

2. Zentrale Aussagen zur humanistischen Ethik, Analytischen Sozialpsychologie und Pädagogik von Erich Fromm

2. 1. Aussagen über die „Natur“ des Menschen, den Sinn des Lebens und die Schwierigkeit zum Guten

2. 1. 1. Zur Dialektik der Freiheit - Der Grundkonflikt des Menschen

Als sich Fromm von der triebtheoretischen Position löste, mußte er ein anderes, aus seiner Sicht zutreffenderes Theorieelement in seine Analytische Sozialpsychologie einbauen. Er fand es in der von Horkheimer, Adorno und Marcuse explizit verworfenen Anthropologisierung von Psychoanalyse und Kritischer Theorie. Er stellte die Frage nach der „Natur“ des Menschen und seiner Interaktion mit der Welt und rekurrierte dabei vor allem auf den jungen Marx sowie auf Spinoza und Aristoteles. Fromm ersetzte so „Freuds physiologisches Erklärungsprinzip der menschlichen Leidenschaften durch ein sozialbiologisch-evolutionäres, historisches Prinzip“, wie er es selbst formulierte (vgl. 1973a VII, S. 5).

Mit seinem Postulat der Existenz einer „Natur“ bzw. eines „Wesens“ des Menschen meinte Fromm jedoch keineswegs eine besondere Qualität oder Substanz. Für ihn war diese Kategorie vielmehr eine „theoretische Konstruktion“ (1947a II, S. 20). Denn man könne nicht die menschliche Natur als solche beobachten, sondern nur „ihre spezifischen Manifestationen in spezifischen Situationen“. Insofern geht es der sehr weit begriffenen Frommschen „Wissenschaft vom Menschen“ um die Konstruktion eines „Modells“ der menschlichen Natur (vgl. ebd.). Danach müsse man das „Wesen“ oder die „Natur“ des Menschen als einen „**existentiellen Widerspruch**“ definieren - „existentiell“ im Gegensatz zu „historisch bedingten und lösbaren Widersprüchen“, wie etwa dem von Armut und Reichtum (vgl. 1970d VIII, S. 244). Insofern sei das „Wesen jeden Individuums identisch... mit der Existenz der Gattung“ (1973a VII, S. 5).

Es muß in diesem Zusammenhang betont werden, dass Fromms Charakterisierung dieses Konfliktes als „existentiell“ von Beginn an ausdrücklich „ohne jede Beziehung zur Terminologie des ‘Existentialismus’“ erfolgte (vgl. 1947a II, S. 31, Anm. 1), wobei bestimmte Parallelen andererseits nicht zu verkennen sind (siehe weiter unten). Zum einen war Fromm anfangs mit den Schriften Sartres noch nicht bekannt. Zum anderen setzte sich Fromm auch aus inhaltlichen Gründen z. T. recht massiv von Sartre ab. Diese Zusammenhänge sind für unsere Arbeit insofern von Bedeutung, als Sartres atheistischer Existentialismus mittlerweile ebenfalls zu den wichtigen theoretischen Impulsgebern der Humanistischen Lebenskunde gehört (vgl. den Unterrichtsbaustein für den Lebenskundeunterricht von Schauerte, Brigitte in: Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993b/Stand 1998). Im folgenden soll daher auf den Konflikt Fromm-Sartre in der gebotenen Kürze eingegangen werden.

Für Fromm sind Sartres psychologische Ideen „zwar brillant formuliert, aber trotzdem oberflächlich und ohne solide klinische Fundierung“ (1964a II, S. 162, Anm. 1). Dessen Existentialismus sei, genau wie der Heideggers, „kein neuer Anfang, sondern ein Ende“ sowie ein „Ausdruck der Verzweiflung des westlichen Menschen nach der Katastrophe zweier Weltkriege und nach dem Regime Hitlers und Stalins“. Darüber hinaus handele es sich „um Manifestationen eines extremen bürgerlichen Egoismus und Solipsismus“. Bei dem ehemaligen Nazisympathisanten Heidegger sei dies leichter zu verstehen als bei dem „angeblichen Marxisten“ Sartre. Mit der Behauptung, es gebe keine für alle Menschen gültigen objektiven

Werte und mit Sartres Freiheitsbegriff, der auf „egoistische Willkür“ hinauslaufe, ginge ihm „die wichtigste Errungenschaft der... humanistischen Tradition verloren“ (ebd., S. 162 f.). Diese Kritik am Existentialismus des Philosophen und Literaten mag in Bezug auf dessen Nihilismus insbesondere seiner frühen Werke¹⁰² sowie auf sein mangelndes klinisch-psychoanalytisches Verständnis berechtigt sein. Aber in ihrer gesellschaftspolitischen Dimension scheint sie mir jedoch zu weit zu gehen. Denn sie berücksichtigt zu wenig, dass es auch bei Sartre die Kategorie der sozialen Verantwortung gibt. Sartres besondere Betonung der Freiheit des Individuums und der Verantwortung des Einzelnen für sich selbst darf daher nicht isoliert gesehen werden von seinem Blick für die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und für die intersubjektive Verantwortung. Das geht nicht nur aus dem politischen Engagement des Philosophen hervor¹⁰³. Auch in einigen theoretischen Schriften betont er – ähnlich wie Fromm – die Dialektik des Verantwortungsbegriffes:

„Und wenn wir sagen, dass der Mensch für sich selber verantwortlich ist, so wollen wir nicht sagen, dass der Mensch gerade eben nur für seine Individualität verantwortlich ist, sondern dass er verantwortlich ist für alle Menschen... Der Mensch kann dem Gefühl seiner vollen und tiefen Verantwortlichkeit schwerlich entinnen“ (Sartre: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Zürich 1947, S. 12, zit. in: Trutwin 1970, S. 28). In einem Interview aus dem Jahre 1969 faßte er die komplizierte Dialektik von individueller Freiheit und Verantwortung einerseits sowie gesellschaftlicher Bedingtheit andererseits mit einfachen Worten zusammen: „Ich bin davon überzeugt, dass der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man aus ihm macht“ (Sartre über Sartre, in: Sartre 1997).

Es muß jedoch konstatiert werden, dass Sartre offenbar erst in seinem späteren Denken bestimmte Verabsolutierungen des Individuums überwand und die Eingebundenheit des freien Individuums in die – natürlich nicht-hierarchische – Gruppe als positiven Wert voll erkannte. „Freiheit gründet nun auf dem Moment der Gegenseitigkeit – das ist Sartres Alterseinsicht“ (Biemel 1988, S. 156). Die entscheidende Wende im Denken Sartres wurde durch das Trauma des II. Weltkrieges eingeleitet. Bis dahin war er – so seine kritische Selbsteinschätzung – der „egoistische Vorkriegsindividualist“ (Sartre über Sartre, in: Sartre 1997, S. 144).

Im übrigen relativierte auch Fromm in späteren Arbeiten seine Kritik an Sartre. So nennt Fromm in einer Arbeit aus dem Jahre 1965 nur noch Jean-Paul Sartre, der – ähnlich wie er selbst sowie Wilhelm Reich – versucht habe, eine marxistisch orientierte humanistische Analyse unter Einbeziehung einer psychologischen Sichtweise zu entwickeln (vgl. Fromm 1965 c V, S. 401). Fromm blieb jedoch bei seiner Einschätzung, dass Sartre dafür zu wenig klinische Erfahrung besitze und daher trotz seiner glänzenden Formulierungen mit der Psychologie nur sehr oberflächlich umgehe – eine noch erstaunlich zurückhaltende Kritik angesichts der Tatsache, dass Sartre zentrale Kategorien der Psychoanalyse wie die des Unbewußten sogar direkt ablehnte (vgl. Sartre 1997, S. 148). Zusammenfassend zählt Fromm „ohne Zweifel“ Sartres Existentialismus „zur heutigen humanistischen Philosophie“ (1966i IX, S. 24).

¹⁰² Vor allem in Bezug auf den Tagebuchroman „Der Ekel“ (1937) hebt z. B. Neis (ders. 1984, S. 7) den enormen Gegensatz des „Menschenverächters und Menschenhassers“ Sartre zu dessen Onkel und absoluten Menschenfreund, Albert Schweitzer, hervor (Sartres Großvater mütterlicherseits war Charles Schweitzer, dessen Bruder, der elsässische Pfarrer Louis Schweitzer, der Vater von Albert Schweitzer war).

¹⁰³ Sartre nahm während des II. Weltkrieges aktiv am antifaschistischen Widerstand teil und engagierte sich in den fünfziger und sechziger Jahren u. a. in der internationalen Friedensbewegung. Phasenweise sympathisierte er auch mit der Kommunistischen Partei Frankreichs, von der er sich nach dem Ungarn-Aufstand 1956 jedoch öffentlich distanzierte. Später wandte er sich verstärkt dem antiautoritären und linksradikalen Spektrum zu (vgl. hierzu Biemel 1988, S. 145 ff.).

Nach dieser diskursartigen Klärung des Theorieverhältnisses Fromm-Sartre soll im folgenden wieder an die spezifische Frommsche Kategorie des „existentiellen Widerspruchs“ angeknüpft werden. Der existentielle Widerspruch ist in Fromms Verständnis ein Produkt der Evolution. Denn der Mensch sei das einzige Lebewesen, das nicht nur eine „instrumentelle Intelligenz“, sondern auch „Vernunft“ und ein „Bewußtsein seiner selbst“ besitze (vgl. 1973a VII, S. 202). Der Mensch kenne Objekte nicht nur zu seiner Befriedigung, sondern er „weiß, dass er sie kennt“, d. h. er besitze die Fähigkeit, „das Wesen der Dinge, wie sie an und für sich sind“, zu erkennen (ebd.). Vernunftbegabung und Bewußtseinsfähigkeit sei das Ergebnis des evolutionären Wachstums des Gehirns und speziell des Neocortex sowie einer damit einhergehenden „ständig abnehmenden Determinierung des Verhaltens durch Instinkte“ (ebd. S. 201).

Um „die Diskussion zu vereinfachen“, gebrauchte Fromm den Instinktbezug bewußt in „einem etwas lockeren Sinn“. Er verstehe ihn nicht in dem überholten Verständnis eines „Instinkts“, der Lernen ausschließe, sondern „im Sinn eines ‘organischen Triebes’“ (ebd., Anm. 5, mehr dazu im letzten Abschnitt dieses Kapitels). So verwies er bereits in den fünfziger Jahren auf die besondere Lernfähigkeit der höheren Primaten und ihre „beträchtliche Intelligenz“, um „erwünschte Ziele zu erreichen“. Dadurch sei das Tier sogar in die Lage versetzt, weit über die ihm von seinen Instinkten vorgeschriebenen Verhaltensmuster hinauszugehen (vgl. 1955a IV, S. 20). Aber so großartig diese Entwicklung auch sei, gewisse Grundelemente der Existenz blieben doch immer dieselben. Insbesondere besitze das Tier keinen Vernunft- und damit Wahrheitsbegriff in dem Sinne, das „Wesen hinter der Oberfläche“ der Erscheinungen zu erfassen, wengleich es vielleicht eine Vorstellung davon habe, was „nützlich“ sei (vgl. ebd.). Insofern könne man den Menschen als „den Primaten definieren, der an dem Punkt der Evolution seine Entwicklung begann, an dem die Determination durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hat“ (1973a II, S. 202). An diesem Punkt der Evolution mit seinem „einzigartigen Kurswechsel“ wurde das Tier „zum hilflosesten aller Tiere... wurde der Mensch geboren“ (1955a IV, S. 21).

Der Mensch wäre jedoch eine „biologischer Versager“, wenn er für die fehlenden Instinkte keinen Ersatz entwickelt hätte. Dieser Ersatz mußte den Menschen instand setzen, so zu handeln „als ob er von Instinkten motiviert wäre“ - nach Fromm wurden die fehlenden Instinkte durch den menschlichen „Charakter“ ersetzt (vgl. 1973a VII, S. 227). Wir sagten daher auch, dass jemand seinem Charakter entsprechend ‘instinktiv’ reagiere. In dieser Sichtweise Fromms drückt sich ein spezielles Verständnis von Charakter aus, das sich von anderen Charakterdefinitionen z. T. beträchtlich unterscheidet. Eine weitergehende Diskussion des Frommschen Charakterbegriffs erfolgt in Abschnitt 2. 2. dieses Kapitels.

Fromm war sich bewußt, dass der Begriff der „menschlichen Natur“ für den „modernen Leser“ nicht so leicht zu verstehen sei, da dieser „gewohnt ist zu denken, dass dem Begriff... keine demonstrierbaren empirischen Tatsachen entsprechen“ (1976a II, S. 337). Doch ebenso wie Aristoteles, Spinoza und Marx würden dies mittlerweile auch eine Reihe gegenwärtiger Wissenschaftler aus den Bereichen Neurophysiologie, Biologie und Psychologie anders sehen (zur Rezeption solcher neueren Forschungen durch Fromm vgl. Abschn. 2. 1. 5. dieses Kapitels).

Fromm stützte sich bei diesen Überlegungen insbesondere auf die Marxsche Sichtweise, wobei er sich jedoch explizit von den zeitgenössischen orthodox-marxistischen Interpretationen abgrenzte, indem er in dieser Frage keineswegs einen grundsätzlichen Unterschied in den Ansichten des jungen und des ‘reifen’ Marx sah (vgl. 1962a IX, S. 57, Anm. 1). So spreche der junge Marx z. B. in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* vom „Gattungscharakter des Menschen“, der sich durch „die freie, bewußte Tätigkeit“ ausdrücke (K. Marx, MEGA I, 3,

S. 88, zit. in: Fromm, 1976a II, S. 338). Für Fromm bediente sich Marx darüber hinaus der Vorstellung von einer „menschlichen Natur“ sogar „quer durch sein gesamtes Werk bis hin zu den letzten Seiten des *Kapital*“ (Fromm 1968h V, S. 422). Marx habe im *Kapital* die Bezeichnung vom „Wesen“ des Menschen durch den Begriff „die menschliche Natur im allgemeinen“, die von der „in jeder Epoche historisch modifizierten Menschennatur“ zu unterscheiden sei, ersetzt (MEW 23, S. 637, zit. in: Fromm ebd.). Er habe damit klarstellen wollen, dass „das menschliche Wesen... kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum“ ist (K. Marx, Die deutsche Ideologie, MEGA I, 5, S. 535, zit. in: Fromm ebd.).

Diese Entwicklung des Menschen habe fatale Folgen. Denn mit dem Bewußtsein seiner selbst und mit der Vernunft begabt, sei sich der Mensch „seiner Getrenntheit von der Natur und von anderen Menschen bewußt; er ist sich seiner Machtlosigkeit und seiner Unwissenheit bewußt; und er ist sich seines Endes bewußt: des Todes. Bewußtsein seiner selbst, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen haben die »Harmonie« zerstört, welche die tierische Existenz kennzeichnet.

Durch ihr Erscheinen ist der Mensch zu einer Anomalie, zu einer grotesken Laune des Universums geworden. Er ist Teil der Natur, ihren physikalischen Gesetzen unterworfen und unfähig, sie zu ändern, und doch „transzendiert“ er die Natur (zum Transzendenzbegriff s. u.). „Er ist getrennt von ihr und doch ein Teil von ihr. Er ist heimatlos und doch an die Heimat gekettet, die er mit allen Kreaturen teilt. An einem zufälligen Ort und zu einem zufälligen Zeitpunkt in diese Welt geworfen, ist er gezwungen, sie, wie es der Zufall will, und gegen seinen Willen zu verlassen. Da er sich seiner selbst bewußt ist, erkennt er seine Ohnmacht und die Begrenztheit seiner Existenz. Er ist nie frei von der Dichotomie seiner Existenz. Er kann sich nicht von seiner Denkfähigkeit freimachen, selbst wenn er es wollte. Er kann sich nicht von seinem Körper freimachen, solange er lebt - und sein Körper zwingt ihm den Wunsch, zu leben, auf. Der Mensch kann sein Leben nicht leben, indem er lediglich das Muster seiner Spezies wiederholt. Er muß leben. **Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sich in der Natur nicht zu Hause fühlt, das sich aus dem Paradies vertrieben fühlen kann, das einzige Lebewesen, für das die eigene Existenz ein Problem ist, das es lösen muß und dem es nicht enttrinnen kann**“ (1973a VII, S. 202 f., kursiv Fromm, fett Osuch; zum Paradiesbegriff bei Fromm s. u.).

An dieser Stelle soll noch einmal kurz auf das Verhältnis des Frommschen Humanismus zu dem Sartres eingegangen werden. Denn bei aller Abgrenzung Fromms vom Existentialismus Sartres zeigt sich auch hier ein erstaunliches Maß an Parallelität, das offenkundig über sprachliche Ähnlichkeiten weit hinaus geht. Für Sartre wie für Fromm ist der Mensch ‘zufällig in die Welt geworfen’. Bei beiden steht in ihrer nichttheistischen Sichtweise der Mensch zunächst vor dem Problem, seinem Leben selbst Sinn zu geben, ohne dass ihm dabei ein Gott helfen kann. Bei beiden ist der Beginn der individuellen Sinngebung geprägt durch ein fundamentales Gefühl der Unsicherheit, Ohnmacht und Angst. Auch Jäger hebt in seiner pädagogischen Arbeit im Anschluß an Fromm dessen Parallelen zum Existentialismus hervor. Der Mensch müsse, „wie die Existentialisten und auch Fromm es sehen, Lebenssinn, Freiheit und Wahrheit in einem dialektischen Prozeß ständig erringen“, wobei er immer Gefahr laufe, sie auch wieder zu verlieren (vgl. Jäger 1998a, S. 4).

