Umständen auch eine „kreative“ bis systemtranszendierende Funktion des Gesellschafts-Charakters (vgl. 1941a I, S. 224). Auf den Bereich schulischer Bildung und Erziehung bezogen übersetzte Jäger (vgl. ders. 1998a) im Anschluß an Fromm diese Dialektik wie folgt: Die offiziellen institutionellen und organisatorischen Strukturen der Schule hätten zwar eine starke Wirkung auf alle Beteiligten im Sinne der Förderung eines system- und herrschaftsstabilisierenden Gesellschafts-Charakters. Doch sei diese Wirkung „nicht total“. Bisweilen führe die Schule sogar zu „dysfunktionalen Wirkungen“ (ebd. S. 160). So könne z. B. das „Wissen des Schülers subversive Folgen“ haben¹³⁵; zudem gehörten zur Wirklichkeit der Schule „auch manchmal kaum sichtbar werdende Gegenströmungen“ wie z. B. in Form einer bestimmten Schülersubkultur; zudem versuchten manche Lehrer, „sich als Menschen und nicht als ‘Sozialisationsagent‘“ in die Schule einzubringen, indem sie eine „Existenz im Widerspruch in und gegen diese Schule/Gesellschaft“ lebten; und schließlich erlaube Schule mit ihren auch auf die Zukunft gerichteten Zielen oftmals beträchtliche innovative „Handlungsspielräume“ (ebd.). Der Lebenskundeunterricht dürfte in Berlin alleine auf Grund seiner bisherigen Rahmenbedingungen - Schüler- und Alltagsorientierung, Einbeziehung der psychosozialen Ebene, Freiwilligkeit, keine Notengebung, relativ kleine Gruppen bei einer säkularhumanistischen Grundorientierung in einer demokratisch-sozialistischen und republikanisch-liberalen Tradition - per se tendenziell in diesem Sinne „subversiv“ und „innovativ“ wirken

Die Ambivalenz des Gesellschafts-Charakters soll im letzten Abschnitt dieses Kapitels diskutiert werden, die weitere unterrichtspraktische Bedeutung der Frage wird im Teil D der Arbeit näher untersucht. Zunächst ist es jedoch nötig, den Prozeß der Genese von individuellem und Gesellschafts-Charakter, wie Fromm ihn sieht, genauer zu klären.

Charakter, Temperament, Verhalten

Wir knüpfen dazu an die Ausführungen zur „Natur des Menschen“ an (vgl. Kap. C.2.1.). Darunter verstand Fromm die menschliche Natur als existentiellen Widerspruch. Einerseits ist der Mensch noch Teil der Natur (z. B. in Form seiner primären, physischen Bedürfnisse wie

¹³⁵ Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die immer wiederkehrende Erfahrung mit muslimischen Schülern sowohl im Lebenskunde- als auch im Biologieunterricht beim Thema „Woher stammt der Mensch?“. Deren z. T. durch extrem konservative bis fundamentalistische Einflüsse bestimmtes Welt- und Menschenbild schließt in der Regel eine moderne wissenschaftliche Auffassung schlichtweg aus.

Für diese Kinder und Jugendlichen sind die entsprechenden Korantexte, die der Genesis-Geschichte der Bibel sehr ähnlich sind, wörtlich verbindlich. Durch die Konfrontation mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen zur Evolution aber werden die muslimischen Schülerinnen und Schüler bisweilen tief verunsichert, wirkt die Schule auf deren konservatives Welt- und Menschenbild insofern tatsächlich „subversiv“. Ähnliches gilt im Übrigen auch für Schüler anderer sehr konservativer bis fundamentalistischer Glaubensrichtungen wie z. B. der Zeugen Jehovas, wobei hier zusätzlich besonders die Sexualerziehung entsprechende Wirkung hat - vorausgesetzt freilich, die Schüler nehmen an diesem Unterricht teil.

Nahrung, Sexualität, Schlaf usw.), andererseits transzendiert er die Natur vor allem durch seine evolutionär gewachsene Bewußtseinsfähigkeit.

