



## Leben und Werk Erich Fromms

### Biographische Hintergründe seines humanistischen Denkens

Helmut Wehr

Erich [Seligmann] S.{Pinchas} Fromm wurde am 23. März 1900 als einziges Kind der Eltern NAPHTALI (1869-1933) und seiner Frau Rosa (1876-1959), einer geborenen KRAUSE, in Frankfurt am Main geboren. Die Mutter Fromms entstammte einer Familie russischer Emigranten, die in Finnland zum Judentum konvertierten. Sein Urgroßvater war der „Würzburger Raw“ Seligmann Bär BAMBERGER, der im 19. Jahrhundert einer der bekanntesten Rabbiner des deutschen Judentums war (vgl. FUNK 1999, S. 14).

Die Stimmigkeit des religiösen, jüdischen Lebens beeindruckte den jungen Fromm tief. Da auch sein Großvater Rabbi und sein Onkel mütterlicherseits Talmudforscher waren, war Fromms Interesse für die „mittelalterliche“, vorkapitalistische Welt des orthodoxen Judentums vorgezeichnet. Der Talmud und Halacha, das gesetzestreue Handeln, war wichtiger als das Geldverdienen. Diese religiöse Existenz, die der Vater beispielhaft vorlebte, beeinflusste Fromm zeitlebens, sogar in seinem Tagesablauf. Der Morgen war dem Studium, der Meditation, der Reflexion vorbehalten, erst nachmittags, ab 2 Uhr, begann die (therapeutische) Arbeit.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Fromm 1972a, Erich Fromm Gesamtausgabe in 10 Bänden (im folgenden abgekürzt mit GA) IX, S. 39f; GA I, S. IXff; FUNK 1990, S. 9f; FUNK 1999, S. 12.

Dieser verinnerlichte religiöse Einfluss des zum Teil überängstlichen Vaters<sup>2</sup> gab Fromm die Möglichkeit, den Konflikten mit seinen Eltern, vor allem mit seiner vereinnahmenden Mutter,<sup>3</sup> zu begegnen. Als Ausgleich zum Eltern-

<sup>2</sup> Fromm nahm erstaunt wahr, dass sein Vater sich seines geschäftlichen Lebens als Weinhändler schämte. Er bezeichnet ihn als „ängstlich und launisch“, „neurotisch und überängstlich“ vgl. 1962a, GA IX, S. 39; FUNK 1999, S. 15f. Er glaubte, dass sein Vater aufgrund seiner Geschäftstätigkeit am ‚Studium‘ gehindert war, weder Rabbi noch Akademiker geworden war und deshalb Minderwertigkeitsgefühle hatte, wenn er sich auch in der jüdischen Gemeinde in Frankfurt anerkannt engagierte. Aus diesem Grunde waren von ihm keine positiven, vorbildhaften Anregungen zu erwarten, wenn er sich auch als warmerherziger, liebevoll bezogener Mensch zeigte, der seinen (kleinen) Sohn verwöhnte. Eine Vaterfigur, die seine (auch aggressiven) Autonomiestrebungen förderte, war er jedoch nicht. Er beförderte die soziale Absonderung durch das strenge Befolgen der Sabbatregeln, das ‚Außen‘ flößte ihm Angst ein, deshalb hielt er sich von diesem angsterzeugendem Fremden fern. Trotz dieser auch negativen Erinnerungen Erich Fromms wurde bei diesem die Sensibilität gegenüber ‚Autoritäten‘ geweckt. Die erste Vaterfigur in Erich Fromms Leben dürfte Oswald SUSSMAN, ein galizischer Jude, der im Weingeschäft seines Vater für 2 Jahre angestellt war, gewesen sein. Er brachte Erich Fromm zum ersten Mal mit sozialistischem Gedankengut in Kontakt (vgl. FUNK 1999, S. 20). Inwieweit Erich Fromm in seinem späteren ‚Meister-Schüler-Verhältnis‘ sein Vater-Bild (ebd.), auf dem er hinter seinem gelassen sitzenden Vater ‚steht‘, auf spätere Sozialkontakte übertrug, kann nur plausibel vermutet werden, läßt sich aber zwingend nicht widerlegen.