Diese Erkenntnis - bei Fromm wie bei Sartre - bildet auch im weltanschaulichen Konzept der Lebenskunde einen Kernpunkt. Danach ist es nur der Mensch, der seinem Leben selbst „einen Sinn und eine Form“ geben kann, wie es im Rahmenplan programmatisch formuliert ist (vgl. Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993a, S. 11). Eine derartige Sichtweise aber mutet dem Menschen eine enorme Verantwortung zu - eine Erkenntnis, die in ihrer ganzen

Tragweite und menschlichen Tiefe im Rahmenplan der Lebenskunde wie auch in den meisten anderen didaktischen Veröffentlichungen m. E. jedoch noch zu wenig berücksichtigt wird. Allenfalls wird die Problematik im Rahmenplan explizit unter entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten gesehen, wenn in einer entsprechenden Kapitelüberschrift formuliert wird: „Es ist nicht leicht, jung zu sein“ (ebd. S. 21).

Demgegenüber kennzeichnet es gerade die Analysen Fromms (wie auch Sartres und anderer Humanisten) in diesem Zusammenhang, die Größe dieser Verantwortung, aber auch die permanente Gefahr des Scheiterns in besonderer Weise herausgearbeitet zu haben. Nicht zuletzt wird deshalb versucht, solche Erkenntnisse zumindest in weiteren Unterlagen zum Lebenskundeunterricht (z. B. im Rahmen der bausteinartig konzipierten *Praxismappe*) nachträglich zu integrieren (vgl. Humanistischer Verband Deutschlands/Hrsg. 1993b/Stand 1998). Es fehlt jedoch ihr grundlegender Einbau in die bisherigen didaktischen Grundwerke des Faches, wozu an erster Stelle der Rahmenplan gehört.

Wir kehren somit wieder zur Frommschen Argumentation zurück. Fromm betont, dass - abgesehen von den „physiologisch gespeisten Begierden“ wie Hunger, Durst und Sexualität - alle wesentlichen menschlichen Strebungen von der Polarität zwischen Vernunftbegabung und existentieller Verunsicherung beherrscht würden. Denn auch wenn diese physiologischen Grundbedürfnisse voll befriedigt seien, werde der Mensch nicht automatisch glücklich - „der Mensch lebt tatsächlich ‘nicht vom Brot allein‘“ (1947a II, S. 34). Er sei daher auch das einzige Lebewesen, das sich langweilen könne.

Fromm hob hervor, dass der von ihm in diesem Zusammenhang gebrauchte Transzendenzbegriff (s. o.) „ein heikles Wort“ sei und im religiösen oder metaphysischen Zusammenhang gar als „Hinweis auf die Existenz einer höheren Macht“ verstanden werden könne (vgl. 1968g IX, S. 387). Deshalb verwendete er diese Kategorie explizit nicht in einem theologischen Sinne und lehnte daher auch die Selbstverständlichkeit im christlichen Denken ab, „dass die Transzendenz des Menschen seine Transzendenz über sich hinaus auf Gott hin“ bedeute. So versuche die Theologie das Bedürfnis nach einem Glauben an Gott zu beweisen, indem sie auf das Bedürfnis des Menschen nach einer göttlichen Transzendenz verweise. Das Frommsche Verständnis von Transzendenz ist demgegenüber rein diesseitig und nur auf den Menschen bezogen und kennzeichnet demnach die menschlichen Bemühungen, insbesondere Narzißmus und Egozentrik zu Gunsten einer auf die Mitmenschen bezogenen Lebensweise zu überwinden: „Es besteht ein Bedürfnis, die narzißtische, isolierte, egozentrische Einstellung zu transzendieren, sich auf den Mitmenschen zu beziehen, sich der Welt zu öffnen und der Hölle der Ichbezogenheit und der Gefangenschaft im eigenen Ich zu entrinnen“ (1973a VII, S. 209, Anm. 9).

Diese Sichtweise hat für die Lebenskunde große Relevanz. Denn die gegenwärtigen gesellschaftlichen Tendenzen zeichnen sich u. a. durch eine verstärkte Individualisierung aus. Diese hat jedoch nicht nur die positive Seite der Befreiung von irrationalen kollektiven Normen und Zwängen früherer Jahrzehnte und Jahrhunderte. Ihre Kehrseite ist eine zunehmende Ich-Bezogenheit gerade auch unter Jugendlichen, die etwa von vielen älteren Menschen wie auch z. B. von den meisten ehemaligen DDR-Bürgern in den ersten Jahren nach der politischen Wende als inhuman empfunden wird. In der Soziologie werden diese Prozesse z. B. unter den Stichworten der „Entsolidarisierung“ oder der „Individualisierung sozialer Risiken“ diskutiert (vgl. z. B. Beck 1996a, S. 158; mehr dazu weiter unten). Mit Fromm käme es im Lebenskundeunterricht darauf an, die durch die gesellschaftlichen Umstände verdeckten menschlichen Bedürfnisse nach Überwindung der „Hölle der Ich-Bezogenheit“ wieder zu

reaktivieren. Ob allerdings überhaupt von derartigen „Bedürfnissen“ beim Menschen gesprochen werden kann, ist noch zu klären (s. Kap. 2. 1. 6. dieses Teils C. der Arbeit).

Der existentielle Widerspruch im Menschen führt nach Fromm zu einer „ständigen Störung seines inneren Gleichgewichts“. Sie „unterscheidet ihn vom Tier, das in ‘Harmonie’ mit der Natur lebt“ (1973a VII, S. 203). Auch hier ist darauf hinzuweisen, dass Fromm die Begriffe „Paradies“ und „Harmonie“ keineswegs naiv verwendete. Vielmehr benutzte er sie als Metaphern für das ursprüngliche, d. h. vor- und frühmenschliche und noch instinkthafte Eingebundensein in die natürlichen Lebenszusammenhänge - und seien sie auch noch so sehr vom harten Überlebenskampf geprägt. Denn der naturhafte Zustand bedeute „natürlich nicht, dass das Tier unbedingt ein friedliches, glückliches Leben führt, aber es bedeutet, dass es seinen spezifischen ökologischen Platz hat, dem seine physischen Eigenschaften durch den Evolutionsprozeß angepaßt worden sind“ (ebd. S. 203; in der Biologie wird der Umstand heute meist unter den Begriff der „ökologischen Nische“ gefaßt, in der jedes Lebewesen seinen festen Platz hat - vorausgesetzt, das jeweilige ökologische Gleichgewicht ist noch einigermaßen intakt).

Neben dem Transzendenzbegriff benutzte Fromm des öfteren auch das bildhafte - für manche Leser vielleicht ebenfalls mißverständliche - Paradiessymbol. Diese für einen nichttheistischen und freudomarxistisch orientierten Wissenschaftler recht eigentümliche Begrifflichkeit ist zweifellos darin begründet, dass er sich aufgrund seiner orthodox-jüdischen Herkunft zeitlebens auch intensiv mit einer psychoanalytisch und soziologisch orientierten Analyse des Alten Testaments beschäftigte. Dabei interpretierte er insbesondere den „biblischen Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies“ in einem religionskritischen und geradezu antiautoritär-emanzipatorischen Sinne. Für ihn war „der Akt des Ungehorsams“, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, ganz im Gegensatz zum Standpunkt der ‘Ersünde’ durch die christlichen Kirchen, „ein Akt der Freiheit“ und „der Anfang der Vernunft“ (1941a I, S. 236 f.; zur Interpretation dieses biblischen Mythos durch Fromm vgl. auch 1955a IV, S. 22 und S. 41, 1966a VI, S. 96 und 126 sowie 1963b IX, S. 350 f. und S. 445 f.; mehr dazu in Kap. C. 2. 3).

Diese religiös-symbolische Begrifflichkeit zur Beschreibung der evolutionsbiologischen und historisch-gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen ist aus streng wissenschaftlicher und kritisch-materialistischer Sicht zu hinterfragen. Insbesondere birgt sie die Gefahr, Fromm etwa bei einer nur punktuellen Rezeption völlig mißzuverstehen. Es ist daher nochmals an die bereits in der Einleitung der vorliegenden Arbeit betonte Notwendigkeit zu erinnern, die Frommschen Aussagen immer im Kontext seines gesamten Werkes bzw. seiner freudomarxistischen Grundperspektive zu interpretieren. Auf jeden Fall bleibt die permanente Aufgabe, seine z. T. schillernde Begrifflichkeit immer auf ihren kritisch-materialistischen Kern zu prüfen.

Nach Fromm kann das existentiell bedingte und daher unvermeidlich gestörte innere Gleichgewicht des Menschen relativ stabil sein, wenn er mit Hilfe der Kultur auf mehr oder weniger adäquate Weise mit seinem existentiellen Problem fertig geworden ist. Aber diese relative Stabilität besage nicht, dass die Dichotomie verschwunden sei. „Sie schimmert und manifestiert sich, sowie sich die Voraussetzungen... ändern“ (1973a VII, S. 203). Im Prozeß „der Selbstwerdung des Menschen“ werde diese relative Stabilität immer wieder erschüttert. „Der Mensch verändert im Laufe seiner Geschichte seine Umwelt, und bei diesem Prozeß ändert er auch sich selbst. Sein Wissen nimmt zu, aber damit auch das Bewußtsein seiner Unwissenheit. Er erlebt sich als Individuum und nicht nur als Mitglied eines Stammes, und damit nimmt sein Gefühl der Abgetrenntheit und Isolierung zu... Er erreicht ein gewisses Maß von Freiheit - und bekommt Angst vor dieser Freiheit“ (ebd.). Sobald der Mensch also ein besseres Gleichgewicht erreicht habe, sei die Grundlage geschaffen, dass neue Widersprüche

auftauchen, „so dass er nach einem neuen Ausgleich streben muß, und so immer weiter. **Die Fragen, und nicht die Antworten machen also das Wesen des Menschen aus**“ (1968g IX, S. 379). Sie seien letztlich die „Quelle aller seiner Leidenschaften, Affekte, Ängste“ (1955a IV, S. 22). Was man oft als „angeborenen Fortschrittstrieb des Menschen“ angesehen habe, sei tatsächlich sein Versuch, ein neues und möglichst besseres Gleichgewicht zu finden (vgl. 1973a VII, S. 203).

Diese „Dialektik im Prozeß zunehmender Individuation“ (1941a I, S. 234) bzw. das „Doppelgesicht der Freiheit“ (ebd. S. 231) hatte Fromm bereits in diesem ersten Buch zur *Furcht vor der Freiheit* gründlich beschrieben. Unter pädagogischer und ethischer Perspektive gewinnen diese Analysen deshalb an Bedeutung, weil er darin die Phylogenese der Menschen mit der Ontogenese des Individuums verglich und feststellte:

So, wie sich die Menschheit von ihren „primären Bindungen“ wie dem Stamm und der Sippe, den Bindungen des Feudalismus oder der mittelalterlichen Kirche zunehmend befreit habe, so ähnlich verlaufe auch der Prozeß jedes einzelnen - von der Geburt und damit der biologischen Trennung von der Mutter über einen langen Prozeß der allmählichen „Abnabelung“ bis in die Phase der in der Pubertät beginnenden völligen Neuorientierung des Individuums. Mit jedem Schritt in die neue Freiheit aber wachse das Gefühl von Unsicherheit. Denn die primären Bindungen böten durchaus Sicherheit und „Verwurzelung“ und sie ermöglichten ihm „Orientierung“ (ebd. S. 232). So könne man auch sagen, **„dass die eine Seite des Wachstumsprozesses der Individuation das Wachstum der Stärke des Selbst ist... Der andere Aspekt... ist die zunehmende Vereinsamung... Diese Lostrennung von einer Welt, die im Vergleich zur eigenen individuellen Existenz überwältigend stark und mächtig, oft auch bedrohlich und gefährlich ist, erzeugt ein Gefühl der Ohnmacht und Angst“** (1941a I, S. 234, kursiv Erich Fromm, fett Osuch). Was aber der Mensch am meisten fürchte, sei die Isolation.

Für die Lebenskunde hat dieser Frommsche Gedanke von der Dialektik des individuellen Wachstums (Souveränität einerseits - Verunsicherung andererseits) nicht zuletzt unter entwicklungspsychologischen Aspekten eine große Bedeutung. So spitzt sich gerade in der Phase der Pubertät dieser Konflikt zumeist für alle Beteiligten enorm zu. Dabei sind nicht zuletzt viele Eltern der Heranwachsenden oftmals überfordert. Insofern haben die Lebenskundelehrkräfte hier eine besondere Verantwortung, den Prozeß der „Abnabelung“ sehr behutsam zu begleiten. So können die Lebenskundestunden etwa im 7. und 8. Jahrgang einen wichtigen Raum dafür bieten, diesen konfliktträchtigen Prozeß zu thematisieren und konstruktiv zu wenden. Im Teil D der Arbeit wird dieser Ansatz unter der Denkfigur der Erziehung zum „Mut zur Freiheit“ diskutiert ¹⁰⁴.

In engem Zusammenhang mit der Angst vor Isolation stand für Fromm das Phänomen der **Verdrängung**. Denn man müsse sich fragen, weshalb der Mensch bereit sei, das, was er fühlt, denkt und erlebt, in einem so hohen Maße zu verdrängen wie z. B. Aggressivität, Aufbegehren,

¹⁰⁴ Die „Dialektik der Freiheit“ müßte darüber hinausgehend m. E. aber auch in die Diskussion über das humanistische Selbstverständnis des Trägerverbandes der Lebenskunde einfließen, zumal die Thematik durch die Konfrontation der unterschiedlichen Ost-West-Erfahrungen im Rahmen der Lebenskunde und des HVD gerade in Berlin eine enorme aktuelle gesellschaftliche Brisanz hat. So erfahren gerade viele Lehrkräfte der ehemaligen DDR die neue Situation auch persönlich als äußerst ambivalent: Einerseits sind sie erleichtert über die gewonnene pädagogische Freiheit, zumal im Rahmen der Lebenskunde. Andererseits sehnen sich auch viele von ihnen wieder nach stärkerer Orientierung und nach mehr Vorgaben. In den bisherigen Entwürfen etwa der Humanistischen Akademie des HVD zum neuen Selbstverständnis wird der Aspekt des „Doppelgesichts der Freiheit“ jedoch kaum berührt (vgl. z. B. Groschopp 1997b und d sowie ders. 1998a und b).

Abhängigkeit, Einsamkeit, Kummer und Langeweile, um nur einige Impulse zu erwähnen (vgl. 1965c V, S. 408).

Im Gegensatz zur Freudschen Annahme, dass dafür vor allem die Angst vor der väterlichen Kastrationsdrohung verantwortlich sei, reiche die Angst in Wirklichkeit sehr viel tiefer und sei vornehmlich unter sozialen und gesellschaftlichen Gesichtspunkten zu verstehen. Nicht zuletzt auf Grund seiner jahrzehntelangen psychotherapeutischen Erfahrung war Fromm davon überzeugt, **„dass im individuellen, wie auch im gesellschaftlichen Bereich der Mensch am meisten Angst vor der völligen Isolierung von seinen Mitmenschen, vor der vollkommenen Verstoßung hat. Selbst die Angst vor dem Tod ist leichter zu ertragen“** (ebd. S. 409)¹⁰⁵. Der verdrängte Impuls müsse unterdrückt bleiben **„und durch Ideologien ersetzt werden, die ihn verleugnen oder sein Gegenteil behaupten“** (ebd., S. 408). Dabei variierten die verdrängten Inhalte des gesellschaftlichen Unbewußten entsprechend den vielen unterschiedlichen Formen der Gesellschaftsstruktur.

Ein klassisches Beispiel für Rationalisierung und Ideologiebildung sei der Versuch der (damaligen) UdSSR und ihrer verbündeten Staaten, etwa das Bewußtsein der Entfremdung zu verdrängen nach dem Motto **„In einem sozialistischen Land kann es keine Entfremdung geben“** (ebd.). Die entsprechenden „gesellschaftlichen Filter“ für Erlaubtes oder zu Verdrängendes seien neben den Tabus im wesentlichen die Sprache und die Logik des Denkens.

Vor allem Letzteres führte Fromm auf die philosophische Denktradition der griechischen Antike zurück. So sei unsere Art zu denken vor allem durch die aristotelische Logik geprägt, die auf dem Satz der Identität ($A = A$), dem Satz vom Widerspruch (A ist nicht Nicht- A) und auf dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (A kann nicht gleichzeitig A und Nicht- A und auch nicht weder A noch Nicht- A sein) beruhe.

In diesem System hätten jedoch paradoxe Lebenserfahrungen wenig Platz, da sie eben „unlogisch“ seien. Als Beispiel führte Fromm den Freudschen Begriff der Ambivalenz an, der besagt, dass man zur gleichen Zeit für die gleiche Person Liebe u n d Haß empfinden könne. Die Vorherrschaft der aristotelischen Logik in unserer Kultur habe zur Folge, **„dass es den meisten Menschen überaus schwerfällt, sich ambivalenter Gefühle bewußt zu werden. Wenn sie sich der Liebe bewußt sind, können sie sich nicht des Hasses bewußt sein – da es völlig unsinnig wäre, gleichzeitig gegen dieselbe Person zwei einander widersprechende Gefühle zu haben“** (1962a IX, S. 115 f.; zur Bedeutung der Bewußtwerdung paradoxer Gefühle im Lebenskundeunterricht vgl. Kap. D. 3. 3.).