So ist er sich - im Gegensatz zum Tier - etwa seiner Endlichkeit bewußt. Durch die Loslösung von seinen primären instinkthaften Bindungen ist der Mensch jedoch in den Tiefen seiner Psyche existentiell verunsichert und desorientiert. Dieses gattungsgeschichtlich wie auch ontogenetisch auftretende Problem kann der Mensch nur lösen, indem er sich zur Welt in Beziehung setzt und so eine neue Form von Einheit findet. Die Art dieses „Sich-In-Beziehung-Setzen“ bildet für Fromm die Grundlage für die Entwicklung der individuellen - und letztlich damit auch der gesellschaftlichen - Charakterstrukturen. Diese Charakterdefinition aus der Art der Bezogenheit heraus unterscheidet sich somit wesentlich von der Freudschen Sicht, nach der die verschiedenen Formen der Libidoorganisation die Basis des Charakters bilden.

Fromm differenzierte nun für die Charaktergenese zwischen der Auseinandersetzung des Menschen mit der dinglichen und der sozialen Welt. Die Art, wie der Mensch sich als Individuum zu seinen Mitmenschen in Beziehung setzt, nannte er „Sōzialisation“ (gelegentlich auch „Vergesellschaftung“), während er die Beziehungen im Bereich des Dinglichen als „Assimilierung“ bezeichnete (vgl. 1947a II, S. 41). Beide Formen des Bezogenseins seien „offen“ und nicht wie beim Tier instinktiv determiniert. Das so entstehende Charaktersystem könne daher als „menschlicher Ersatz für den Instinktapparat des Tieres“ angesehen werden (vgl. ebd. S. 42).

Die Orientierungen, in denen sich der Einzelne zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, bilden den Kern seines Charakters. In Anlehnung an Sullivan definierte Fromm daher den „Charakter“ als *„die (relativ) gleichbleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird“* (ebd., kursiv Fromm, fett B. O.). Durch die Entwicklung fester Charakterhaltungen entlastete sich der Mensch davon, sich ständig neu orientieren und entscheiden zu müssen. Für Fromm ist Charakter somit jener konstitutive Teil der Persönlichkeit, der im Gegensatz zu den inhärenten, angeborenen psychischen Qualitäten erworben ist: „Die Differenz zwischen ererbten und erworbenen Qualitäten ist im großen und ganzen gleichbedeutend mit der Differenz zwischen Temperament, Talenten und allen konstitutionell gegebenen psychischen Qualitäten einerseits und dem Charakter andererseits“ (ebd. S. 37).

Dieser Charakterbegriff unterscheidet sich damit sowohl von seiner Bedeutung in der Alltagssprache als auch vom Verständnis manch anderer psychologischer Schulen¹³⁶ und differenziert explizit zwischen Charakter, Temperament und Verhalten. Der Charakter im Frommschen Verständnis gibt also über die Art des kulturell bedingten Bezogenseins des Menschen zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst Auskunft, das angeborene Temperament hingegen verrät, ob jemand eher cholerisch, melancholisch, phlegmatisch oder sanguinisch reagiert.

Ähnlichen Wert legt Fromm auf die Unterscheidung zwischen Verhalten und Charakter. Nur der dynamisch zu verstehende Charakterbegriff erlaube im Gegensatz zum behavioristisch orientierten Verhaltensbegriff die Möglichkeit, die einem bestimmten Verhalten zugrundeliegenden und oftmals nicht bewußten Motivationen samt ihrer gesellschaftlichen Hintergründe zu bestimmen¹³⁷. Dem Charakter kommt nach Fromm somit die Funktion zu,

¹³⁶ Vgl. dazu 1947a II, S. 38 ff. In einem großen Teil der gegenwärtigen universitären Psychologie kommt der Charakterbegriff überhaupt nicht mehr vor. Statt dessen ist die Kategorie der „Persönlichkeit“ vorherrschend, vgl. dazu etwa die beiden derzeit weit verbreiteten Lehrbücher von Zimbardo (1992) und Herkner (1996) sowie das Handbuch „Psychologische Grundbegriffe“ (Grubitzsch/Rexilius/Hrsg. 1994, S. 748 ff.).