<sup>3</sup> Die Mutter war für Fromm ‚depressiv‘ und ‚narzißtisch vereinnahmend‘ vgl. 1962a, GA IX, S. 39; FUNK 1999, S. 21f. Ihre ganze Zuwendung konzentrierte sich auf ihr einziges Kind, als Abkömmling ihres Familienclans, der KRAUSES. Die narzißtische Grundtönung der Mutter. Überbetonung der eigenen Familie und Entwertung des ‚Fremden‘ realisierte sich als narzißtische Vereinnahmung: Idealisierung und übermäßige Wertschätzung und Ausgeliefertsein. Dies zeigte sich z. B. in Erich Fromms Musikausbildung, Klavier statt die von Erich Fromm ersehnte Geige. „Voll von Leben“ war die Mutter (nur) im Kreise ihrer Verwandtschaft, zu der sie einen engen Kontakt hielt. Hier ergänzten sich die Eltern, die so den sozialen Umgang auf den (jüdischen) Verwandtenkreis beschränkt hielten. So war auch Erich Fromms Umgang reduziert, z. B. auf den Kontakt zu seiner Cousine Charlotte STEIN (FUNK 1999, S. 27.) und ‚die Malerin‘ aus der Verwandtschaft, die durch ihren Selbstmord sein Interesse an Psychologischem als Chance des Auswegs aus narzißtisch-symbiotischer Vereinnahmung und Infantilisierung durch die Eltern weckte.

haus und den Zwängen des Einzelkind-Daseins begann er frühe Talmud-Studien bei Rabbi HOROWITZ, die ihre Fortführung bei Rabbi Nehemia NOBEL<sup>4</sup> in der Synagoge am Börneplatz fanden. Dieser ekstatische Prediger weist Fromm auf die Befreiungsmöglichkeit des unmittelbaren ‚religiösen‘ Erlebnisses hin. Die jüdische Mystik beeindruckte Fromm, so dass für ihn die Thora und vor allem die Schriften der Propheten Visionen des universalen Friedens wurden. Kritisch wurde seine Haltung gegenüber Kriegen und Brutalitäten, wie sie bei der Eroberung Kanaans deutlich geworden waren. Hier wurde Fromms spätere Kritik am Herrschergott patriarchalen Zuschnittes angebahnt, die in der späteren nicht-theistischen Mystik gipfelte. Die nicht-theistische Mystik verlegt die Gotteserfahrung in den Menschen, der durch Meditation zu seinem eigenen Ursprung, für den „Gott“ als Symbol steht, findet. Im Kreis um Rabbi NOBEL knüpfte Fromm teilweise sogar freundschaftliche Kontakte zu Ernst SIMON, Siegfried KRACAUER, Franz ROSENZWEIG, Leo LÖWENTHAL und Martin BUBER, was von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung seiner Persönlichkeit wurde. Auch von BLOCH und seinem Geist der Utopie zeigt sich Fromm beeinflusst. Dieses Denken fand in der Revolution der Hoffnung (1968a, GA IV) seinen Nachhall.<sup>5</sup>

Nach dem Abitur 1918 begann Fromm zunächst ein Jurastudium in Frankfurt, weil er seinen Eltern das Talmudstudium in Litauen nicht zumuten konnte und wollte. Zum Sommersemester 1919 wechselte er dann nach Heidelberg. Schon während des Ersten Weltkrieges begann seine kriti-

<sup>4</sup> Rabbi NOBEL stand für Fromm für messianische Ideen: (a) zukunftsweisende Ideen müssen von den Verkündigenden glaubwürdig (vor-)gelebt werden, (b) Ideen müssen die Bedürfnisse der Menschen berücksichtigen und deren innewohnenden Kräfte zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zur Entfaltung bringen, (c) Liebe und Vernunft/Gerechtigkeit und Demut realisieren Ideen, nicht Macht (vgl. FUNK 1999, S. 38).