Vor diesem Hintergrund stieß Fromm zur Grundfrage vor, ob der Mensch nun prinzipiell Gut oder eher Böse sei. Dabei scheint sich Fromm in Widersprüche zu verwickeln. Denn einerseits war für ihn **„das Wesen des Menschen weder das Gute noch das Böse, weder Liebe noch Haß, sondern ein Widerspruch... , der es notwendig macht, nach immer neuen Lösungen zu suchen, die ihrerseits neue Widersprüche hervorrufen...“** (1964a II, S. 245). Davon unabhängig sei andererseits die Tatsache, dass man aus **b i o l o g i s c h e r** Sicht allerdings auch von einer „primären Potentialität“ zum Guten sprechen könne (vgl. 1947a II, S. 137).

Fromm verstand darunter das Bestreben alles Lebendigen zu wachsen, sich zu entfalten, zu „reifen“. Er übertrug diese eher biologische Sichtweise auch auf die Ebene der menschlichen

¹⁰⁵ Unter Hinweis auf klinische Erfahrung mit schweren Psychosen betonte Fromm, dass eine „äußerste Isolierung gleichberechtigt mit Wahnsinn“ sei (1963f IX, S. 9). Entsprechende Krankheitsbilder seien ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass sich der Betroffene völlig von der Außenwelt isoliert habe, „so dass die einzige Wirklichkeit, die er kennt, das ist, was sich in seinem eigenen Inneren abspielt“ (1955c VIII, S. 14)

Entwicklung und des menschlichen Zusammenlebens. Er kam zu dem Ergebnis, dass alle Formen menschlicher „Destruktivität“ als Inbegriff des „Bösen“ (z. B. in Form des Holocaust) und daher als „Folge ungelebten Lebens“, als Konsequenz von unterdrückter „primärer Potentialität“ zu begreifen seien (vgl. ebd.). Angesichts der weltanschaulichen wie auch didaktischen und pädagogischen Bedeutung dieser Frage für die Lebenskunde soll die Thematik im Abschnitt 2. 1. 6. dieses Kapitels vertieft untersucht werden.

In der Frage nach der menschlichen „Natur“ und seiner daraus resultierenden Bedürftigkeit wurde Fromm, so die Einschätzung von Bierhoff, „oft mißverstanden“, indem man ihm den „naturalistischen Fehlschluß“ unterstellte, er habe so etwas wie eine substanzhafte Menschennatur hypostasiert, um „einer unhistorischen Anthropologie das Wort zu reden“ (Bierhoff 1993a, S. 56). Ich folge Bierhoffs Auffassung, dass sich Fromm mit seinem Insistieren auf den Widerspruchscharakter der menschlichen Existenz und seiner Betonung des Eingebundenseins in jeweils konkrete gesellschaftliche (Herrschafts)Verhältnisse demgegenüber als historisch-dialektischer Analytiker erwiesen hat. Gleichwohl ist der o. g. Widerspruch noch zu diskutieren.

Die Frommschen Argumentationslinie finden sich in ähnlicher Weise auch in den Untersuchungen von Beck zur „Risikogesellschaft“ wieder (vgl. z. B. Beck/Hrsg. 1994, ders. 1996a und b). Zwar sind dessen Untersuchungen weniger aus der Perspektive der (Tiefen)Psychologie und Anthropologie formuliert. Gleichwohl stellt auch er grundsätzlich „Klammern“ und „Angst selbst in der äußerlich reichen Mitte der Gesellschaft“ fest und führt diese Phänomene auf die Anforderungen und Zumutungen der Prozesse von Individualisierung, Enttraditionalisierung und Globalisierung zurück (vgl. Beck 1996b, S. 42).

Ähnlich wie Fromm sieht auch Beck die Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung. So konstatiert er einerseits die Chance zu einem neuen „sozialmoralischen Handeln“, da durch die globalen Vernetzungen und Interdependenzen individuelle und gesellschaftliche Entscheidungen und Prozesse sehr viel stärker aufeinander bezogen und voneinander abhängig seien (vgl. ebd., S. 46). „Das eigene Leben schließt also kosmopolitische Werte und Identitäten keineswegs aus, sondern ein“ (ebd. S. 47). Diese „Ethik der Erhaltung“, so Beck im Rückgriff auf eine Formulierung von Hans Jonas, müsse wiederum auf einem hohen Maß an Autonomie sowie „selbstgewählter Sorge für den anderen“ basieren (im Gegensatz etwa zur Sorgeverpflichtung im Rahmen einer Nation, Kirche, Partei, Gewerkschaft etc.). Andererseits hätten diese Entwicklungen zur Konsequenz, „dass auch gesellschaftliche Krisen - zum Beispiel Massenarbeitslosigkeit - in Form individueller Risiken auf die einzelnen abgewälzt werden können“. Der Zwang zur Selbstorganisation des Lebenslaufs, die Verpflichtung zur individuellen „Bastelbiographie“ - fern aller bisherigen ständischen, religiösen oder Klassentraditionen - haben die Kehrseite, dass Scheitern zum persönlichen Scheitern werde in dem Sinne, dass: es „nicht als Klassenerfahrung in einer ‘Kultur der Armut’ aufgefangen“ werde (ebd. S. 42).

Pädagogisch übersetzt bedeutet dies u. a., dass man im Lebenskundeunterricht (von Ausnahmen abgesehen) nicht mehr - wie etwa noch zu Weimarer Zeiten oder den fünfziger Jahren - von der konkreten Erfahrung der Klassensolidarität in den Familien der Schülerinnen und Schüler ausgehen kann. Vielmehr prägen in erster Linie die Individualisierungstendenzen mit ihren positiven wie negativen Folgen die Lebenserfahrungen der Heranwachsenden.

2. 1. 2. „Alle Menschen sind Idealisten“ - Die existentiellen Bedürfnisse

Die Angst vor der Isolation - und damit das Grundbedürfnis nach deren Überwindung - ist nach Fromm im Menschen aus zwei Gründen so mächtig:

Zum einen sei sie in der Hilflosigkeit des Menschen begründet, da der Mensch in jeder nur denkbaren Kultur nicht leben könne, ohne irgendwie mit anderen zu kooperieren, ob zur gemeinsamen Verteidigung gegen Feinde oder Naturgewalten oder um arbeiten oder produzieren zu können. Jeder erlebe diese Hilfsbedürftigkeit besonders drastisch als Kind. Da das Kind noch nicht in der Lage sei, sich „hinsichtlich der lebenserhaltenden Funktionen selbst zu versorgen, ist die Kommunikation mit anderen eine Frage auf Leben und Tod. Die Möglichkeit, allein gelassen zu werden, ist deshalb die schwerste Bedrohung im Leben“ (1941a I, S. 229).

Zum anderen müsse der Mensch „dazugehören“, weil er sonst am Bewußtsein seiner Getrenntheit von der Natur und der anderen Menschen zerbrechen würde. **“Wenn er nicht irgendwo dazugehörte, wenn sein Leben keinen Sinn und keine Richtung hätte, würde er sich wie ein Staubkörnchen vorkommen und von seiner individuellen Bedeutungslosigkeit überwältigt werden...** Er wäre voller Zweifel, und dieses Zweifeln würde schließlich seine Fähigkeit zu handeln - d. h. zu leben - lähmen“ ebd. S. 230) - oder wie es Fromm an anderer Stelle formulierte: **„Sein Glück hängt von der Solidarität ab...“** (1947a II, S. 32, fett Osuch). Daher ist für Fromm - ganz im Gegensatz zu Freud - dieses Bedürfnis, „mit anderen Menschen eins'zu sein“, die „stärkste Leidenschaft“ des Menschen. Sie sei „stärker als Sexualität“ und „oft sogar stärker, als der Wunsch zu leben“ (1962a IX, S. 119). So komme es häufig vor, dass Menschen etwa aus leidenschaftlicher (aber erfolgloser) Liebe Selbstmord begingen, aber wohl kaum, weil es ihnen an sexueller Befriedigung mangle. Auch in dieser Frage der schöpferischen Bezogenheit als Kennzeichen der „menschlichen Natur“ stellte Fromm deutliche Parallelen zu Marx'schen Erkenntnissen fest und bezog sich z.T. explizit auf ihn. So bestehe auch für Marx der „größte Reichtum“ darin, wenn der Mensch „den *anderen* Menschen als Bedürfnis empfinden läßt“ (Marx, MEGA I, 3, S. 124. Zit. in: Fromm 1968h V, S. 425).

In dieser evolutionstheoretisch bzw. anthropologisch abgeleiteten fundamentalen Kategorie eines *Bedürfnisses nach Bezogenheit* deutet sich eine zentrale theoretische und praktische Bedeutung des Frommschen Denkens für die Pädagogik einerseits und die Humanistische Lebenskunde andererseits in besonderer Weise an: Sie eröffnet - im Unterschied zur Kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno - eine explizit *positive* erziehungstheoretische wie auch eine *positive* praktisch-pädagogische Perspektive. Darüber hinaus kann etwa der für die Lebenskunde zentrale ethische Wert der Solidarität unter der Frommschen Perspektive auch theoretisch abgeleitet werden und verliert somit seinen oftmals rein appellativen und pragmatischen Charakter.

Zugleich macht die Frommsche Kategorie den enormen Druck deutlich, der auf vielen Menschen angesichts der gesellschaftlich erzeugten „Bastelbiographie“ (s. o.) im Rahmen zunehmender Individualisierung lasten muß. Denn einerseits ist der Mensch - nach Fromm - auf die Bezogenheit und Solidarität existentiell angewiesen. Andererseits ist er gegenwärtig in hohem Maße gerade den Prozessen der Entsolidarisierung unterworfen. Besonders markant wirkt sich diese Disparität etwa unter türkischen Migrantenfamilien der zweiten und dritten Generation aus. So sind viele der Kinder und Jugendlichen aus dem Schutz und der Solidarität ihrer identitätsstiftenden heimatlichen Kultur (z. T. sogar aus ihren Familienzusammenhängen) herausgebrochen. Andererseits haben sie dafür meist kein adäquates Pendant erhalten. Im Gegenteil - ihre neue „Heimat“ erfahren sie oftmals als ablehnend, kalt und extrem egoistisch.

Diese Zerrissenheit führt viele der Heranwachsenden in Jugendbanden oder die verführerische Geborgenheit religiös-fundamentalistischer und/oder politisch extremistischer Gruppen (die Bedeutung derartiger Zusammenhänge für den Lebenskundeunterricht, insbesondere in Wohngebieten mit hohem Migrantanteil, soll im Rahmen eines Praxisbeispiels in Kap. 2. 4. 2. des Teils D der Arbeit veranschaulicht werden).

Das fundamentale Bedürfnis nach Bezogenheit (und Verwurzelung), wie es Fromm in seinem ersten Buch *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a I) beschrieben hatte, ergänzte er um weitere spezifisch menschliche Bedürfnisse. Aus seiner permanenten Suchbewegung führten ihn die Vernunft und das Vorstellungsvermögen des Menschen „nicht nur dazu, dass er ein Gefühl seiner eigenen Identität braucht, **er muß sich auch geistig und gefühlsmäßig in der Welt orientieren...** Je weiter sich seine Vernunft entwickelt, um so angemessener wird sein **Orientierungssystem**, das heißt, um so näher kommt es der Realität“ (1955a IV, S. 48). Aber selbst wenn das Orientierungssystem völlig illusorisch sei, „selbst wenn das Weltbild nicht stimmt, so erfüllt es seine psychologische Funktion“ (1973a VII, S. 208). Ob der Mensch an die Macht eines Totentiers, an einen Regengott, an die Überlegenheit und schicksalhafte Bestimmung seiner Rasse oder an „die Nation“ oder „die Partei“ glaube, „sein Bedürfnis nach einem Orientierungsrahmen ist damit befriedigt“ (1955a IV, S. 48) - oder wie es Fromm an anderer Stelle auf den Punkt brachte: „...selbst die schlechteste Antwort ist immer noch besser als gar keine“ (1964a II, S. 242).

Auch das weit verbreitete Phänomen der Rationalisierung unvernünftiger oder gar unmoralischer Handlungen erklärte Fromm aus diesem fundamentalen Bedürfnis nach einem Orientierungsrahmen. Die Frage nach der Objektivität stelle sich erst auf einer zweiten Ebene. Wäre nun „der Mensch nur ein körperloser Intellekt, so hätte er sein Ziel erreicht, wenn er über ein umfassendes Denksystem verfügte. Aber da er eine Einheit von Körper und Geist ist, muß er auf die Dichotomie seiner Existenz nicht nur denkend, sondern mit seinem gesamten Lebensprozeß, mit seinem Fühlen und Handeln reagieren. Daher enthält jedes befriedigende Orientierungssystem nicht nur intellektuelle Elemente, sondern auch solche des Fühlens und der sinnlichen Wahrnehmung, die in der Beziehung zu einem **Objekt der Hingabe** zum Ausdruck kommen“ (1955a IV, S. 49 f.)¹⁰⁶. Objekte der Hingabe könnten philosophische Systeme, humanistische Ideale, „Gott“ oder die Liebe sein, ebenso jedoch „Götzendienste“ oder destruktive Idole.

Welche enorme integritätsstiftende, persönlich stabilisierende und lebenserhaltende Kraft ein bewußtes und ethisch anspruchsvolles „Orientierungssystem“ entwickeln kann, wurde von Fromm unter Bezugnahme auf Bettelheim am Beispiel des Überlebenswillens der politisch (oder religiös) überzeugten Gefangenen in den deutschen Konzentrationslagern aufgezeigt. Diesen Häftlingen stellte Fromm (bzw. Bettelheim) jene (relativ kleine) Gruppe unpolitischer (und zumeist mittelständischer) Gefangener während der NS-Diktatur gegenüber. Während die „Politischen“ (und „Religiösen“) ihre Situation sehr realistisch einschätzen konnten, sich durch die Inhaftierung nicht erniedrigt fühlten und ihre innere Standhaftigkeit und persönliche Integrität in der Regel bewahrten (wenngleich sie natürlich genauso litten wie ihre Mithäftlinge), war die Reaktion der anderen jedoch genau gegenteilig: Sie waren am wenigsten imstande, den ersten Schock auszuhalten, „besaßen keinerlei ideellen Rückhalt...“, der ihre Integrität geschützt oder ihnen die Stärke gegeben hätte, sich innerlich gegen den Nationalsozialismus aufzulehnen“, verloren in ihrem verzweifelten Versuch, sich der SS

¹⁰⁶ Fromm hatte die Formulierung eines „Rahmens der Orientierung und Hingabe“ im übrigen bereits in seiner zweiten Monographie *Psychoanalyse und Ethik* (1947a II) eingeführt - und zwar „in Ermangelung eines besseren Wortes (ebd., S. 35). Mehr dazu auch in 1968a IV, S. 307 ff.

anzubiedern, jede Selbstachtung und wurden ratlos, depressiv bis kriminell (nach Bettelheim 1964, S. 132 - 134. Zit. in: Fromm 1973a VII, S. 56 ff.).

Diese Analysen Erich Fromms sind für die Lebenskunde in mehrfacher Hinsicht von grundlegender Bedeutung. Denn sie finden in weiten Teilen eine Entsprechung in den Zielsetzungen des Faches:

- So steht die Aufgabe der *Orientierungshilfe* und persönlichen Sinnfindung - einschließlich der Kritik irrationaler Systeme - von Beginn an ebenfalls im Zentrum dieses Unterrichts;
- auch die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen hat in der Didaktik des Faches vor allem in der Zeit nach seiner Wiedereinführung 1982/84 eine herausgehobene Bedeutung;
- der Unterricht zielt dabei nach eigenem Anspruch gerade auch auf ein „Lernen mit allen Sinnen“ ab, was der Betonung des Geistigen *und* Emotionalen bei Fromm in hohem Maße entspricht;
- die weltanschauliche Schnittmenge bei Fromm und der Lebenskunde ist u. a. eine nichttheistische Sichtweise

Auf diesem Hintergrund lassen sich die Ziele und Ansprüche des Faches mit Hilfe der Frommschen Gedankenlinien direkt erweitern, vertiefen und theoretisch begründen.

Diese auf den Lebenssinn und die Lebensgestaltung bezogene „ganzheitliche“ Sichtweise im Rahmen der menschlichen Suchbewegung im Allgemeinen sowie im Rahmen eines entsprechenden Weltanschauungsunterrichts in Humanistischer Lebenskunde im Besonderen, hat im übrigen auch weitreichende Konsequenzen beim Vergleich mit dem traditionellen Ethik-/Philosophieunterricht. Denn dieser zeichnet sich in der Regel dadurch aus, dass er das analytisch-rationale Lernen besonders betont und die Ebene des Emotionalen und der Beziehungsebene eher meidet. Hinzu kommt, dass er aufgrund der weltanschaulichen und religiösen Neutralität der öffentlichen Schule von vorneherein weniger die Möglichkeit hat, bei den Fragen nach Lebenssinn und Lebensgestaltung persönlich orientierend zu wirken.