¹³⁷ Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen zu den verschiedenen Motiven im Bereich der Sexualität in Kap C.2.1.4. und C. 2.1.5. sowie zu den völlig unterschiedlichen Motivationsmöglichkeiten z. B. von äußerlich

dem Einzelnen ein konsistentes und »vernünftiges« Handeln zu ermöglichen. Fromm wollte mit den Anführungszeichen darauf hinweisen, dass die meisten Menschen glauben, ihre Ideen, Weltanschauungen und Handlungen seien alleine Ergebnis logischer Deduktion, „während diese in Wirklichkeit... aus ihrem Charakter stammen“ (ebd. S. 42).

Dieses besondere Frommsche Verständnis der Relation von Charakter „als eine relativ gleichbleibende Struktur von Leidenschaften“ (1979a VIII, S. 302) einerseits und der Entstehung von Ideen und Weltanschauungen andererseits ist zentral für unser Thema. Es soll daher gesondert im Kapitel über „Weltanschauung, Religiosität und Religionskritik“ (Kap. C. 2. 3.) diskutiert werden.

Neben diesen beiden funktionalen Beschreibungen des Charakters sah Fromm in ihm zugleich die Basis für dessen Anpassung an die Gesellschaft, die bereits beim Kleinkind einsetze. Obwohl im Leben des kleinen Kindes die heute zentralen Kategorien des gesellschaftlichen Lebens wie Gewinnorientierung oder wirtschaftliche Konkurrenz „so gut wie gar keine Rolle“ spielten, beginne der entsprechende gesellschaftliche Einfluß trotzdem schon in der ersten Phase des Lebens (vgl. 1992d SN 7, S. 46 f.). Denn der Charakter des Kindes werde zuerst durch den Charakter der Eltern geformt. Der Charakter der Eltern und deren Erziehungsmethoden würden ihrerseits durch die sozio-ökonomische Struktur ihrer Klasse und ihres Kulturraumes und der darin auftretenden Werte, Sitten und Gebrauche bestimmt. Die durchschnittliche Familie sei so die „psychologische Agentur der Gesellschaft“ (1947a II, S. 43)¹³⁸ – wobei zweifellos auch andere Sozialisationsinstanzen wie Kindergarten/Hort, Vorschule und Schule diese Funktion haben (s. u.).

Der Prozeß der Charakterbildung laufe meist sehr subtil und in der Regel ehe unbewußt ab. Wie immer Formen von Rationalisierungen elterlicher (bzw. schulischer) Erziehung auch aussähen, entscheidend sei, was das Kind durch das Verhalten der Eltern (bzw. Lehrer) erlebe. „Eine herrische Geste, ein sadistisches Funkeln in den Augen und drohender Ton der Stimme sind... schon für das kleine Kinde voll verständlich, ja gewöhnlich besser als für den Erwachsenen, der sich daran gewöhnt hat, nur das für ernst zu nehmen, was in Worten ausgedrückt wird“ (1992d SN 7, S. 49). Wesentlich seien also die unbewußten Motive des jeweiligen Verhaltens und weniger die Inhalte sprachlicher Äußerungen.

Wie die Mechanismen der Übertragung der elterlichen Charakterzüge auf das Kind im Detail funktionieren, wurde von Fromm jedoch nicht näher beschrieben. Dies brachte ihm die Kritik ein, er vernachlässige „die besondere Bedeutung der Entstehung des Gesellschafts-Charakters in der primären Sozialisation der Familie“ bzw. sein Versuch der inhaltlichen Bestimmung des Gesellschafts-Charakters sei zu sehr „historisch gerichtet“ (Budke 1991, S. 298). Die Einwände sind einerseits berechtigt. Andererseits ist dem jedoch zu entgegen, dass es Fromm gar nicht als seine Aufgabe ansah, diese Mechanismen der primären Sozialisation im Einzelnen zu erforschen. Ihm ging es als Sozialpsychologe gerade bei seinen empirischen Projekten eher um die Aufdeckung der Wirkungsfolgen dieser Prozesse sowie im Rahmen seiner pädagogischen Überlegungen in Mexiko um die Bedingungen schulischer und außerschulischer Sozialisation bei der Charakterbildung (s. Kap. C. 1.6.2.). Und auch als Therapeut war es seine Aufgabe, sich vornehmlich mit den Folgen von Erziehung und Sozialisation bzw. ihrer nachträglichen Korrektur zu beschäftigen. Es bleibt jedoch der wichtige Hinweis, dass die Bedeutung der primären Sozialisation bei der