<sup>5</sup> vgl. KNAPP 1982, S. 15, 78.





sche Distanz gegenüber irrationalem Massenverhalten zu wachsen. Im Zusammenhang mit dem Selbstmord einer elternfixierten (symbiotischen) für Fromm als frühpubertären Jungen attraktiven Bekannten (vgl. FUNK 1999, S. 31) wurde hier die Grundlage für seine psychoanalytischen Studien gelegt. Nach dem Tod Rabbi NOBELS im Jahr 1922 lockerte sich der Kontakt mit den Bekannten und Freunden in Frankfurt. Sein soziales Zentrum wanderte nach Heidelberg, das mit dem akademischen Lehrer Alfred WEBER<sup>6</sup> und dem Talmud-Lehrer Salmon Baruch RABINKOW zu einer der wichtigsten Stationen in Fromms Leben wurde. Für Fromm wurde deutlich, dass der Frankfurter Zionismus durchaus einen jüdischen Nationalismus beinhaltete, der den humanistischen Intentionen NOBELS und COHENS widersprach (vgl. FUNK 1999, S. 40). Seine soziologischen, psychologischen und philosophischen Studien verschmolzen hier unter dem Eindruck RABINKOWS zu einer „jüdischen“ Synthese, die Sozialismus, Mystik, Humanismus und eine konservative religiöse Lebenspraxis in einer durch gemeinsamen Kultus geprägten Gemeinschaft verband. RABINKOW wurde rückblickend für Fromm zur Personifikation eines am Sein orientierten Lebens. Die mythisch-ekstatische Lehre des Chasidismus wurde universalistisch interpretiert. Die Kabbala, die jüdische Mystik, erhielt eine revolutionäre und intellektuelle Nuance, in der Lebensfreude und die MARXsche Vision des Sozialismus verknüpft wurden. Fromm übernahm RABINKOWS anthropologische Option, seine Sicht des

<sup>6</sup> Bei Alfred WEBER, den Fromm für einen ungewöhnlich mutigen und überzeugenden Humanisten hielt (FUNK 1999, S. 52f.) stellte Fromm das Diasporajudentum als eine soziologischen Körper dar, dessen gesellschaftlicher Kitt (sic!) für den Zusammenhalt der jüdischen Sondergesellschaft sorgte: des gelebte Ethos. Hier fehlt sicher noch die tiefenpsychologische Dimension, die er später als ‚libidinöse Struktur‘ oder noch später als ‚Gesellschaftscharakter‘ bezeichnen sollte. Die Wechselwirkung von Lebenspraxis-materielle Lebensweise und Ethos-ideeler ‚Überbau‘ wird schon deutlich.

vorbildlichen Menschen, in seine eigene Charakterlehre.<sup>7</sup> Die Begriffe *Produktivität* und *Biophilie* gehen der Sache nach auf RABINKOW zurück. Dies war nur möglich, weil RABINKOW die Selbständigkeit Fromms nicht indoktrinierend unterlaufen wollte. Eine große persönliche Freiheit bestimmte ihr (Lehrer-Schüler) Verhältnis.

Als Fromm sich 1920 für ein Referat bei Alfred WEBER in das Mutterrecht BACHOFENS vertiefte, war die Grundlage gelegt für Fromms spätere Distanzierung von FREUDS Libidotheorie, die er selbst allerdings erst durch die Vermittlung von Frieda REICHMANN (1889-1957) 1923 kennen lernte. Die Theorie der Mutterliebe und der bedingten Zuwendung durch den Vater wurden für ihn wichtige Bezugspunkte, die Fromm auch innerhalb seiner psychoanalytischen Ausbildung in Berlin als eigene Lebenserfahrungen reflektierte. Ebenfalls 1920 schloss sich Fromm dem Gründungskreis des Freien Jüdischen Lehrhauses um Franz ROSENZWEIG an. An dieser Jüdischen „Volkshochschule“ lehrten unter anderen KRACAUER, BUBER und LÖWENTHAL. Sein Interesse wurde auf die Interaktion von Menschen innerhalb einer Gemeinschaft gelenkt.