In seinen späteren Veröffentlichungen erweiterte Fromm den Katalog menschlicher Grundbedürfnisse um den Wunsch nach „**Transzendenz**“ durch Kreativität (bzw. unter inhumanen Bedingungen durch Destruktivität, vgl. 1955a IV, S. 30 f.), die Sehnsucht nach „**Einheitserleben**“ (1964a II, S. 185 f.) und in seinem Spätwerk zur *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a VII) noch um die Begriffe „**Wirkmächtigkeit**“ sowie „**Erregung und Stimulation**“ (ebd., S. 214 ff.).

Zu der Möglichkeit das passive bis ohnmächtige Gefühl einer „seltsamen, übermächtigen Welt“ zu überwinden, gehöre die Fähigkeit „**wirkmächtig**“ zu sein. Mit dieser Fähigkeit „etwas zu tun, etwas zu bewirken, etwas zu leisten“ erhalte der Mensch das stabilisierende und identifikationsstiftende Gefühl, „**ich bin, weil ich etwas bewirke**“ (ebd., S. 212, kursiv Fromm). Im engen Zusammenhang damit stehe die stimulierende Wirkung von „**aktivierenden Reizen**“, im Gegensatz zu Reizen der „einfachen Art“. Erstere erforderten nicht nur eine einfache Reaktion, sonder „fordern uns sozusagen auf zu reagieren, indem wird uns aktiv und teilnehmend auf diese Reize beziehen; dass wir an unserem ‘Objekt’ aktiv interessiert werden

und immer neue Aspekte an ihm sehen und entdecken“ (ebd. S. 216). Ein derartiger „aktivierender Stimulus“ könne zum Beispiel ein Roman, ein Gedicht, eine Idee, eine Landschaft, ein Musikstück oder eine geliebte Person sein. Solche Stimuli seien stets lebendig, sie weckten auf, erhöhten das Wahrnehmungsvermögen sowie unsere Ausdrucksfähigkeit; sie seien Voraussetzung und Folge unserer Bezogenheit zur Welt. Dies sei der existentielle Aspekt der Stimulation. Dem vorgelagert sei der biologische Zusammenhang. Wie neurologische Experimente nachgewiesen hätten, bestünde auch im Nervensystem „das Bedürfnis nach Stimulation und Erregung“ (ebd. S. 215).

Indirekt sei dies auch durch die Forschungen von René Spitz belegt worden, der u. a. auf die pathologischen Auswirkungen eines Stimulationsmangels bei Kleinkindern hingewiesen habe. Auch die Beobachtungen aus dem täglichen Leben wiesen darauf hin, dass „der menschliche Organismus genau wie der tierische, ebenso wie er ein bestimmtes Minimum an Ruhe braucht, auch ein gewisses Minimum an Erregung und Stimulation nötig hat“ (ebd. S. 216).

Das Problem ist auch in der Frommschen Sicht, dass unser heutiges Leben in der Industrie- und Konsumgesellschaft fast ausschließlich mit den „einfachen Reizen“ arbeitet, die immer nach dem gleichen Mechanismus funktioniert: einfache Stimulation \Rightarrow direkte und passive Reaktion. Diese Form von Reizen aber haben nach Fromm nicht die o. g. aktivierende und „in Beziehung setzende“ Qualität. Da die einfachen Reize bei entsprechender Wiederholung »ihren Reiz verlieren«, müssten sie sich ständig ändern. Die in den Massenmedien bzw. der Reklame vermittelten Stimuli auf der einfachen Ebene wie Unfälle, Feuersbrünste, Verbrechen, Kriege oder eben der permanente Konsum von Verbrauchsgütern machten jedoch passiv und abhängig im Gegensatz zur aktivierenden und erzieherischen Qualität der erstgenannten Reize. Gerade in der Erziehung und beim Lernen sei es notwendig, zum einen das Bedürfnis nach Stimuli zu beachten und andererseits aber auch den qualitativen Unterschied der beiden Formen zu berücksichtigen (vgl. ebd. S. 217 f.).

Im Rahmen eines wertebildenden Unterrichts wie der Humanistischen Lebenskunde erhalten damit aktivierende Reize z. B. literarischer Art oder durch andere die Phantasie und Kreativität anregende Mittel und Methoden eine besondere weltanschauliche Komponente. Denn in ihrer Einbettung in ein säkularhumanistisches Gesamtkonzept dienen sie nach Fromm auch der Identitätsstiftung, sind Teil des Prozesses zur eigenen Ausdrucksfähigkeit und zur Aneignung der Welt und dienen zugleich dem Aufbau von Beziehungsfähigkeit. Für höhere Jahrgänge müsste demnach auch eine kritische Analyse der o. g. passiv machenden Reize (etwa in Form des permanenten Konsums von Verbrauchsgütern oder von Angeboten der Trivialekultur, z. B. entsprechender Videos oder TV-Serien) hinzukommen. Ein derartiger Anspruch im Lebenskundeunterricht soll an späterer Stelle unter dem Frommschen Aspekt der „Desillusionierung“ diskutiert werden.

Zusammengefasst kann sich der Mensch in der Frommschen Perspektive somit gar nicht frei entscheiden, ob er 'Ideale' haben will oder nicht. Aber er habe die freie Wahl zwischen verschiedenen Arten von Idealen. Insofern gelte der Satz: „**Alle Menschen sind 'Idealisten'**“ (1947a II, S. 36). Gefährlich und irreführend sei deshalb auch die relativistische Auffassung, das bloße Vorhandensein eines Ideals oder eines religiösen Gefühls „sei an sich schon wertvoll“ (ebd.)¹⁰⁷. Nur die genaue Analyse dieser verschiedenen Denk- und Orientierungssysteme könne erst zeigen, „welche Antworten die besseren und welche die schlechteren Lösungen für

¹⁰⁷ In diesem Zusammenhang kritisierte Fromm auch C. G. Jungs Relativismus. In dessen „eklektischer Bewunderung für jede Religion“ habe er die „Suche nach der Wahrheit in seiner Theorie aufgegeben. Jedes System, vorausgesetzt, es ist nicht-rational, jeder Mythos oder jedes Symbol ist ihm gleichwertig“ (1947a II, S. 4).

die Suche nach Sinngebung und Hingabe sind - 'besser' und 'schlechter' immer im Hinblick auf die Natur und die Entwicklung des Menschen gesehen" (1955a IV, S. 50).

Die existentiellen Bedürfnisse - oder „nichtorganischen Triebe“ - bildeten somit „die **zweite Natur des Menschen**“ (1973a VII, S. 67, fett Osuch). Sie würden im Zusammenhang von Verdrängung und Rationalisierung jedoch häufig mit den organischen Trieben verwechselt. Ein Beispiel dafür sei etwa die (zunehmende) Fettleibigkeit in Teilen der Konsumgesellschaften, die jedoch selten eine Folge des organischen Hungertriebes sei, sondern in der Regel mit ungestillten, spezifisch menschlichen Bedürfnissen nach Liebe, Erfüllung und Lebenssinn zusammenhänge (vgl. ebd.).

Die o. g. Ergänzungen des ursprünglich formulierten Fundamentalbedürfnisses nach Bezogenheit um Kategorien wie Wirkmächtigkeit, Stimulans oder Transzendenz in den späteren Schriften Fromms werden bisweilen auch kritisch gesehen.

So vermutet Budke darin die Gefahr, dass die „besondere Bedeutung des Konzepts der 'Bezogenheit auf andere' im humanistisch-ethischen Kontext der späten Schriften Fromms... entscheidend herabgemildert“ werde (vgl. Budke 1991, S. 294). Denn in Anlehnung an Habermas sieht Budke, dass der mit dem Begriff der „Bezogenheit auf andere“ *auch* gegebene sozialisationstheoretische Neuanatz, der Anregungen der ICH-Psychologie aufnehme und den Prozeß der Ich-Entwicklung in das Medium gesellschaftlicher Interaktion verlege, den eigentlich fruchtbaren Kern der Frommschen Re-Vision der psychoanalytischen Theorie Freuds ausmache (vgl. ebd. S. 292).

Dieser Einschätzung kann insofern zugestimmt werden, als dass die Frommsche Kategorie der Bezogenheit tatsächlich von grundlegender Bedeutung erscheint; und zwar nicht nur unter sozialisationstheoretischen Gesichtspunkten, sondern auch in direkt pädagogischer Hinsicht sowie nicht zuletzt unter dem Aspekt der Theoriebildung für ein modernes, säkulares Humanismuskonzept. Dass mit der Erweiterung dieses Theorems um die o. g. Kategorien jedoch eine Herabminderung dieser Bedeutung einhergehen soll, kann zumindest im Zusammenhang mit unserem Thema angezweifelt werden. Das gilt insbesondere für den von Fromm diagnostizierten und für die Humanistische Lebenskunde höchst bedeutsamen „existentiellen Wunsch“ nach einem „System der Orientierung und einem Objekt der Hingabe“ sowie für die pädagogisch ebenfalls relevanten Bedürfnisse nach Stimulans und Wirkmächtigkeit und, wenn man von der Problematik der Wortwahl absieht, im Prinzip auch für das Transzendenzbedürfnis (im Frommschen Sinne als Bedürfnis, die Ich-Bezogenheit aufzugeben).

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, dass diese verschiedenen Bedürfnisse (bzw. ihre Erfüllung) im Frommschen Denken nicht isoliert voneinander gesehen werden dürfen, sondern sich zum großen Teil gegenseitig ergänzen und aufeinander angewiesen sind, wie dies Fromm immer wieder betont. Ein klassisches Beispiel ist bei Fromm etwa die Liebe einer reifen Persönlichkeit. Sie stellt einerseits die intensivste Form menschlicher Bezogenheit dar und ermöglicht andererseits echte „Hingabe“, „bewirkt“ in der Regel in der geliebten Person sehr viel (im optimalen Fall die entsprechende Gegenliebe mit dem damit verbundenen „Einheitserleben“), wird fast immer von einem Höchstmaß an Stimulans begleitet und kann schließlich sogar zur „Transzendenz“ des Liebenden führen, indem er seinen Narzißmus (etwa in der Form, Liebe mit Geliebtwerden zu verwechseln) dialektisch überwindet und im selbstlosen „Akt des Schenkens die eigene Lebendigkeit“ zum Ausdruck kommen läßt, wie es Fromm in seiner „Kunst des Liebens“ ausführlich beschrieb (vgl. 1956a IX, S. 453).

2. 1. 3. Die Handlungsalternativen des Menschen

Wie gezeigt, ist sowohl der phylogenetische wie auch ontogenetische Entwicklungsprozeß des Menschen in der Frommschen Sichtweise gekennzeichnet, die primären und ursprüngliche Sicherheit gebenden Bindungen allmählich zu durchtrennen. Der Mensch steht danach der Welt als völlig separate Größe gegenüber. Nach Fromm bleiben ihm modellhaft zwei Möglichkeiten, den unerträglichen Zustand seiner damit verbundenen Ohnmacht und Einsamkeit zu überwinden:

„Der eine Weg führt in die ‘positive Freiheit’. Der Mensch hat die Möglichkeit, spontan¹⁰⁸ in Liebe und Arbeit mit der Welt in Beziehung zu treten und auf diese Weise seine emotionalen, sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten einen echten Ausdruck zu verleihen“ (1941a I, S. 299). Auf diese Weise könne er mit seinen Mitmenschen, mit der Natur und mit sich selbst wieder „eins werden“, ohne die Unabhängigkeit und Integrität seines individuellen Selbst aufzugeben. Weitere Formen dieses positiven Lösungsversuchs seines existentiellen Konfliktes seien zum Beispiel die „Hingabe“ an „die Wahrheit“ oder „die Gerechtigkeit“, das „Einheitserleben“ durch „Brüderlichkeit und Solidarität“, die „Stimulation“ durch das produktive Interesse an der Natur oder der Kunst usw. (mehr dazu in 1973a VII, S. 207 ff. und S. 229 f.).

Mit der Betonung des Gemeinschaftsaspektes („Einheitserleben“ durch „Brüderlichkeit und Solidarität“) und der Orientierung auf Werte wie „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ steht Fromm somit in großer geistiger Verwandtschaft zu jener freidenkerischen Traditionslinie, wie sie gerade auch im Rahmen der Lebenskunde bereits in den zwanziger Jahren entwickelt und seitdem vertreten wurde (vgl. Kap. B. 1., 2. und 3.).

Der andere Weg, der dem Menschen offenstehe, sei „zu regredieren, seine Freiheit aufzugeben und den Versuch zu machen, seine Einsamkeit dadurch zu überwinden, dass er die Kluft, die sich zwischen seinem Selbst und der Welt aufgetan hat, beseitigt.“ Dieser zweite Weg aber könne „niemals zu einer Einheit mit der Welt führen, wie sie war, bevor der Mensch zum ‘Individuum’ wurde, denn seine Lostrennung läßt sich nicht rückgängig machen. Es handelt sich um... Flucht“ (1941a I, S. 299). Der zweite Weg habe daher „Zwangscharakter“, wie jede Flucht vor einer drohenden Panik; außerdem kennzeichne ihn die mehr oder weniger „vollständige Aufgabe der Individualität und Integrität des Selbst“ (ebd. S. 299 f.)¹⁰⁹. Daher handele es sich nicht um eine Lösung, die zu Glück und positiver Freiheit führe, sondern sei im Prinzip eine Lösung, wie sie „für alle neurotischen Phänomene kennzeichnend“ sei. „Sie mildert eine unerträglich Angst und macht durch die Vermeidung einer Panik das Weiterleben möglich“ (ebd. S. 300). Das zugrunde liegende Problem aber werde damit nicht gelöst. Fromm betonte bei seinem Vergleich solcher Fluchttendenzen mit neurotischen Phänomenen, dass es sich dabei jedoch nicht um Individualneurosen und die sie treibenden Kräfte handele.

¹⁰⁸ Der Begriff der „Spontaneität“ hatte in Fromms ersten Büchern (vgl. z.B. 1941a I, S. 368 f. oder 1955a IV, S. 15 f.) noch eine größere Bedeutung und wurde dort im Rahmen seiner Theorie der Freiheit sehr ausführlich verwendet. Im Sinne der lat. Wurzel *sponte* („aus freien Stücken“) benutzt Fromm ihn als Charakterisierung des freien, nicht-zwanghaften, nicht-angepaßten Tätigseins als dem einzigen Weg, auf dem man die Angst vor dem Alleinsein überwinden könne, ohne die Integrität seines Selbst zu opfern (1941a I, S. 369). Diese Art von Spontaneität werde in unserer Kultur kaum gepflegt, doch fehle sie nicht völlig. Zu beobachten sei sie oft bei kleineren Kindern, bei einigen Künstlern, Wissenschaftlern oder „Revolutionären“ (ebd., S. 368 f.). Verwandte und später häufiger benutzte Begriffe sind bei Fromm z. B. die „Authentizität“, „Lebendigkeit“, „Originalität“ und „Unmittelbarkeit“ oder in gewissem Sinne auch der „Ungehorsam“. Prototyp einer solchen Person war für Fromm Bertrand Russel (vgl. Kap. C.1.6.3.).

¹⁰⁹ Die „Norm der Progression bezieht ihre Dynamik nicht mehr aus dem ‘Es’, sondern aus der Struktur des Selbst“ (Huygen 1987, S. 262. Mehr zum Charakter des „Selbst“ bei Fromm in Kap. C.2.1.5.).

Die von ihm beschriebenen Fluchtmechanismen seien vielmehr „die treibenden Kräfte beim normalen Menschen“ schlechthin (vgl. ebd., Anm. 1). Ausdrucksformen dieses negativen Lösungsversuchs seines existentiellen Konfliktes sei etwa die „Hingabe“ an destruktive Idole und Götzendienste (z. B. auch an die Götzen des Profits oder der Macht), das „Einheitserleben“ durch Trunkenheit oder andere Formen der Drogenabhängigkeit, die „Wirkmächtigkeit“ in Form von Sadismus und die „Stimulans“ etwa durch die gierige Jagd nach immer neuen Vergnügungen (vgl. 1973a VII, S. 207 ff. und S. 229 f.). Wie diese Lösungsversuche der Menschen im einzelnen gestaltet seien, hänge vom jeweiligen „Gesellschafts-Charakter“ ab, also von der Art und Weise, wie die psychische Energie der Mitglieder einer jeweiligen Gesellschaft, Klasse oder Schicht in eine „spezifische psychosoziale Energie“ kanalisiert sei (vgl. ebd. S. 228) ¹¹⁰

Diese Einsicht, dass der Mensch „das Problem seines Menschseins“ nie regressiv, sondern nur dadurch lösen könne, wenn er vorwärts gehe, seine Vernunft und Liebe voll entwickle, somit „ganz Mensch“ werde, um auf diese Weise zu einer „neuen Harmonie mit dem Menschen und der Natur“ zu finden, um „sich in der Welt wieder zu Hause zu fühlen“, sei keineswegs neu (1962a IX, S. 140).