„mutigem“ Verhalten. Letzteres kann z. B. dem übersteigerten Bedürfnis nach Anerkennung entspringen, die Folge von grenzenloser Naivität oder auch der Ausdruck echter Unerschrockenheit sein. Oftmals ist es auch eine Kombination verschiedener derartiger Faktoren.

¹³⁸ Es sei daran erinnert, dass Fromm diese Erkenntnis von der Familie als der „psychologischen Agentur“ der Gesellschaft bereits in seinen frühen Ansätzen entwickelt hatte (vgl. Kap. C.1.5.2.).

Herausbildung des Gesellschafts-Charakters im Frommschen Sinne in der Tat noch näher zu erforschen wäre.

Die Sichtweise, dass die charakterbildenden Einflüsse eher subtil und oftmals unbewußt wirken, übertrug Fromm auch auf den Bereich schulischer Bildung und Erziehung. Für die Lebenskunde ergeben sich daraus weitreichende Konsequenzen, die schon an dieser Stelle zumindest angedeutet werden sollen.

So betont auch Pongratz, dass der von Fromm herausgearbeitete moderne Gesellschafts-Charakter „Produkt eines komplexen Sozialisationsprozesses“ sei, „in dem die Schule zweifellos eine wichtige Rolle“ spiele: „Gleich der Familie fungiert sie als psychische Agentur der Gesellschaft mit der Aufgabe, die Charaktere ihrer Mitglieder in die geeignete Form zu kneten“ (Pongratz 1987, S. 133). Sie tue dies - „unabhängig und vor allen unterrichtlichen Entscheidungen - durch die ihr eigenen Rituale, Interaktionsmuster und Organisationsformen“ (ders. 1979, S. 175). In der pädagogischen Diskussion wurde dieser Umstand vor vielen Jahrzehnten bereits von Bernfeld unter dem Begriff des „heimlichen Lehrplans“ diskutiert bzw. kritisiert (mehr dazu in Kap. D. 2.6.)

Somit bestätigt Fromms Einschätzung nicht nur den bisherigen Ansatz, die „Beziehungsebene“ im Lebenskundeunterricht besonders zu beachten und daher etwa „Unterrichtsstörungen“ nicht zu verdrängen oder durch Disziplinierung auszugrenzen“ (Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993a, S. 35). In Kombination mit seinen Aussagen, dass auch die Ideen und Weltanschauungen der Menschen letztlich in ihren charakterlichen Leidenschaften wurzeln (s. o.) bzw. in ihren „existentiellen Bedürfnissen“ nach Bezogenheit (sowie Orientierung, Hingabe und Wirkmächtigkeit) und die Charakterentwicklung keineswegs mit dem Schuleintritt abgeschlossen sei (s. u.), ist die Beziehungsebene im Lebenskundeunterricht nicht mehr nur eine rein pädagogische Frage. Sie erhält im säkularhumanistischen Kontext dieses Faches sowie vor dem Hintergrund der Frommschen Analysen somit eine grundsätzlich didaktische Bedeutung im Rahmen von Charakterentwicklung und damit zur Entwicklung (und Kritik) von ethisch-moralischen bzw. weltanschaulichen Einstellungen und Verhaltensdispositionen. Mit anderen Worten: **In der Frommschen Sicht ist somit gerade auch im Rahmen des schulischen Unterrichts die Art der Beziehungen einer der wichtigen Faktoren für die Entwicklung des jeweiligen Gesellschafts-Charakters. In dieser Perspektive hat sie maßgeblichen Einfluß auf die Herausbildung der weltanschaulich-ethischen Grundhaltungen der Kinder und Jugendlichen.** Die Thematik soll im Teil D weiter vertieft und an Unterrichtsbeispielen im Detail diskutiert werden.