1922 promoviert Fromm mit der Arbeit: „Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums“ bei Alfred WEBER. Bereits in dieser Dissertation Fromms fand sich eine Vorform seiner Theorie des Gesellschafts-Charakters. Das jüdische Gesetz bezeichnet eine seelische Haltung, die vom überlieferten religiösen Ethos des Judentums gespeist wird und das Leben als ganzheitliche Praxis begreift.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Vgl. FUNK 1990, S. 30f., 41f., 59; KNAPP 1982, S. 78f. vgl. FUNK 1999, S. 53f. Hier wurde sein Interesse für MAIMONIDES, Tanja von SCHNEUR SALMAN, Jüdische Geschichte vertieft. Faszinierend für Fromm war RABINKOWS Persönlichkeit, seine vielschichtige Gelehrsamkeit, seine unmittelbare Offenheit, Interessiertheit, Teilnahme, der Eindruck, dass er „ganz er selbst war“.

<sup>8</sup> Vgl. 1989b. NL 2, S. 29ff.; FUNK 1990, S. 46f.; KNAPP 1982, S. 17f.



Fromm begann eine psychoanalytische Ausbildung in München und Berlin. 1924 lernte er in Heidelberg Frieda REICHMANN<sup>9</sup> näher kennen, als sie dort ein psychoanalytisches Sanatorium eröffnete. Frieda REICHMANN war Anfang der zwanziger Jahre die Assistentin von J. H. SCHULTZ, dem Begründer des Autogenen Trainings. Fromm heiratete sie 1926. Zugleich mit den letzten Kontrollanalysen seiner Ausbildung eröffnete Fromm im Herbst 1930 in Berlin eine psychoanalytische Praxis, womit er seine berufliche Perspektive festgelegt hatte. Er setzte seine Lehranalyse bei Karl LANDAUER in Frankfurt fort, nachdem er sich im „Thorapeutikum“ Frieda FROMM-REICHMANNs vom orthodoxen Judentum abgewandt hatte (1926). Die negative Theologie des mittelalterlichen jüdischen Philosophen MAIMONIDES mit ihrem Bilderverbot ließ ihn später die Wende zur nicht-theistischen, humanistischen Religiosität, zur Mystik von Meister ECKHART (1976a, GA II, S. 307ff.;

<sup>9</sup> Frieda REICHMANN lernte er über (seine ehemalige Verlobte) Golde GINSBERG, die spätere Frau seines Jugendfreundes Leo LÖWENTHAL kennen. 1223, während der Inflation gelang es ihr, für jüdische Patienten das Geld, Inventar und Haus in der Mönchhofstr. 15 in Heidelberg für ihr ‚Thorapeutikum‘ zusammenzubringen (vgl. FUNK 1999, S. 58ff.). Ein ‚jüdischer Lebensrythmus‘ wurde durch eine unregelmäßige Therapie ergänzt. Viele kamen nur wegen des koscheren Essens. Dies zeigte sich bald als zunehmendes Desinteresse und der Notwendigkeit, Veränderungen zu bewerkstelligen. Damit ergab sich für beide die Trennung vom orthodoxen Judentum: das Essen ungesäuerten Brotes. Gleichzeitig richtete sich Frieda eine private Praxis ein, Fromm machte eine psychoanalytische Ausbildung bei Hanns SACHS am Berliner Karl Abraham Institut. Durch Frieda lernte Fromm auch den Baden-Badener Leiter des Sanatoriums ‚Marienhöhe‘ Georg GRODDECK kennen. An ihm faszinierte Fromm die ungeheure Sensibilität, Empathie und Freundlichkeit, die GRODDECK gegenüber seinen Patienten zeigte (vgl. FUNK 1999, S. 62f.). Erste Kritik am Ödipuskomplex, an der FREUDSchen Trieb-, Kultur- und Geschichtstheorie wird hier angedeutet. Auch die Betonung der Wichtigkeit der Lebensweise im Therapieprozess ist ein unverzichtbares Element Frommscher Gedanken geworden. Dass Krankheit eine ‚bedeutende‘ Produktion des Unbewussten ist, wird Fromm durch GRODDECK deutlich. So sieht GRODDECK Fromms TBC als Ausdruck der inneren Ambivalenz von Zuneigung und Trennungswunsch gegenüber seiner Frau Frieda FROMM-REICHMANN.