Nachdem der Mensch zuvor in Tausenden von Generationen sein existentielles Problem in vielerlei symbiotischen Formen versucht hatte zu lösen (Verehrung von Bäumen, Bergen und Flüssen oder Identifikation mit Tieren, Ausschaltung des Bewußtseins durch Rauschmittel und sexuelle Orgien, Opferkulte oder die Schaffung von Götzenbildern usw.), habe es an einem „bestimmten Punkt der Geschichte“ eine „entscheidende Wendung“ gegeben. Die neue Einsicht sei vor knapp 4000 Jahren (zwischen 1500 und 500 v. Chr.) an vielen verschiedenen Orten der Welt gewonnen worden. Lao-tse in China, Buddha in Indien, Echnaton in Ägypten, Moses in Palästina oder die Philosophen im antiken Griechenland hätten zwar auf Grund der unterschiedlichen kulturellen Umstände entsprechend verschiedene Erfahrungen gemacht, die zu dieser Einsicht führten. Und auch ihre begrifflichen Systeme seien daher z.T. höchst unterschiedlich. Doch seien auf einer abstrakten Ebene die ethischen Erkenntnisse im wesentlichen dieselben.

In der Aufklärungsphilosophie und im neuen Humanismus habe man sie schließlich in nicht-theistischen Begriffen ausgedrückt, wodurch auch Gott voll und ganz durch den Menschen ersetzt worden sei. Fortgesetzt worden sei diese humanistische Tradition dann z. B. von Marx und Fourier, Kropotkin, Gorki und Rosa Luxemburg, Ghandi, Einstein oder Albert Schweitzer (ebd. S. 140 f.). „Trotzdem aber handelte es sich um das gleiche Anliegen. Es ging um die volle Entfaltung des Menschen, man wollte ihn zu einem Zweck und Ziel anstatt zu einem Mittel machen und gesellschaftliche Bedingungen schaffen, die die geistige Weiterentwicklung des Menschen ermöglichen“ (ebd.).

Das darin zum Ausdruck kommende Verständnis von Religion wurde vor allem aus religionswissenschaftlicher Sicht vielfach kritisiert. Auch aus der Perspektive der dezidiert nichtreligiösen Lebenskunde müssen kritische Fragen an Erich Fromm gestellt werden. Ohne Zweifel gibt es in den genannten Systemen ein gemeinames „ethisches Substrat“, das man etwa mit den Kategorien der „Liebe“ und der „Vernunft“ beschreiben kann. Ob dieses Maß an Abstraktheit jedoch noch dazu geeignet ist, die Humanistische Lebenskunde in weltanschaulicher und wissenschaftlicher Hinsicht hinreichend zu fundieren, kann angezweifelt werden. Zudem finden sich bei den genannten Systemen auch z. T. gravierende Unterschiede. Eine genauere Untersuchung und kritische Würdigung dieses Religionsverständnisses soll im Kapitel

¹¹⁰ Zu den verschiedenen Formen der Flucht und ihrer Verankerung im Gesellschafts-Charakter vgl. Abschnitt 2.2 dieses Kapitels.

über „Weltanschauung, Religiosität und Religionskritik“ dieses Teils der Arbeit erfolgen (Kap. C. 2. 3.).

Aus der Frommschen Sicht kann für eine ethische Betrachtungsweise folgendes festgehalten werden:

Nicht nur die Tatsache der notwendigen Bedürfnisbefriedigung begründet das menschlich-sittliche Handeln natural sondern auch die Tatsache, dass auf die existentiellen Bedürfnisse immer alternativ reagiert werden muß. Wo immer der Mensch auf seine existentiellen Bedürfnisse reagiert, befriedigt er sie notwendig immer entweder produktiv oder nicht-produktiv. „Der Umstand, dass der Mensch in der Reaktion auf seine Bedürfnisse immer alternativ handelt, gehört zum Bedingungsfeld, innerhalb dessen menschliches Handeln als sittliches Handeln erst möglich wird.“ Allerdings könne die produktive Bedürfnisbefriedigung erst dann zur „sittlichen Norm“ werden, wenn der Mensch sich qua seiner Vernunft dafür entscheide, „dass naturale Werte, die lebensfördernd sind“, auch als „sittlich gut von ihm bejaht werden“ (Funk 1978, S. 221). Im Vorgriff auf Abschnitt 2.1.4. dieses Kapitels („Der Sinn des Lebens - Postulate einer humanistischen Ethik“) sei bereits an dieser Stelle angemerkt, dass „sittlich gut“ im Frommschen Sinne definiert wird als der „produktiv-biophilen“ Lebensentfaltung und der persönlichen Reifung dienend. Lebensentfaltung und persönliche Reifung sind bei Fromm jedoch gekoppelt an nichtregressive Bindungs- und Orientierungsformen, deren Qualität u. a. die Vernunft und die Liebe sind. Diese Ebene der Gedankenführung erscheint wiederum eher geeignet, auch der Lebenskunde eine argumentative Basis zu liefern. Denn darin wird vor allem der enge Zusammenhang zwischen dem Theorem der existentiellen Bedürftigkeit, dem Anspruch auf Rationalität und einer humanistischer Ethik im Frommschen Sinne deutlich.

Fromm betonte immer wieder, wie wichtig eine realistische Sichtweise des durchschnittlichen Menschen sei. Denn abgesehen von den wenigen Fällen extremer Menschen wie Buddha (oder auf der nicht-produktiven Seite etwa Himmler), könne „jeder einzelne und jede Gruppe von Individuen an jedem beliebigen Punkt zu den irrationalsten und destruktivsten Orientierungen regredieren, aber auch zu der aufgeklärtesten und progressivsten Orientierung voranschreiten“. Um weder zu einem Zyniker, der für die vielen Möglichkeiten zum Guten blind sei, noch zu einem hoffnungslosen und naiven Optimisten, für den die Gutheit des Menschen das einzige Potential sei, zu werden, sehe „eine realistische Auffassung.. in beiden Möglichkeiten reale Potentiale und untersucht die Bedingungen, unter denen sie sich jeweils entwickeln“ (1964a II, S. 246).

Dieser realistische Blick für die Spannweite menschlicher Verhaltensweisen hat für die Lebenskunde insofern eine große Bedeutung, da er das Fach davor bewahren kann, zu hohe und unrealistische ethische Ansprüche an die Schülerinnen und Schüler zu stellen. Zugleich ermöglicht er eine prinzipiell verständnisvolle (aber keineswegs akzeptierende) Grundhaltung gerade auch gegenüber irrationalen Verhaltensweisen. Denn die Frommsche Perspektive weist auf die hinter dem konkreten Verhalten liegenden Leidenschaften und Bedürfnisse der Individuen nach Bezogenheit, Orientierung, Wirkmächtigkeit usw. sowie auf die Tatsache, dass etwa auch die erwachsenen Lehrkräfte keineswegs immer frei sind von irrationalen Alternativen. Mehr noch - es zeichnet gerade den psychoanalytischen Ansatz Erich Fromms aus, die enorme Kraft irrationaler und insbesondere „regressiv-symbiotischer“ Bindungsalternativen herausgearbeitet zu haben, und vor denen niemand voll und ganz gefeit ist. Dies soll im folgenden erläutert werden.

Zur Kraft der regressiv-symbiotischen Bindung

Für Fromm wurzelt jede Form von emotionaler Sicherheit in der primären Mutterbindung. Zugleich ist für ihn diese Bindung die Basis für spätere Ambivalenzgefühle, Konflikte und Ängste im Prozeß des Erwachsenwerdens. Vor allem ist sie die Grundlage für alle „regressiven“ Formen der Suche nach Sicherheit gerade auch bei Erwachsenen. Diese tiefe regressive Sehnsucht nach der Sicherheit und Verwurzelung des „durchschnittlichen Erwachsenen“, die ihm die Beziehung zu seiner leiblichen Mutter einst gegeben habe, sei sehr verständlich angesichts der großen Schwierigkeiten des Lebens, angesichts der „fragmentarischen Natur unseres Wissens und aller Zufälligkeiten, denen der Erwachsene ausgesetzt ist, angesichts der unvermeidlichen Fehler, die wir machen...“. Auch jeder Erwachsene brauche „Hilfe, Wärme, Schutz“ (1955a IV, S. 32). Fromm faßte derartige Sehnsüchte mit dem psychoanalytischen Begriff der „inestuösen Strebungen“ zusammen.

Im Unterschied zu Freud verstand er sie jedoch in erster Linie im nichtsexuellen Sinne. Im Rahmen seiner Abkehr vom vornehmlich triebtheoretischen Ansatz Freuds definierte er solcherart Strebungen als primär „affektive Bindung an die Mutter und die Natur“ (1966a VI, S. 126). Sie seien in allen Kulturen und Epochen anzutreffen. In seiner gesellschafts- und kulturkritischen sowie sozialpsychologischen Sichtweise erkannte Fromm derartige regressive und „inestuöse“ Strebungen zugleich auch auf der Ebene von Gruppenverhalten. So werde die Funktion der Mutter oft auf gesellschaftliche Institutionen übertragen. Rasse und Volk, Religionen oder politische Parteien würden zu „Müttern“, zu Garanten von Schutz und Liebe. Bei stärker archaisch orientierten Menschen werde die Natur selbst, die Erde und das Meer zu den großen Verkörperungen der ‘Mutter’“ (ebd.).

Diese „inestuöse Übertragung“ habe zwei Vorteile. Zum einen erzeugten solcherart Mutterfiguren die Illusion ihrer Unsterblichkeit (die reale Mutter stirbt ja in der Regel vor ihren Kindern). Zum anderen könne die Verehrung eines solchen gemeinsamen Mutterdols den Einzelnen transzendieren, und ihn mit allen anderen Menschen der gemeinsamen Gruppe vereinen, brauche „sich keiner zu schämen, dass er seine Mutter vergöttert“ (1964a II, S. 227). Es ist hier zu vermuten, dass das große Verständnis Fromms für die starke regressive Sehnsucht der meisten Menschen nicht nur auf seinen klinischen und gesellschaftlichen Beobachtungen beruhte. Aus Fromms eigener psychoanalytischer Sicht wäre es nur konsequent, wenn er zu dieser Einschätzung nicht zuletzt vor dem Hintergrund eigener biographischer Erfahrungen mit seiner Mutterbindung gekommen wäre, wie dies im übrigen auch Lutz von Werder andeutet (vgl. v. Werder 1987, S. 18, vgl. dazu auch den Hinweis auf Fromms „Amnesieerscheinung“ zum Tode seiner Mutter in Kap. C. 1.6.1. dieser Arbeit).

Als geistesgeschichtliche Gegenströmungen gegen das inestuöse Verhaftetsein kann man nach Fromm vor allem den Humanismus und die Aufklärungsphilosophie mit ihrer Idee der universellen Brüderlichkeit ansehen. Auch die moderne industrielle Produktion mit ihrer Beherrschung der Natur enthalte diesen befreienden Aspekt (vgl. 1955a IV, S. 44). Aber wenn auch diese geistigen Strömungen sowie Wissenschaft und Technik die Vorbedingungen für eine Entwicklung zu einem „humanen Universalismus“ (ebd.) geschaffen hätten, sei die westliche Welt doch z. T. „in neue Formen der Klan-Verehrung“ zurückgefallen.

So erhalte der „Durchschnittsmensch von heute“ sein Identitätsgefühl in der Regel „aus der Zugehörigkeit zu einer Nation und nicht aus dem Gefühl, ein ‘Menschensohn’ zu sein“ (ebd. S. 44 f.). Durch diese Fixierung werde jedoch seine Vernunft und Objektivität entscheidend verfälscht. „Der Nationalismus ist unsere Form von Inzest, unser Götzendienst und unser Irrsinn. Sein Kult ist der ‘Patriotismus’“ (ebd. S. 45).

Als Beispiel, wie tief die entsprechenden Gefühle selbst in den scheinbar so aufgeklärten westlichen Demokratien gingen, führte Fromm u. a. das Beispiel des Flaggenfetischismus an. Diejenigen, welche es wagten, die Flagge des eigenen Landes (z. B. durch öffentliches darauf herumtrampeln) zu „entweihen“, begingen geradezu ein „Sakrileg“ und müßten mit Ächtung rechnen¹¹¹, wohingegen eine auch nach außen getragene rassistische Gesinnung eher als Vergehen angesehen werde. Die drastischsten Erscheinungen dieser „Mischung aus Staats- und Klanverehrung“ seien der Faschismus, Nazismus und Stalinismus gewesen (vgl. ebd. S. 44). Die große gesellschaftliche Relevanz der Frommschen Sicht wird in Europa gegenwärtig besonders an den Konflikten im ehemaligen Jugoslawien deutlich. So können die vor allem ethnisch und nationalistisch motivierten Auseinandersetzungen, Massenmorde und Vertreibungen in Bosnien oder dem Kosovo mit Erich Fromm durchaus auch unter dem Aspekt des Rückfalls in „inestuöse Bindungsformen“ an den eigenen Klan, die eigene Ethnie oder die eigene Nation interpretiert werden.

Für Fromm kommt gerade an solchen Extremformen regressiver Systeme (wie etwa auch dem Nationalsozialismus und Stalinismus) zugleich ihr symbiotischer und inhumaner Charakter zum Ausdruck. Denn sie lebten davon, dass es Menschen gebe, die bereit seien, sich zu unterwerfen oder andere zu unterdrücken. Im ersten Fall der Unterwerfung überwinde der Mensch das Abgetrenntsein seiner individuellen Existenz „indem er Teil eines anderen Menschen oder von etwas wird, das größer ist als er, und er erlebt seine Identität in Verbindung mit der Macht, der er sich unterworfen hat“ (ebd., S. 26). Im zweiten Fall der Unterdrückung strebe der Mensch die Vereinigung durch Macht an, „indem er andere zu einem Bestandteil seiner selbst macht und auf diese Weise seine individuelle Existenz durch die Beherrschung anderer transzendiert. Das gemeinsame Element in der Unterwerfung und der Beherrschung anderer ist die symbiotische Natur der Bezogenheit“ (ebd.). Der Preis dieser regressiv-symbiotischen Alternative sei allerdings hoch: Denn in beiden Fällen leide der Mensch an einem Mangel an innerer Kraft und Selbstvertrauen, und er befriedige daher sein Verlangen nach Nähe, indem jeder auf Kosten des anderen lebe. Das Ergebnis sei der Verlust der Integrität und Freiheit (ebd.) sowie eine „Blockierung der vollen Entwicklung seiner Vernunft und Liebesfähigkeit. Er bleibt ein Kind, wenn er zum Erwachsenen werden sollte“ (1968a IV, S. 309).

Insofern sei heute „jede Regression in eine künstliche Verwurzelung im Staat oder in der Rasse ein Zeichen seelischer Erkrankung, da eine derartige Regression nicht dem Evolutionsstand entspricht, den wir bereits erreicht haben, und daher zu unverkennbaren pathologischen Erscheinungen führt“ (1955a IV, S. 54).

¹¹¹ Deutlich wurde dies z. B. in den sechziger Jahren in den USA, als Studenten bei Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg wegen des Verbrennens der US-Flagge mit solchen Reaktionen der Öffentlichkeit und der Staatsmacht konfrontiert wurden. Ein entsprechendes Beispiel aus jüngerer Zeit ist die Reaktion der seinerzeitigen türkischen Ministerpräsidentin Çiler auf die Erschießung eines zyprischen Griechen durch das türkische Militär im Sommer 1996. Dieser hatte versucht, eine türkische Flagge auf der Demarkationslinie zwischen beiden verfeindeten Gruppen vom Mast zu holen. Sinngemäß antwortete Frau Çiler, wer sich an der Flagge des türkischen Staates vergehe, müsse mit einer solchen Reaktion rechnen. Recht deutlich zeigen sich derart „inestuösen Tendenzen“ auch im Bereich des Sports, insbesondere in Form der zunehmenden Ausschreitungen fanatisierter Massen bei Fußball- oder Eishockeyspielen bzw. der dazugehörigen, und z. T. menschenverachtenden Sprechgesänge in den Stadien. In engem Zusammenhang damit steht auch der sich rasant entwickelnde Vereinskult der großen (und z. T. auch kleineren) Clubs (Farben, Flaggen, Kleidung, Accessoires usw.), der keineswegs nur den wirtschaftlichen Interessen der Vereine dient, denn offenbar gibt es auch eine entsprechende Bedürfnisstruktur der Fans (das Thema wird an späterer Stelle im Rahmen seiner Relevanz für die Lebenskunde nochmals aufgegriffen).

Wie bereits in Kap. C. 1. 4. dargestellt, hatte Fromm in seinem Erstlingsbuch über die *Furcht vor der Freiheit* (1941a I) sehr detailliert die beiden Formen dieser symbiotischen Bezogenheit aus seiner psychoanalytischen Sicht analysiert: den **Sadismus** und den **Masochismus**. Insbesondere hatte er darin beschrieben, wie erstaunlich offen beide Elemente etwa in den Reden und Schriften von Hitler und Goebbels zum Ausdruck kamen¹¹². Auch die ökonomisch und sozial verunsicherten deutschen Kleinbürger (z. B. kleine und mittlere Gewerbetreibende und Beamte) als „der Kerntruppe Hitlers“ (1970d u. 1977g, VIII, S. 247) seien Prototypen des sado-masochistisch orientierten „autoritären Charakters“. Dieser verschaffe sich einerseits durch die Unterwerfung unter das „Führer-Prinzip“ neue Sicherheit und Orientierung und andererseits erlange er durch seine Identifikation mit dem Antisemitismus Macht über andere (die Problematik wird an späteren Stellen erneut aufgegriffen, so u. a. im Zusammenhang mit der Diskussion des „sado-masochistisch“ orientierten „autoritären Charakters“ sowie unter didaktischer Perspektive im Zusammenhang mit aktuellen Erscheinungen des Rassismus).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in der Frommschen Sicht der Mensch sein Leben lang vor diese Alternative gestellt ist, „entweder vorwärts- oder rückwärts zu gehen“, zu „regredieren“ oder zu „progredieren“. Man könne dem Leben daher „die Bedeutung andauernder Geburt und beständiger Entwicklung“ zuschreiben (vgl. SN 8, S. 114 f.). Die Geburt im herkömmlichen Sinne des Wortes sei demnach „nur der Anfang einer Geburt im weiteren Sinn“ (1955a IV, S. 23). Doch schafften es viele Menschen bei ihrem Weiterschreiten auf dem „Pfad des Lebens“ nicht, die Nabelschnur vollständig zu zerreißen, blieben „symbiotisch mit Mutter, Vater, Familie, Rasse, Staat, Stand, Geld, Göttern, usw. verknüpft“ und manche seien psychologisch gesehen sogar „Totgeburten“ (1960a VI, S. 313). Deshalb sei es die „Tragödie“ des Lebens, „dass die meisten von uns sterben, bevor sie ganz geboren sind“ (ebd.).