Die Bedeutung der konstitutionellen Faktoren bei der Herausbildung der Gesamtpersönlichkeit sah Fromm wie folgt:

„Es ist nachdrücklich zu betonen, dass der Einfluß der Familie, mag er noch so stark sein, stets durch die Konstitution des Kindes hindurch wirkt. Unter Konstitution (oder ererbter Anlage) verstehen wir mehr als nur das Temperament im klassischen Sinn. Wir bezeichnen damit vielmehr die Grundstruktur der Persönlichkeit. Die Beziehungen innerhalb der Familie tragen entweder dazu bei, diese Struktur bestmöglich zu entwickeln oder sie zu entstellen. Genau wie aus einem Birnenkern kein Apfelbaum werden kann, sondern nur ein besserer oder schlechterer Birnbaum, was von der Bodenbeschaffenheit und vom Klima abhängt, so kann auch ein Kind nur die ihm mitgegebene potentielle Struktur entweder auf eine harmonische und höchst lebendige Weise oder in negativer Richtung entwickeln“ (1970b III, S. 258). Diese Erwägungen gründeten in der „Annahme, dass ein maximales Wohlbefinden nur zu erreichen

ist, wenn der Betreffende das wird, was er potentiell ist, wenn er sein Selbst, sein Zentrum und daher ein authentisches Identitätsgefühl entwickelt“ (ebd.)¹³⁹

Für Fromm bringt der Mensch somit bereits mit der Geburt eine Art Wesenskern mit, den es durch entsprechende Bedingungen und erzieherische Einflüsse zu entfalten gilt. Damit befindet sich Fromm in einer gewissen Nähe zu Rousseau, demnach es in der Erziehung vor allem darauf ankomme, mit Hilfe günstiger äußerer Bedingungen den an sich guten Wesenskern des Kindes möglichst frei entfalten zu lassen. Diese Auffassung wird nicht zuletzt aus einer kritisch-materialistischen bzw. freudomarxistischen Sicht etwa unter dem Begriff des „Rousseauismus-Vorwurfes“ z. T. heftig kritisiert. Mithin stellt sich die Frage, inwieweit der Vorwurf eines „insgeheimen Rousseauismus“ (Görlich 1979, S. 207) auch auf das Denken Fromms zutrifft.

Zum „Rousseauismus“ - Vorwurf

Ohne dieser Frage, ob der „Rousseauismus“-Vorwurf auch auf das Denken Fromms zutrifft, allzu großes Gewicht beimessen zu wollen, soll sie jedoch angesichts ihres exemplarischen Charakters gerade auch für pädagogisches Denken und Handeln zumindest im Überblick diskutiert werden.

Ein solcher Vorwurf mag verwundern, da Rousseau nicht nur „als einer der ersten Diagnostiker der Entfremdung als einer philosophischen Zentralkategorie der europäischen Neuzeit“ und damit zugleich als einer, der Vordenker Fromms auszumachen ist, wie dies der ungarische Philosoph und Mitarbeiter der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, József Koch, in seiner Arbeit zur Entfremdung bei Rousseau und Fromm formulierte (vgl. Koch 1991a, S. 85)¹⁴⁰. Gerade sein berühmter Erziehungsroman „Emile oder über die Erziehung“ (1762) kann als „kopernikanische Wende in der Geschichte der Pädagogik“ (Koch ebd., S. 96) bewertet werden¹⁴¹. Darin bricht Rousseau mit der zeitgenössischen Erziehungstheorie und Methodik radikal, in welcher der Erzieher im Mittelpunkt stand und der „Zögling“ zum „Gegenstand“ gesellschaftlicher Ziele verdinglicht wurde (ebd.). Dem setzte er seine „natürliche“ und dadurch anthropologische Erziehung entgegen, in der es in erster Linie und in bester humanistischer Absicht um den zu Erziehenden als Subjekt und um dessen Entwicklung ging: „Ich gestehe ein: Wenn er (der Zögling, B. O.) aus meinen Händen kommt, wird er weder Rechtsgelehrter, noch Soldat, noch Priester sein, sondern ausschließlich Mensch“ (Rousseau: Emile. Paderborn 1963. Zit. in: Koch ebd., S. 97).