FREDERKING 1994b), und zum Zen-Buddhismus von D. T. SUZUKI (1960a, GA VI, S. 301f.) und Nyanaponika MAHATHERA (1976b/GA VI, S. 359f.) vollziehen. Dieser Bruch mit der jüdischen Orthodoxie bedeutete jedoch keine Abkehr von der Religion schlechthin. Das religiöse Erfahrungssubstrat, das er später als *X-Erfahrung* bezeichnete, fasste Fromm nun in psychologische Begriffe und beschränkte damit einen eigenständigen Weg der Erklärung religiöser Phänomene.

Das Jahr 1926 brachte somit für Fromm den Durchbruch zu selbständiger, produktiver Identitätsfindung. In der sich entwickelnden Analytischen Sozialpsychologie verknüpfte Fromm zum einen die Forderungen der jüdischen Propheten mit der Geschichtstheorie und dem Humanismus von MARX, zum anderen BACHOFENS Mutterrechtstheorie mit Psychoanalyse. Er entdeckte für sich die Determiniertheit der Menschen durch die Gesellschaft (MARX) und das Unbewusste (FREUD).

Kontakte zu Wilhelm REICH und Siegfried BERNFELD führten zu dem Versuch, Psychoanalyse und Marxismus zu verbinden.<sup>10</sup> Dennoch: bis 1934 war Fromm ein „orthodoxer Freudianer“. Verständlich durch seine ‚Analyse‘ bei Frieda REICHMANN, bei Wilhelm WITTENBERG in München und auf Grund seiner Lehranalyse bei Hanns SACHS in Berlin und die Eröffnung seiner Praxis am Bayrischen Platz 1 in Berlin. Wenn Fromm wohl FREUD nie persönlich getroffen hat, wie FUNK (1999, S. 65) betont, so ist doch aus der Beschäftigung eine lebenslange Herausforderung geworden, die eine zahlreiche Dokumentation<sup>11</sup> erfuhr. Dies wurde auch deutlich, als 1929 das psychoanalytische Institut in Frankfurt als Heidelberger „Zweigstelle“ gegründet wurde. Neben dem Leiter, Karl LANDAUER, dozierten Erich

<sup>10</sup> Vgl. 1932a, GA I, S. 37-57; GENTE 1970/72; FUNK 1990, S. 11f.

<sup>11</sup> Vgl. 1932a, GA I, S. 37f.; GA VIII, 1962a, GA IX, S. 39f.; 1990a, NL 3; 1992a, NL 7.



Fromm, Frieda FROMM-REICHMANN und Heinrich MENG. Das Frankfurter Psychoanalytische Institut fand gastliche Aufnahme in den Räumen des Instituts für Sozialforschung (IfS), das von Max HORKHEIMER geleitet wurde.<sup>12</sup> Beide Institute bewahrten ihre Unabhängigkeit. Fromm hielt Vorlesungen in Frankfurt und praktizierte gleichzeitig in Berlin als Therapeut. Über den Studienfreund Leo LOWENTHAL kam Fromm als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung auf Lebenszeit 1930 an das IfS. Dass der neu mit der Leitung des Instituts betraute Sozialphilosoph Max HORKHEIMER dieses große Interesse an der Psychoanalyse zeigte, hing mit seinem Problem zusammen, nicht frei vortragen zu können. HORKHEIMER begann deswegen eine Therapie bei LANDAUER.