Eine entscheidende Voraussetzung, der ständigen Gefahr des Zurückweichens zu begegnen, sei es daher „zu lernen“, eben diese „Unsicherheit ohne Panik und unangebrachte Angst zu ertragen“ (1955a IV, S. 139). Denn das seelische und geistige Leben sei „immer unsicher und ungewiß“. „Vollkommene Sicherheit“ fänden wir nur in der Unterwerfung unter „vollkommene Mächte“. *„Der freie Mensch ist notwendigerweise unsicher; der denkende Mensch ist sich notwendigerweise seiner Sache nicht gewiß“* (ebd., kursiv Fromm).

Diese Sichtweise hat für die Humanistische Lebenskunde eine besondere Bedeutung - zeichnet sie sich doch u. a. dadurch aus, dass sie sich weder auf einen heiligen Text noch auf die Sicherheit einer göttlichen Instanz beruft. In der lebenskundlichen wie in der Frommschen Perspektive ist der Versuch, seinem Leben selbst Sinn und Form zu geben, immer mit der Gefahr des Scheiterns verbunden. Das Leben wird als eine ständige Suchbewegung begriffen, bei der man sich nicht auf die Sicherheit „ewiger Wahrheiten“ berufen kann. „Die Wahrheit einer humanistischen Lebensauffassung kann nicht absolut behauptet werden, will man nicht die Fehler der Religion wiederholen“ (Schultz 1998c, S. 8).

¹¹² So kannte Hitler „sehr genau die Voraussetzungen dafür, dass sich jemand nach Unterwerfung sehnt“ und gab in „Mein Kampf“ eine „ausgezeichnete Schilderung“ (1941a I, S. 347): „Die Massenversammlung ist auch schon deshalb notwendig, weil in ihr der einzelne, der sich zunächst als werbender Anhänger einer jungen Bewegung vereinsamt fühlt und leicht der Angst verfällt, allein zu sein, zum erstenmal das Bild einer größeren Gemeinschaft erhält, was bei den meisten Menschen kräftigend und ermutigend wirkt... Wenn er aus seiner kleinen Arbeitsstätte oder aus dem großen Betriebe, in dem er sich recht klein fühlt, zum ersten Male in die Massenversammlung hineintritt und nun Tausende und Tausende von Menschen gleicher Gesinnung um sich hat, ...dann unterliegt er selbst dem zauberhaften Einfluß dessen, was wir mit dem Wort Massensuggestion bezeichnen“ (A. Hitler, *Mein Kampf*, München 1933, S. 536, zit. nach ebd.).

Im Unterricht käme es darauf an, diese tiefe Erkenntnis altersgemäß und sensibel zu vermitteln, ohne dass die Kinder und Jugendlichen deshalb pessimistisch und völlig irritiert werden. Lebensfreude und Optimismus einerseits sowie Rationalität und Realismus andererseits sollten keine Gegensätze sein. Gleichwohl muß eine auf den kritischen Intellekt und insbesondere auf die Frommsche Sicht rekurrierende Humanistische Lebenskunde die Schülerinnen und Schüler davor bewahren, in jenen „platten Optimismus“ zu verfallen, welcher von dem Berliner Theologen Wilke dem Fach bislang allerdings angelastet wird (vgl. Wilke 1992, S. 498; siehe auch Kap. 1. 2. in der Einleitung; zur Dialektik von Ungewißheit und dem Motiv, seinem Leben selbst Sinn zu geben, siehe weiter unten).

In den bisherigen Ausführungen wurde vor allem die durch Fromm wesentlich erweiterte, kulturkritische Interpretation „inzestuöser Bindungsformen“ dargestellt und diskutiert. Der Begriff der „inzestuösen Bindung“ hat jedoch auch einen sehr konkreten und unmittelbaren Bedeutungszusammenhang im Frommschen Werk: des sexuelle Mißbrauchs insbesondere von Mädchen. Angesichts der gesellschaftlichen Relevanz des Themas – nach neueren Untersuchungen ist vermutlich jede dritte Frau als Kind sexuell mißbraucht worden¹¹³ – sowie seiner Bedeutung auch im Lebenskundeunterricht soll die Problematik im Folgenden in Form eines Exkurses behandelt werden.

Exkurs: Zum Ödipus-Komplex und dem Problem des sexuellen Mißbrauchs

Theoretischer Anknüpfungspunkt ist die Freudsche Interpretation des sog. Ödipuskomplexes, also die Feindschaft des Sohnes gegen den Vater als Folge seiner sexuellen Rivalität zu ihm (bzw. allgemein das entsprechende Spannungsverhältnis des Kindes zu seinen Eltern). Für Fromm erkannte Freud zwar „die ungeheure Bedeutung der Bindung an die Mutter richtig“, habe seine Entdeckung jedoch dadurch wieder abgeschwächt, indem er „in den kleinen Jungen das sexuelle Empfinden des erwachsenen Mannes“ projizierte (vgl. 1955a IV, S. 34). Dies aber habe weiterreichende Konsequenzen:

Zum einen entgingen Freud durch die ausschließlich sexuelle Sichtweise der Kinder-Eltern-Beziehung das wahre Problem – „die Tiefe und Intensität der irrationalen, affektiven Bindungen an die Mutter“, den „Wunsch, in ihren Bereich zurückzukehren...“, die Angst, sich ganz von ihr zu lösen“ (ebd.). Es komme zwar vor, dass die Mutterbindung auch sexueller Art sein könne, insbesondere wenn sie von einer verführerischen Mutter animiert werde¹¹⁴. Doch sei im Gegenteil das sexuelle Begehren unter normalen Bedingungen „genau die Kraft, die dem Adoleszenten hilft, sich von der Mutter zu trennen“ (ebd., kursiv Fromm). Im übrigen, so hatte Fromm bereits 1937 festgestellt, zeigten die anthropologischen Forschungen, dass der Ödipuskomplex im Freudschen Sinne keineswegs ein universeller bei allen Völkern zu findender Komplex sei (vgl. SN 7, S. 38). Allerdings käme dem in allen Kulturen vorhandenen Inzesttabu unter diesen Gesichtspunkten eine besondere Bedeutung zu, da es „die notwendige Voraussetzung für jede menschliche Entwicklung“ sei und dies „nicht wegen seines sexuellen, sondern wegen seines affektiven Aspekts“ (1955a IV, S. 33).

¹¹³ Vgl. Bierhoff/Bierhoff in: Claßen/Hrsg. 1991, S. 61. Nach dieser Einschätzung dürfte somit mindestens 1/3 der Gesellschaft direkt oder indirekt als Opfer, Täter und (meist duldend-leidende) Mitwisser vom sexuellen Mißbrauch betroffen sein!

¹¹⁴ Meist kämen solche inzestuösen Wünsche in Träumen zum Ausdruck; entweder in konkreter Form des Geschlechtsverkehrs mit der Mutter oder indirekt z. B. in den Symbolen von Höhlen, Unterseebooten usw. Allerdings sei die Traumdeutung nicht einfach und z. B. immer im Zusammenhang mit der Problematik der Gesamtpersönlichkeit wie Lebensumstände und Kindheit zu versuchen (siehe z. B. die entsprechenden Hinweise Fromms zur „Kunst der Traumdeutung“ in: 1951a IX, S. 247 ff.)

Zum anderen verwandle Freud in Bezug auf das Problem des sexuellen Mißbrauchs die Opfer in Täter. Durch die Verallgemeinerung von zweifellos vorkommenden Projektionen kindlich-sexueller Wünsche auf die Eltern komme er in „Übereinstimmung mit seiner Libidotheorie zu dem Schluß, dass das Kind ein kleines kriminelles und perverses Wesen sei, das erst im Laufe der Libidoentwicklung zu einem ‘normalen’ Menschen heranreife...“ (1970d VIII, S. 240). Fromm stellte die Frage: „Steht eine solche Feststellung nicht im Gegensatz zu der Tatsache, dass inzestuöses Interesse Erwachsener an Kindern keineswegs selten ist?“ (ebd., S. 241). Fromm konnte daher „den Verdacht nicht loswerden“, dass Freud von seiner ursprünglichen Parteinahme für das ausgebeutete und unterdrückte Kind nur „durch sein Vertrauen in die bestehende Gesellschaftsordnung und ihre Autoritäten“ - und „nicht so sehr durch seine klinischen Befunde“- abgerückt sei (vgl. ebd. S. 240). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Fromm diese Einschätzung bereits im August 1969 im Rahmen seines Beitrages auf dem III. Internationalen Forum für Psychoanalyse in Mexiko getroffen hatte, also noch lange bevor die Mißbrauchsproblematik in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gelangte!

Diese Sichtweise des „Wandels Freuds vom Advokaten des Kindes zum Verteidiger der Eltern“ (ebd. S. 241) werde indirekt auch durch das Zeugnis von S. Ferenczi - einem der loyalsten Freud-Schüler und -Vertrauten - unterstützt, für den ebenfalls Freuds ursprüngliche Ansicht die richtigere gewesen sei, „dass Erwachsene tatsächlich in vielen Fällen Kinder verführen, dass es sich dabei also nicht immer um Phantasie des Kindes handelte“ (ebd.). Dieser Paradigmawechsel Freuds von einer „Traumatheorie“ zur „Triebtheorie“ wurde in der Folgezeit auch von anderen Forschungen bestätigt, wie sie z. B. im Aufsatz „Jenseits der Antipädagogik - Radikale Erziehungskritik nach Erich Fromm“ von Bierhoff/Bierhoff (1991) zusammengefaßt wurden ¹¹⁵. Solchen Autoren wie Krüll und Masson sei das „Verdienst zuzusprechen, ein bislang in der Psychoanalyse nur wenig beachtetes, weithin gar verdrängtes Problem aufgedeckt zu haben...: die Traumatisierung und Beschädigung des Menschen“ (Bierhoff 1993, S. 81).

Bierhoff/Bierhoff kommen zum dem Schluß: „Freud konnte aus sozialen und persönlichen Gründen diese Entdeckung nicht aufrechterhalten, da er von sozialer Ächtung bedroht war und es diese Geschehnisse der sexuellen Verführung wahrscheinlich auch in seiner eigenen Familie gab“ (Bierhoff/Bierhoff in: Claßen/Hrsg. 1991a, S. 65). Er habe sich somit offenbar nicht „nur einem gesellschaftlichen Tabu untergeordnet, sondern seinen Patientinnen auch großes Leid zugefügt“ (ebd.).

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auf die weitreichende Bedeutung dieser Erkenntnisse näher einzugehen. Entscheidend für unser Thema ist folgendes Resümee: Für Fromm und ihm nachfolgende humanistische Psychoanalytiker und Wissenschaftler war Sigmund Freud offenbar selbst ein Opfer des von ihm entdeckten Verdrängungsmechanismus⁷ auf Grund gesellschaftlicher Tabus geworden. Zugleich wird damit die These Fromms bestätigt, dass die Angst vor Ächtung und Isolation eine entscheidende psychische Motivation

¹¹⁵ Es handelt sich vor allem um die Arbeiten von Marianne Krüll: Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung, München 1979 und Jeffrey M. Masson: Was hat man dir, du armes Kind, angetan? Sigmund Freuds Unterdrückung der Verführungstheorie, Reinbek bei Hamburg 1986.

Für Bierhoff knüpfte übrigens auch Adorno letztendlich eher an der Trauma- und Verführungstheorie des frühen Freud als an dessen Triebtheorie an, wenn er von den „Beschädigungen“ der frühen Kindheit sprach und daher betonte, dass die Zufügung beschädigender Narben die „eigentliche Form“ sei, „in der die Gesellschaft sich im Individuum durchsetzt...“ (Th. W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. In: Ders.: Soziologische Schriften I = Gesammelte Schriften Band 8. Frankfurt/M. 1972. S. 24. Zit. in: Bierhoff 1993a. S. 81)

im Leben des Menschen darstellt. Ohne die Konsequenzen im Detail vorwegzunehmen, sei darüber hinaus schon jetzt darauf hingewiesen, dass im Blickwinkel der Lebenskundefachkräfte daher nicht nur die beiden entgegengesetzten Bezogenheitstendenzen des Menschen (regressiv-symbiotisch oder progressiv-autonom) stehen sollten. Gleichzeitig gilt es sehr konkret ein Gespür dafür zu entwickeln, einen möglichen Mißbrauch bei den anvertrauten Kindern und Jugendlichen früh zu erkennen und über adäquate Reaktions- und Interventionskompetenzen zu verfügen, wie dies erfreulicherweise (und völlig unabhängig von Fromms früher Analyse) mittlerweile eine Vielzahl vor allem von Pädagoginnen fordert. Es muß betont werden, dass die Mißbrauchsproblematik seit Jahren ein fester Bestandteil in der Lebenskunde fortbildung ist.

2. 1. 4. Über den Sinn des Lebens - Postulate einer humanistischen Ethik

Wie bereits erwähnt, ist sowohl in der Frommschen Perspektive wie auch in lebenskundlicher Sicht das Leben des denkenden Menschen durch Unsicherheit geprägt. Im Unterschied zur bisherigen Didaktik des Faches aber gibt es im Frommschen Ansatz ein normatives Ideal einer ethisch wertvollen Persönlichkeitsentwicklung. Hierin liegt einer der Kerngedanken der humanistischen Ethik Erich Fromms. Sie brachte ihm z. T. heftige Kritik von „links“ ein, insbesondere von seinen ehemaligen Mitarbeitern des IfS. Gleichwohl scheint mir, dass die Aufnahme dieses Gedankens in die weltanschaulichen Grundlagen des Faches einen Teil von dessen bisherigen theoretischen Unsicherheiten beseitigen könnte.

Zur näheren Explikation sei nochmals an das Frommsche Humanismusverständnis erinnert, wonach der Sinn des Lebens nicht außerhalb der menschlichen Existenz liegen kann, im Gegenteil: Der Mensch muß demnach die Verantwortung für sich selbst akzeptieren und sich damit abfinden, dass er seinem Leben nur durch die Entfaltung seiner eigenen Kräfte Sinn geben kann. Aber dieser Sinn bedeutet nicht Gewißheit. Nach Fromm wird das Suchen nach einem Sinn durch den - freilich verständlichen - Wunsch nach Gewißheit sogar erschwert. Darin kommt das besondere dialektische Verständnis im Frommschen Denken zum Ausdruck. Denn „Ungewißheit ist gerade die Bedingung, die den Menschen zur Entfaltung seiner Kräfte zwingt. Sieht er der Wahrheit furchtlos ins Auge, dann erfährt er, **das sein Leben nur den Sinn hat, den er selbst ihm gibt, indem er seine Kräfte entfaltet: indem er produktiv lebt.** Nicht nur ständige Wachsamkeit, Tätigsein und unermüdliches Bemühen bewahren uns davor, in der wesentlichen Aufgabe zu versagen: in der Aufgabe nämlich, unsere Kräfte innerhalb der Grenzen, die durch die Gesetze unserer Existenz gezogen sind, voll zu entwickeln. Der Mensch wird nie aufhören, immer wieder verwirrt zu sein, sich zu wundern und neue Fragen zu stellen. Nur wenn er die Situation des Menschen, die seiner Existenz innewohnenden Widersprüche und seine Fähigkeit zur Entfaltung seiner Kräfte erfährt, kann er seine Aufgabe lösen: **er selbst und um seiner selbst willen zu sein und glücklich zu werden durch die volle Verwirklichung der ihm eigenen Möglichkeiten - seiner Vernunft, seiner Liebe und produktiven Arbeit**“ (1947a II, S. 33 f., kursiv Fromm, fett Osuch).

Ein solcher Mensch „denkt die Wahrheit, er liebt die Liebe und Gerechtigkeit, und er hält sein Leben nur so weit für wertvoll, als es ihm eine Chance gibt, zu einer immer reicheren Entfaltung seiner menschlichen Kräfte zu gelangen....“ (1956a IX, S. 482, fett Osuch). Allerdings erlaube die kurze Lebensspanne des Menschen „auch unter den *günstigsten Bedingungen* nicht ihre volle Verwirklichung“ (1947a II, S. 32, kursiv Fromm). Insofern hielt Fromm diesen Widerspruch für unaufhebbar. Trotzdem bleibe dem Menschen für eine positive Antwort auf seine existentielle Dichotomie die „einzig produktive Lösung“ übrig, nämlich zu

versuchen, sich positiv wieder mit der Welt in Beziehung zu setzen und sich wieder mit ihr zu „einen... als freies, unabhängiges Individuum“ (1941a I, S. 238).