Der Rousseauismus-Vorwurf läßt sich unter pädagogischer Perspektive in der folgenden Fragestellung zusammenfassen: Plädierte auch Fromm – wie tendenziell Rousseau – „für reines Wachstum des Babys, Kindes und Jugendlichen“ (Huygen 1987b, S. 164) bzw. hielt er die freie Persönlichkeitsentwicklung „nur in... einer solitären Unabhängigkeit“ für möglich (Rissling 1991, S. 137)¹⁴². Daraus ergibt sich die ergänzende Frage, ob Fromm mithin gar als Anwalt der „Antipädagogik“¹⁴³ angesehen werden kann (Bierhoff 1986, S.22 f.).

¹³⁹ Zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn schätzte Fromm die Rolle anlagebedingter Faktoren bei der psychischen Entwicklung allerdings weit geringer ein. So hielt er diese im Jahre 1930 für „eine zu beachtende, aber unbekannte und nicht näher bestimmbare Größe“ (1930a VI, S. 15).

¹⁴⁰ Zu Fromms Würdigung des „Aufklärers“ und „Humanisten Rousseau“ vgl. 1959a VIII, S. 156 und 1964a II, S. 215. Zur Kritik Fromms an Rousseaus Staatstheorie vgl. 1955a IV, S. 90.

¹⁴¹ Wegen der darin ausgesprochenen Absage an die kirchliche Religion trug sich Rousseau im Übrigen einen Haftbefehl des Pariser Parlaments ein!

¹⁴² Auf einer allgemeineren Ebene läuft der Rousseauismus-Vorwurf bei Görlich darauf hinaus, dass Fromm Gefahr laufe, „die Dialektik von Individuum und Gesellschaft, bezogen auf einen bestimmten geschichtlichen Augenblick, zugunsten eines anthropologischen Grundentwurfs aufzuopfern“ (Görlich 1979, S. 215).

¹⁴³ Erziehung erscheint in der Sichtweise der Antipädagogik prinzipiell als ein Geschehen der Manipulation, Deformation und „Entselbstung“ der kindlichen Persönlichkeit durch Erwachsene (vgl. z. B. Schoenebeck 1985). Vorläufer dieser radikalen Erziehungskritik finden sich bei der von Illich Ende der sechziger Jahre

Zweifellos gibt es zwischen den Positionen beider Humanisten eine Vielzahl von Parallelen, können Fromms Ausführungen an mancher Stelle gar „wie eine direkte Weiterführung“ von Rousseaus Positionen angesehen werden (vgl. Görlich 1979 S. 213). Darüber hinaus können nach den historisch-materialistischen und psychoanalytischen Analysen Görlichs noch eine Reihe weiterer Analogien bei Fromm und Rousseau festgestellt werden - so etwa bei der Diagnose eines „Einheitsverlangens“ des Menschen oder der ethischen und pädagogischen Forderung nach „Natürlichkeit“. Trotzdem muß der Rousseauismus-Vorwurf im Ganzen letztendlich zurückgewiesen werden, ist die These einer Tendenz der „Vereinzelung“ bei Fromm (vgl. Behrens 1994, S. 67) m. E. nicht haltbar.

Zum einen ginge aus einer solchen „organologischen“ Anthropologie“ des reinen Wachsenlassens „nämlich hervor, dass auch aufkommende Angst - unbewältigt - wachsen würde“, wie Huygen mit Recht hervorhebt (vgl. Huygen 1987b, S. 164). Gerade aber die Angstbewältigung ist eines der zentralen Anliegen von Fromm!