Hier wird deutlich, dass der Frommsche Begriff von der „produktiven Persönlichkeit“ zwar die Bedingungen seiner Entfaltung (wie Elternhaus, Schule und Gesellschaft) einbezieht. Das Ideal wird von ihm jedoch nicht aus der Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft abgeleitet, sondern „kontrafaktisch postuliert“ (Bierhoff 1993a, S. 164 f.). Vor allem dieses normative Postulat der produktiven Persönlichkeit war es, das ihm Kritik etwa von seinen ehemaligen Institutskollegen einbrachte. So drücke sich darin eine allzu starke Tendenz der „Harmonisierung“ und des „Konformismus“ mit den entfremdeten und entfremdenden gesellschaftlichen Verhältnissen aus, wie man die Kritik von „links“ zusammenfassen kann. Adorno etwa lehnte eine positive Zielvorstellung kategorisch ab. Für ihn wird selbst die plurale und „hochliberale“ Gesellschaft letztlich nur „durch die wenn auch vielfach mittelbare Drohung körperlicher Gewalt“ zusammengehalten (vgl. Adorno 1995b, S. 32, mehr dazu weiter unten sowie in Abschnitt 2. 1. 5. dieses Kapitels).

Unter ethischen und lebenskundlichen Aspekten ist der Hinweis von Adorno auf das Beschädigte zweifellos berechtigt, zielt er doch auf die radikale Kritik der weitreichenden Folgen etwa von entfremdeten Bedingungen ab - ein Thema, das aus einer humanistischen Perspektive gerade auch in einem Werte vermittelnden Unterricht einen wichtigen Stellenwert haben sollte. Gleichwohl aber ermöglicht die negative Sicht Adornos nur schwer einen positiven pädagogischen Ansatz. Auch Erich Fromm verzichtet keineswegs auf eine radikale Kritik gesellschaftlicher Bedingungen, die das Individuum in seiner Entfaltung behindern oder gar beschädigen. Trotzdem bleibt er nicht im Negativen verhaftet, sondern kann durch seinen Ansatz des existentiellen Konfliktes sowie seiner Lösungsalternative der „produktiven Persönlichkeit“ eine positive Perspektive eröffnen, die sich zugleich in voller Übereinstimmung mit einer humanistischen Sicht der Welt befindet. Denn die Alternative der „produktiven“ Lösung des existentiellen Konfliktes ist die Konsequenz aus einer rein diesseitigen Sicht, in welcher der Mensch seinem Leben - suchend und unsicher - nur selbst einen Sinn geben kann und in der übermenschliche bzw. außerweltliche Lösungen keinen Platz haben.

Im weiteren bedeutet Fromms Ideal des „voll verwirklichten Menschen“ keineswegs Egoismus und Selbstgenügsamkeit. Ganz im Gegenteil bedingen sich in seiner Sichtweise der Prozeß der Selbstverwirklichung einerseits und der produktiven Liebe zu den Mitmenschen andererseits gegenseitig, sie bilden sozusagen eine dialektische Einheit. Denn nur in diesem aktiven und Anteil nehmenden Prozeß der Bezogenheit zur Welt bzw. zu den Mitmenschen könne „das Hinausgehen über das nur mit sich selbst beschäftigte Ich, die Befreiung unserer selbst aus dem Gefängnis unseres Egoismus“ gelingen (vgl. 1968g IX, S. 387). Wenn man den Begriff der Transzendenz in diesem Sinne verstehe, dann könne man sagen, „dass unser Leben dann einen Sinn hat, wenn wir zur Transzendenz gelangen, wenn der Mensch sich also nicht auf eine selbstsüchtige und destruktive Weise narzißtisch bespiegelt“ (ebd.) - ein Gedanke, der sowohl in der Erziehung im allgemeinen wie auch gerade im Lebenskundeunterricht eine wichtige Rolle spielt. So korrespondiert der Begriff etwa mit dem wichtigen lebenskundlichen Wert der Erziehung zur Solidarität.

„Humanismus“ im Sinne Fromms läßt sich zusammenfassend charakterisieren als „Glauben an den Menschen und dessen Fähigkeit, sich zu immer höheren Stufen weiterzuentwickeln, durch den Glauben an die Einheit der menschlichen Rasse, durch den Glauben an Toleranz und Frieden sowie an Vernunft und Liebe als jene Kräfte, die den Menschen in die Lage versetzen, sich selbst zu verwirklichen und das zu werden,

was er sein kann“ (1963f. IX, S. 3. Vgl. dazu auch das „Credo eines Humanisten“ aus dem Jahre 1965 in: 1992b = SN 8, S. 113 - 119, fett Osuch) ¹¹⁶.

Tugend, Laster, Lust und Glück - Zur Tradition der humanistischen Ethik

Fromm stellte sich mit dieser Auffassung explizit in die Tradition der Tugendlehre von Aristoteles und Spinoza. Seine „deskriptiv-kritisch orientierten Analysen erfahren dadurch eine normative Ergänzung“ (Joach 1991, S. 46). Auch Aristoteles deduzierte von der ‘Natur des Menschen’ die normative Tugend (‘Trefflichkeit’), „die dem Menschen eigenen Möglichkeiten zu realisieren“ (Fromm 1947a II, S. 13). Im Gegensatz zum diesem traditionellen humanistischen Tugendbegriff sei „Tugend“ im heutigen Sinn ein Begriff der „autoritären Ethik“ geworden und bedeute, „Selbstverleugnung und Gehorsam, Unterdrückung der Individualität und nicht deren völlige Entfaltung“ (ebd.). „Glück, das Ziel des Menschen“, sei nach Aristoteles die „Folge von ‘Tätigsein’ und ‘Handeln’ und kein stiller Besitz oder ein Seelenzustand“. Insofern sei „der freie, vernünftige und tätige (‘kontemplative’) Mensch... der gute und... auch der glückliche Mensch“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik, Stuttgart 1969, S. 1099a ff., zit. in: Fromm 1947a II, S. 21).

Zu einem ähnlichen Ergebnis sei auch Spinoza bei seiner Frage ‘nach der besonderen Bestimmung des Menschen’ gekommen. Nach dessen 6. Lehrsatz, ‘Ein jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren’ (Spinoza, Ethik, Teil III, Stuttgart 1966, zit. in: Fromm, ebd. S. 21), könnten Bestimmung und Ziel des Menschen keine anderen sein, als diejenigen, „sich selbst und sein Leben zu erhalten“. Denn ‘in seinem Sein zu beharren’ bedeute für Spinoza, „das zu werden, was man potentiell ist“ (ebd.). In diesem ‘Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit’ erlebe der Mensch ‘Freude’, was Spinoza mit ‘Lust’ gleichsetze. Das Gegenteil führe somit zu ‘Traurigkeit (Unlust)’. (Spinoza, ebd., Definition der Affekte 2 und 3, zit. nach: Fromm, ebd., S. 112).

Im damaligen Denken sei Selbstinteresse somit zugleich ein Synonym für Tugend gewesen. Dieser Begriff des Selbstinteresses sei jedoch im Laufe der letzten drei Jahrhunderte so eingengt worden, dass er heute fast das Gegenteil von dem bedeute, was Spinoza darunter verstand. „Selbstinteresse wurde identisch mit Selbstsucht...“ (ebd. S. 87, zum Begriff des Selbstinteresses vgl. auch den nachfolgenden Abschnitt über den Begriff des „Selbst“). Im Sinne der humanistischen Ethik bedeute „Tugend“ daher an erster Stelle, „sich der eigenen Existenz gegenüber verantwortlich fühlen“, „Laster“ dagegen sei „Verantwortungslosigkeit sich selbst gegenüber“ (ebd. S. 18).

Die Koppelung der Begriffe von der Tugend, dem Guten und dem Glück bei Aristoteles und Spinoza an eine Vorstellung von der Natur des Menschen und seinem „Wachstum zur Vollkommenheit“ machten für Fromm somit auch ein „objektives Kriterium für die Wertbestimmung der Lust“ möglich (vgl. ebd. S. 113). Denn das rein subjektive Erlebnis von Lust sei kein hinreichender Wertmaßstab, wie dies etwa für radikale Hedonisten wie Aristipp gegolten habe und wie dies in unserer Gesellschaft den Menschen beispielsweise durch die

¹¹⁶ Gerade an dieser Stelle wird der große Widerspruch zur eher pessimistischen Position Freuds deutlich. So schrieb dieser in seiner Arbeit „Jenseits des Lustprinzips“ (1920): „Vielen von uns mag es auch schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, dass im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat und von dem man erwarten darf, dass er seine Entwicklung zum Übermenschen besorgen wird. Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, diese wohltuende Illusion zu schonen“ (Freud, Sigmund: Studienausgabe. Bd. III, S 251. Zit. in: Görlich 1979, S. 196).

Wertbestimmung der Lust“ möglich (vgl. ebd. S. 113). Denn das rein subjektive Erlebnis von Lust sei kein hinreichender Wertmaßstab, wie dies etwa für radikale Hedonisten wie Aristipp gegolten habe und wie dies in unserer Gesellschaft den Menschen beispielsweise durch die Werbeindustrie in einer Art „Gehirnwäsche“ permanent suggeriert werde (vgl. dazu 1941a I, S. 292 f., 1968a IV, S. 347 ff. und 1976a II, S. 403).

Auch hier kann sich Fromm auf seine klinisch-therapeutischen Erfahrungen stützen. So führt er als Beleg ein häufiges Beispiel aus der Psychoanalyse an. Beispielsweise könne ein starkes sexuelles Bedürfnis eines Menschen letztlich auch in seiner tiefen und verborgenen Unsicherheit begründet sein, in deren Folge er das neurotische Verhalten herausbilde, sein Selbstwertgefühl durch seine vermeintliche Unwiderstehlichkeit permanent beweisen zu müssen. Unter ethischen Gesichtspunkten gelte es daher zu unterscheiden zwischen „rationaler“ und „irrationaler Lust“. „Irrationale Lust ist ein Zeichen von Gier, ein Zeichen des Versagens bei der Lösung menschlicher Lebensprobleme“ (1947a II, S. 121). Somit habe sexuelle Lust, die man mit „Freude“ gleichsetzen könne, ihren „Ursprung... in der Freiheit und ist Ausdruck sexueller und emotionaler Produktivität“ (ebd. S. 119)¹¹⁷.

Insofern sei das Problem der qualitativen Analyse der Lust, das „schon in den frühesten Anfängen des humanistischen Denkens“ als solches erkannt worden sei, erst mit der psychoanalytischen Sichtweise der „unbewußten Dynamik der Lusterfahrung“ voll erfassbar (vgl. ebd. S. 110). Von daher seien auch dem Versuch Epikurs Grenzen gesetzt gewesen, den hedonistischen Standpunkt durch die Einführung objektiver Kriterien für das Verständnis von Lust zu revidieren (nur die ‚wahre‘ Lust der Gelassenheit der Seele und der weisen Voraussicht im Gegensatz zur Lust des Augenblicks könne zu einem rechtschaffenen Leben beitragen, vgl. ebd. S. 111). Mit dieser Auffassung, dass Lust kein primäres Handlungsmotiv sein könne, sondern Begleiterscheinung produktiven Tätigseins, beruft sich Fromm im übrigen auch auf Goethe und Nietzsche, die ihre ethischen Theorien ähnlich aufgebaut hätten. Glück im humanistischen Sinne deute somit darauf hin, dass der Mensch die Lösung des Problems der menschlichen Existenz gefunden habe: **„die produktive Verwirklichung seiner Möglichkeiten und somit zugleich des Einsseins mit der Welt und das Bewahren der Integrität seines Selbst“** (ebd. S. 120).

Somit unterschied Fromm zwischen zwei Begriffen von „Produktivität“: einmal einen immanenten, gleichsam gesellschaftlich domestizierten Produktivitätsbegriff, zum anderen einen Produktivitätsbegriff, der auf den in seiner Individualität sich entfaltenden Menschen zielt, der in sich den universalen Menschen in zunehmenden Maße entdeckt und zum Ausdruck bringt (vgl. auch Bierhoff 1993a, S. 51)¹¹⁸. Mit dieser soziologisch-charakterologischen Fassung des Produktivitätsbegriffs bezog sich Fromm „desillusionierend und ideologiekritisch“ auf gesellschaftliche Strukturen und Prozesse (vgl. ebd. S. 51 f.). Insofern verfehlt auch die o. g. Kritik von Adorno am vermeintlich harmonistischen Ansatz Fromms letztlich ihr Ziel. Denn der vordergründig rein „positive“ Produktivitätsbegriff enthält in der gesellschaftskritischen Perspektive von Erich Fromm indirekt zugleich eine „negative“, also äußerst kritische bzw. desillusionierende Seite.

¹¹⁷ Diese Formulierung Fromms weist auf seine Unterscheidung hin, dass diese positive „sexuelle Produktivität“ – im Gegensatz zur pathologischen „sexuellen Gier“ – nicht notwendigerweise an eine tiefe Liebe zweier Menschen gekoppelt sein müsse. Entscheidend sei die Frage, ob die sexuelle Erregung durch Angst und Narzißmus motiviert sei oder ob sie der „freien“ Sexualität“ zuzurechnen sei (vgl. 1968a IV, S. 318 f.)

¹¹⁸ Daher ist nach Bierhoff auch Therapie im Frommschen Konzept „in der Differenz oder Spannung von gesellschaftsimmanenter und gesellschaftstranszendierender Produktivität zu verorten: einmal sinngemäß als ‚Pannenhilfe‘ zum anderen als wachstumsfördernder Ansatz“ (Bierhoff 1993a, S. 51).

Auch bei dem Begriff der „Kreativität“ ging es Fromm um eine „Haltung... den Menschen und der Welt gegenüber“ im Sinne von aktivem, innerlich teilnehmendem Erleben (vgl. 1958d IX, S. 327). Erst dies ermögliche wirklich „produktiv“ auf die Welt zu antworten. Als Beispiel führt Fromm einen kleinen Jungen an, der Ball spielt. Er könne das Rollen des Balles hundertmal wiederholen, ohne dass es ihn langweile, „weil er w i r k l i c h sieht, dass der Ball rollt“, denn das Rollen des Balles sei für ihn nicht ein intellektueller Akt, sondern vor allem ein aktives „erleben“ (ebd., S. 329, Hervorhebung B. O.). Wir dagegen langweilten uns, sobald der Ball dreimal gerollt sei, weil in unserer technisierten und einseitig intellektuell-analytischen Kultur diese Art des „generativen Erlebens“ zunehmend verkümmere zu Gunsten einer „reproduktiven Wahrnehmung“ (1947a II, S. 59).

Während die schöpferische Haltung (etwa beim Lesen eines Buches) somit in uns etwas bewirke, verändere und damit die innere Teilnahme und Auseinandersetzung fördere, habe die reproduktive Form die Tendenz, abstrakt und rein intellektuell zu klassifizieren. Eine genuin schöpferische Lebenshaltung und -führung müsse daher als erstes die rationalistische „Spaltung des Menschen in Intellekt und Affekt, die Trennung des Denkens vom Gefühl“ aufheben, die seit Descartes die affektive Seite des Menschen irrtümlicherweise immer wieder als nicht-rational abstempelt (vgl. 1958d IX, S. 326). Denn „Vernunft“ erwache erst aus einer „Mischung von rationalem Denken und Fühlen“. Würden beide Funktionen auseinandergerissen, so entarte das Denken „zu einer schizoiden intellektuellen Aktivität“, und das Gefühl entarte „zu neurotischen, das Leben schädigenden Leidenschaften“ (1968a IV, S. 290)¹¹⁹.

Eine solche Zurückweisung an einer Verabsolutierung des rein Verstandesmäßigen wurde auch von anderen Autoren in der Tradition der Kritischen Theorie vorgenommen. So hebt etwa Negt hervor, dass „Reichtum des Verstandes und Armut der Sinne... zwei Seiten desselben Zivilisationsprozesses“ sind. Die „beschleunigte Vergesellschaftung des Verstandes“, der in seinem wissenschaftlichen und technischen Produktionen eine eigene „machtvolle und die Lebensweise aller Menschen durchdringende Gegenstandswelt“ erzeugt habe, sei „von der Entwicklung der Gefühle, der Sinne, der Vorstellungs- und Einbildungskraft abgekoppelt“ worden (vgl. Negt 1997a, S. 320). Tausch und Tausch beschreiben den Prozeß der Leugnung von Gefühlen als „Leben hinter Fassaden“ (Tausch/Tausch 1977, S. 20 ff.).