Zum anderen ist es für die Frommsche Sicht geradezu konstitutiv, dass die freie Entfaltung der Persönlichkeit eben nicht als Prozeß einer „solitären Unabhängigkeit“ verstanden wird, sondern ausschließlich im Rahmen produktiver Bezogenheit als möglich erkannt wird. Da das Theorem der Bezogenheit gerade für die Theorie und die Praxis humanistischer Erziehung von so grundlegender Bedeutung ist, soll sie nochmals durch ein entsprechendes Fromm-Zitat belegt werden. Im Übrigen wird daraus auch deutlich, dass das Konzept der Bezogenheit nicht lediglich von Sullivan entlehnt, sondern in Anlehnung an Marx von Fromm rekonstruiert wurde (vgl. 1968h V, S. 424 ff.). Fromm schlußfolgert aus seiner Analyse der Marxschen Ausführungen: „Der Mensch ist potentiell nicht nur fähig, zur Welt in Beziehung zu treten, sondern darauf angewiesen. Um zu einem ganzen Menschen zu werden, muß er dieses Potential als eine gesunde und nicht-pathologische Form menschlichen Funktionierens wiederherstellen“ (ebd. S. 426). Trotz dieser Eindeutigkeit sehen Kritiker auch weiterhin eine „Vereinzelungstendenz“ bei Fromm¹⁴⁴.

Weiterhin: Obwohl Fromm etwa in seinem Essay *Pro und Contra Summerhill* (1970i IX, S. 415 - 423) nicht eindeutig Stellung für die gesteuerte oder für eine freie Erziehung nimmt, belegen seine anderen Studien, dass er keineswegs gegen alle Autoritäten ins Feld zog. So betonte er bereits in seinem Erstlingswerk über *Die Furcht vor der Freiheit* den Unterschied zwischen „irrationaler Autorität“ (z. B. im Verhältnis Sklave-Sklavenhalter) und „rationaler Autorität“ (gerade in einem gelungenen Erziehungs- und Bildungsprozeß). Im ersten Fall sei Autorität die Vorbedingung für Ausbeutung; im zweiten Fall sei sie „die Vorbedingung dafür, dass der der Autorität unterworfenen Person geholfen werden kann“ (1941a I, S. 314).

Bei aller Ähnlichkeit erweist sich somit gerade auch im Menschenbild beider Humanisten bei näherer Betrachtung ein wesentlicher Unterschied: Rousseau hielt an seinem methodologischen Ansatz der ursprünglichen Harmonie zwischen Mensch und Natur als

unseres Jahrhunderts in den USA eröffneten Debatte über das institutionalisierte Schulsystem. Diesem wurde vorgeworfen, Lernen und Erziehen aus der Verfügungsgewalt und dem Bedürfnishorizont der Betroffenen zu entziehen, wovon die Forderung nach „Entschulung der Gesellschaft“ abgeleitet wurde (vgl. Illich 1972 a und b. Zur Kooperation von Illich und Fromm vgl. auch Kap. C.1.6.2. dieser Arbeit).

¹⁴⁴ Diese Position, dass der Prozeß von Individuation und Kulturentwicklung nicht individualistisch, sondern immer im sozialen Kontext erst seinen humanen Charakter entfalten kann, ist freilich keineswegs neu. So weist etwa auch Adorno (ähnlich wie Fromm in: 1968h V, S. 425) auf die bereits von Goethe und von Hegel „scharf kritisierte Illusion“ hin, dass der Prozeß der „Vermenschlichung und Kultivierung sich notwendig und stets von innen nach außen“ abspiele. Er vollziehe sich, wie Hegel es nannte, auch und gerade durch 'Entäußerung'. Adorno betont: „Wir werden nicht dadurch freie Menschen, dass wir uns selbst, nach einer scheußlichen Phrase, als je Einzelne verwirklichen, sondern dadurch, dass wir aus uns herausgehen, zu anderen in Beziehung treten und in gewissem Sinn an sie uns aufgeben“ (Adorno 1969d, S. 146). Eigenartigerweise führt der Fromm-Kritiker Behrens gerade dieses Adorno-Zitat zur angeblichen Vereinzelungstendenz von Fromm an (vgl. Behrens 1994, S. 68).