Diese Forderung nach Re-Integration von Denken und Fühlen impliziert auf schulischer Ebene eine weitreichende Kritik traditioneller Didaktiken sowie vor allem von Schulstrukturen und gängiger Unterrichtspraxis. Denn besonders auf den Ebenen von Schulorganisation und praktischem Unterricht ist trotz aller Reformversuche offenbar noch immer „ein extrem vereinseitigter kognitivistisch verengter Begriff von Rationalität“ charakteristisch (vgl. Buraw 1992 b, S. 101). Aus der Frommschen Perspektive hat zuletzt Jäger (ders. 1998a und b) eine

¹¹⁹ In seinem Spätwerk *Haben oder Sein* vermerkte Fromm, dass „kein Geringerer als Charles Darwin... auf die tragischen Folgen“ hingewiesen habe, „die rein wissenschaftlicher, entfremdeter Intellekt für die Persönlichkeit eines Menschen“ haben könne. Während dieser laut seiner Autobiographie „bis zum 30. Lebensjahr großes Vergnügen an Musik, Dichtung und bildender Kunst fand“, habe er danach viele Jahre lang allen Geschmack an diesen Interessen verloren mit der Folge: „Mein Geist scheint eine Art Maschine geworden zu sein, die aus großen Massen von Tatsachen allgemeine Gesetze fabriziert... Der Verlust dieser Neigung ist ein Verlust an Glück und möglicherweise eine Schädigung des Intellekts und wahrscheinlich auch des moralischen Charakters, indem er die Gefühlsseite unserer Natur schwächt“ (Zit. nach E. F. Schumacher: *Es geht auch anders. Technik und Wirtschaft nach Menschenmaß, Jenseits des Wachstums*. München 1974, S. 170, zit. in: Fromm 1976a II, S. 376). Unter Hinweis auf Einstein, Bohr, Heisenberg und andere schreibt Fromm: „Interessanterweise scheint die Mehrheit der führenden Wissenschaftler in den exaktesten und revolutionärsten Disziplinen... von dieser Verkümmern der Vernunft ausgenommen gewesen zu sein; es waren dies Menschen, die sich intensiv mit philosophischen und religiösen Fragen auseinandersetzten“ (ebd., zum Zusammenhang von Ethik und Charakter in der Frommschen Perspektive siehe das nächste Kapitel C.2.2.).

entsprechende radikale Schulkritik formuliert und zugleich praktische Vorschläge unterbreitet, derartige Vereinseitigungen zu Überwinden. Sie münden bei ihm in einen differenzierten Projektunterricht. Die Humanistische Lebenskunde sollte solche und andere Vorschläge auch weiterhin konsequent aufgreifen, um ihren Anspruch der „Verbindung von Körper, Geist und Gefühlen“ auch unter ungünstigsten schulorganisatorischen Rahmenbedingungen so gut wie möglich umzusetzen (mehr dazu in Teil D der Arbeit).

2. 1. 5. Zum Begriff des „Selbst“

Der Begriff des „Selbst“ erhält durch das zentrale Lernziel der „S e l b s t -bestimmung“ im Konzept der Humanistischen Lebenskunde eine besondere Bedeutung. Er wird aber in den einschlägigen Publikationen des Faches bislang nicht näher ausgeführt. Der Ausdruck erhält dagegen im Frommschen Verständnis eine spezielle - und für die Lebenskunde möglicherweise programmatische - Ausrichtung. Er soll deshalb ausführlicher vorgestellt und diskutiert werden. Das ist um so nötiger, weil mit diesem Begriff (und dem damit eng verbundenen „Ich“ sowie den Begriffen „Selbstinteresse“ und „Identität“) nicht nur im Frommschen Werk eine Reihe von Schwierigkeiten verbunden sind. Sie ergeben sich aus Übersetzungsproblemen, einem nicht immer einheitlichen Gebrauch der Begriffe durch Fromm sowie aus ihrer unterschiedlichen Bedeutung in den einzelnen psychologischen Schulen. Ich beziehe mich hierbei u. a. auf Funk, der vor allem die beiden ersten Punkte in seiner Einleitung „zur editorischen Arbeit“ der Gesamtausgabe (vgl. Funk 1989, S. XLIII ff.) analysierte.

Die Psychoanalyse spricht - vor allem seit den Arbeiten von Heinz Hartmann - nicht mehr nur vom „Ich“, sondern gerade im Unterschied zum „Ich“ im strukturellen Sinne („Ich“ in Abgrenzung zum „Es“ und „Über-Ich“) vom „Selbst“ (*self*), „wenn der Mensch selbst in seiner psychischen Totalität gemeint ist“ (ebd.). Fromm, der mit der Freudschen Libidotheorie auch ein von dieser Triebtheorie her definiertes strukturelles Ich ablehnt, bevorzugte ganz allgemein und schon vor Hartmann die Bezeichnung *self* für das Ich im psychischen Sinne. Allerdings verwendete er das Wort etwa im Zusammenhang mit *self-interest* „nicht streng einheitlich“ (ebd.). Bisweilen kontrastierte er die englischen Begriffe *I* und *Ego*, wobei *Ego* für ein egoistisch selbstbehauptendes Subjekt steht, während *I* das integrierte Subjekt meint (s. u.).

Funk bemerkt hierzu, dass sich die amerikanische Unterscheidung von *I* und *Ego* (oder etwa bei Herbert Mead von *I* und *Me*¹²⁰) im Deutschen sprachlich nicht gleichwertig wiedergeben lasse. So wird im psychologischen Wörterbuch von Dorsch hervorgehoben, dass der Objektaspekt des *me* bei James (und Mead) mehrere Ebenen enthalte: „Das *me* ist geistiges Selbst (zugehörig die Leitbilder, Religiosität, Moral o. a.) oder materielles Selbst (zugehörig der Körper, die Kleidung) oder soziales Selbst (zugehörig die soziale Stellung, Rolle u. ä.)“ (Dorsch 1994, S. 697, siehe dazu F.3 im Literaturverzeichnis dieser Arbeit). Um die Unterscheidung sprachlich zu kennzeichnen, übersetzte Funk die englischen Wörter *I* und *Ego* schlicht mit „Ich“ und „Ego“ (vgl. Funks Anm. 323, S. 387 in Bd. IV der Fromm-Gesamtausgabe). Die Übersetzung wird noch durch den Umstand kompliziert, dass „Ich“ im psychoanalytischen Verständnis bei der Übersetzung ins Amerikanische mit *self* wiedergegeben

¹²⁰ Die grundlegende Unterscheidung des Selbst in Mich und Ich hatte Mead (1836 - 1931) von dem Pragmatisten William James (1842 - 1910) übernommen. James unterschied ein ins Bewußtsein kommendes (*ego*, Ich) von einem Bewußtsein habendes Selbst (*me*, Mich). Das *Ego* weiß, das *me* wird gewußt. Fortgesetzt wurde diese Theorietradition in den USA von A. Strauss (besondere Bedeutung der Sprache für die Bildung von Identität) und E. Goffman (die Ich-Identität als subjektive Reaktion - Akzeptieren oder Widerstand - auf die von außen gesetzten Erwartungen muß sich in dieser Auseinandersetzung entwickeln). Mehr dazu bei J. Huber und E. Krausz „Identität“ in: Grubitzsch/Rexilius/Hrsg. 1994, S. 474 - 478.

wurde, dass aber bei der Rückübersetzung ins Deutsche dann statt vom „Ich“ vom „Selbst“ die Rede war (vgl. Funk 1989, S. XLIII).

Gleichzeitig hat sich vor allem im Rahmen der Narzißmusforschung eine Psychologie des Selbst entwickelt, die sich als Weiterentwicklung der Ich-Psychologie versteht und mit dem Begriff „Selbst“ andere Inhalte verbindet als mit dem Begriff „Ich“. Vor allem sich widersprechende Bewertungen führen danach zur „Inkongruenz“ als Hauptursache für psychische Störungen.

Die Kategorie des „Selbst“ wird somit in der Literatur teilweise recht verschieden definiert. Je nach psychologischer Schule - traditionelle Psychoanalyse, Neofreudianer wie Fromm und Sullivan, Ansätze der „Humanistischen Psychologie“ (z. B. Rogers)¹²¹, Behaviorismus, soziale Lerntheorien usw. - werden andere Akzente gesetzt. Nach Rogers etwa werden ursprüngliche Bedürfnisse des Individuums durch die natürliche Körper- und Sinneserfahrung sowie die soziale Umwelt bewertet und bilden das „Selbstkonzept“. Im Gegensatz zu dieser Betonung eines sozialen Selbst sieht etwa C. G. Jung das Optimum an menschlicher Entwicklung in der Realisierung eines „eigentlichen Selbst“ quasi als „Urgrund des personalen Werdens“ (Dorsch 1994, S. 698). Bei Fromm finden sich Aspekte beider Denkrichtungen. Zugleich aber unterschied er sich auch davon und setzte eigene Akzente (s. u.). Die verschiedenen Begriffsbestimmungen innerhalb der psychologischen Schulen können hier im einzelnen nicht weiter ausgeführt werden¹²². Mit Dehne ist jedoch zusammenfassend festzustellen, dass „bei aller Verschiedenheit der Sichtweisen und Definitionen... ‘Selbst’ immer als eine identitätsstiftende Größe innerhalb dialektischer Spannungsfelder“ erscheint (Dehne 1997a, S. 35).

Auch Fromm sah, dass der Mensch im Sinne des Überlebens und eines sozialen Funktionierens in einer jeweils konkreten gesellschaftlichen Situation „bestimmte Normen“ akzeptieren muß, „die es ihm möglich machen, relativ konsistente Entscheidungen rasch zu treffen“. Dies sei jedoch letztendlich „von sekundärer Bedeutung“ (1970d VIII, S. 244). Der Schwerpunkt liegt bei Fromm eindeutig auf der Integration aller Aspekte des menschlichen Seins in die Persönlichkeit sowie auf der Autonomie des integrierten Selbst gegenüber entfremdenden Einflüssen durch die Gesellschaft als Teil der Antwort auf die existentielle Problematik des Menschen.

So baute er den Selbstbegriff in seine Anthropologie sowie in sein Ethikverständnis ein und sah es als eine zentrale Aufgabe im Leben eines jeden Menschen an, zum vollen „Gewahrwerden seiner selbst“ zu kommen (vgl. 1990a = SN 3, S. 107). Dies bedeute, dass man „sowohl mit den archaischen, irrationalen Kräften in einem selbst in Berührung ist, wie auch mit den

¹²¹ Diese Sammelbezeichnung geht auf die 1962 unter Vorsitz von Abraham Maslow gegründete *American Association of Humanistic Psychology* (AAHP) zurück. Sie ist jedoch nicht immer eindeutig und subsumiert z. T. recht divergierende Ansätze. So zählt Quitmann (ders. 1985, S. 238 ff.) auch Fromm dazu, obwohl dieser sich immer als Psychoanalytiker in der - freilich erneuerten - Tradition von Sigmund Freud verstand und sich z. B. gegenüber der „klientenzentrierten“ Therapie von Carl Rogers deutlich abgrenzte (vgl. Fromm: 1991d, S. 110 f.). Rogers wiederum gehört unbestritten zu den klassischen Vertretern dieser „3. Kraft“ zwischen (orthodoxer) Psychoanalyse und Behaviorismus (zur weiteren Differenzierungen zwischen Fromm und anderen Ansätzen der „Humanistischen Psychologie“ vgl. Quitmann, ebd. S. 270 ff., zur Kritik an der Gestalttherapie als tendenziell gesellschaftsstabilisierende Therapieform vgl. die entsprechende Anmerkung weiter unten).

¹²² Eine allgemeine Übersicht der verschiedenen Ansätze findet sich bei Zimbardo 1983, S. 399 - 422, darin vor allem auch die behavioristische Kritik etwa an „verschwonnenen“ und „zu allgemein“ formulierten „humanistischen Theorien“ (S. 416 f.) einschließlich der Ansätze von Horney und Fromm (S. 412). Zu den Unterschieden innerhalb der tiefenpsychologischen Schulen in der Tradition Freuds vgl. Wyss 1991. Zum Begriff des „Selbst“ in den Ansätzen der „Humanistischen Psychologie“ (Fritz Perls, Carl Rogers, Ruth Cohen, Charlotte Bühler, Abraham Maslow usw.) vgl. Quitmann 1985.

Kräften, mit denen wir sozusagen schwanger gehen und die noch nicht zur Geburt gekommen sind. Wir müssen den Mörder, den Verrückten und den Heiligen in uns selbst und in anderen in Erfahrung bringen.“ Unter diesen Umständen, wenn wir also nichts verdrängen müßten, sei es möglich, „dass **unser Selbst als integrierendes Subjekt authentischen ‘Seins’** zum Vorschein kommt, und zwar als Gegenspieler zum Ego, dem Objekt des ‘Habens’“ (ebd. S. 107 f., kursiv Fromm, fett Osuch). Fromm hob in diesem Zusammenhang hervor, dass er das Wort „Ego“ (engl. *Ego*) absichtlich gebrauchte, um den „landläufigen Sinn ichbezogenen Verhaltens“ zu kennzeichnen in Abgrenzung von „Ich“ (engl. *I*) als psychoanalytischem Fachbegriff (ebd. S. 108)¹²³. In der Existenzweise des Seins gebe es nichts, woran man sich festhalte, so dass es auch nichts gebe, worum man Angst haben müsse. „Es ist das Ich, das dann mit Goethe sagen kann: ‘Ich habe mein Haus auf nichts gestellt, deshalb gehört mir die ganze Welt’“ (ebd.).

Dieses integrative Verständnis vom „Selbst“ als „authentischem Ich“ lag im Prinzip auch schon dem Frommschen Erstlingswerk, *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a I), zugrunde. Darin kennzeichnete er das Streben nach Selbsterkenntnis und Wahrheitssuche als ein menschliches Grundbedürfnis und als Voraussetzung für menschlich-ethische Reifung: „Der Mensch ist um so stärker, je mehr es ihm gelingt, seine Persönlichkeit zu integrieren, das heißt auch, je besser er sich selbst durchschaut. ‘Erkenne dich selbst’ gehört zu den fundamentalen Geboten, deren Ziel Kraft und Glück des Menschen ist.“ (ebd., S. 362 f.). Die Verdrängungs- und Entfremdungstendenzen gerade der modernen Gesellschaften aber „vernebeln“ nach Fromm „unsere Gefühle und unser kritisches Urteilsvermögen“ (ebd., S. 363) und erzeugen ein „Pseudo-Selbst“ (ebd. S. 336)¹²⁴. Das Pseudo-Selbst sei nur ein „Stellvertreter, der die Rolle spielt, die man von ihm erwartet, der aber dies im Namen des Selbst tut“ (ebd.)¹²⁵. Außenerwartungen – insbesondere auch im Rahmen von Bildung und Erziehung – sind in diesem Denken jeweils dann positiv zu bewerten, wenn sie die Authentizität und die Integration aller menschlichen Anteile in die Persönlichkeit fordern. Für die Lebenskunde

¹²³ Die „zunehmende Betonung des ‘Ego’ gegenüber dem ‘Selbst’, des Habens gegenüber dem Sein“ sei in eklatanter Weise in der Entwicklung unserer Sprache zu erkennen. Anstatt zu sagen: ‘Ich kann nicht schlafen’ habe man sich angewöhnt zu sagen: ‘Ich habe Schlafstörungen’ oder ‘Ich habe ein Problem’ (1968a IV, S. 323). Sämtliche Kategorien des Seins würden somit in Kategorien des Habens verwandelt. Der moderne Mensch *habe* alles – ein Auto, einen Job, Kinder, eine Ehe, Schwierigkeiten und Befriedigungen, „und wenn das alles noch nicht ausreicht, so hat er einen Psychoanalytiker“. Aber: „*Er ist nichts*“ (ebd.).

¹²⁴ Diese Auffassung ähnelt in gewisser Weise der Position von Alexander Mitscherlich in dessen Buch *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (ders. 1963). In diesem sozialpsychologischen Werk setzte er sich eingangs mit Problemen von Erziehung und Bildung in einer modernen Gesellschaft auseinander (s. 26 – 63). Danach hat Bildung vor allem auch die Aufgabe, dem Menschen zur Wahrheit über sich selbst zu verhelfen, wobei Mitscherlich – im Unterschied zu Fromm – noch stärker von der triebdynamischen Basis eigenen und fremden Handelns ausging. Bildung und *Selbsterfahrung* gehören demnach für Mitscherlich zusammen, wobei auch er unter Selbsterfahrung die Auseinandersetzung mit den verdeckten Motiven des eigenen Handelns verstand. Der Gebildete müsse demnach bis zum Lebensende auf der Suche nach Wahrheit bleiben und sich mit den „sacrosankten Selbstverständlichkeiten“ (S. 31) der eigenen Kultur (z. B. Schule, Familie, Gesellschaft) auseinandersetzen. Selbsterfahrung und -kenntnis dienen somit – ähnlich wie bei Fromm – der Integration der verschiedenen Persönlichkeitsanteile sowie der Bildung eines kritischen Bewußtseins.

¹²⁵ Insofern ist die Frommsche Sichtweise (im übrigen auch im Sinne des Anspruchs etwa von Adorno) sehr viel kritischer gegenüber oftmals deformierenden Außenerwartungen als dies bei manchen Ansätzen innerhalb der „Humanistischen Psychologie“ der Fall ist. So wird etwa in der gerade unter Lehrern sehr populären Gestaltpsychologie von Fritz Perls (1893 – 1970) nicht ganz zu unrecht eine „Psychologisierung gesellschaftlicher Verhältnisse“ vorgeworfen (vgl. Nogala 1987, S. 141). Sie sei „insofern eine affirmative Psychologie, als sie soziale Widersprüche individualisiert und subjektgültige Mechanismen auf Gesellschaft projiziert“ (ebd. S. 142). Neuere Weiterentwicklungen (etwa durch H. Petzold, G. Portele und Th. Besems repräsentiert) versuchten jedoch, die Gestalttherapie aus ihrer „individualistischen Fixierung“ zu lösen und signalisierten „gesellschaftliche Verantwortungsbereitschaft“ (ebd. S. 151).