Schon bei seiner Antrittsvorlesung 1929 hatte HORKHEIMER seinen interdisziplinären Ansatz (ROSEN 1995, S. 30), eine umfassende Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, vorgestellt. Zur Kooperation der Einzelwissenschaften gehörte nach den Erfahrungen der gescheiterten Revolution von 1918 unverzichtbar das psychologische Bindeglied zwischen ökonomischer Basis und ideellem Überbau. Erklärungsbedarf bestand darin, dass entsprechend des (mechanistischen) Revolutionsmechanik des Histomat 1918 die ‚objektive‘ Situation für einen revolutionären Umschwung gegeben war –, der dann seinen Ausdruck im (von Freicorps und dem M-SPD – Volksbeauftragten für Heer und Marine Gustav NOSKE am 5./6. Januar 1919 niedergeschlagenen) Spartakusaufstand in Berlin und in der Münchner Räterepublik seinen Ausdruck fand – subjektiv das ausgebeutete Proletariat und die Sozialdemokratie reaktionär und gegen die eigenen Klasseninteressen im EBERT-GROENER-Pakt seine unheilige Allianz mit dem Klassenfeind schloss. Fromms Sympathien waren deutlich auf der Seite der demo-

<sup>12</sup> Vgl. GUMNIOR, RINGGUTH <sup>2</sup>1976; ROSEN 1995, S. 30f., KNAPP 1992, S. 21; WIGGERSHAUS 1988, S. 61, 67-75; GMÜNDER 1985, S. 17f.; JAY 1981, S. 113f.

kratischen Sozialisten, was seine politische und emotionale Stellungnahme für Rosa LUXEMBURG<sup>13</sup> zeigt, wenn er auch nicht politisch direkt in die Ereignisse wie z. B. Herbert MARCUSE involviert war.

Diesen theoretischen Widerspruch zwischen objektiven und subjektiven Klasseninteresse aufzuklären tritt das neu gegründete Institut für Sozialforschung nun unter Max HORKHEIMER an. Noch hat die Revolution in Russland sich nicht stalinistisch ins terroristische Gegenteil verkehrt, TROTZKI und andere nichtparteidogmatisch und nichtbürokratisch denkende Kommunisten sind durchaus noch an marxistischer Forschung nach der Entdeckung der MARXschen Frühschriften interessiert. So ist das geistige Klima geschaffen, MARXschen Geschichts- und Gesellschafts-Humanismus und FREUDsche Theorie des Unbewussten zu einer „Kritischen Theorie der Gesellschaft“ zusammenzudenken. Fromm ist sogar der Auffassung, bei MARX und LUXEMBURG das Phänomen und den Begriff des Unbewussten und der Verdrängung<sup>14</sup> angedeutet zu finden. Für ihn eine Chance, humanistischen Marxismus und Psychoanalyse in der Analytischen Sozialpsychologie (1932a, GA I, S. 37-57) bzw. humanistische Psychoanalyse (1965c, GA V, S.

<sup>13</sup> Vgl. 1955a, GA IV, S. 168, 275; 1961a, GA V, S. 70f; 1991, NL 5, S. 96. Fromm sah deutlich, dass der bürokratische, zentralistische, parteielitäre Kommunismus sich nicht am Individuum orientierte und die Herrschaft *für* die Arbeiterklasse zu Herrschaft *über* die Arbeiter führen mußte. So mündet für Fromm der Sozialismus der Oktoberrevolution in einen totalitären Staats-Kapitalismus.

<sup>14</sup> Vgl. Fromms Auseinandersetzung mit MARX: 1961b, GA V, S. 335-393; 1962a, GA IX, S. 39-157; 1964d, GA V, S. 395-398; 1965c, GA V, S. 399-411; 1965d, GA V, S. 413-319; 1966i, GA IX, S. 13f.; 1968h, GA IX, S. 421-432; 1972b, GA VI, S. 293-299; Psychoanalytische Grundmuster im Marxismus sieht Fromm im Begriff der Verdrängung und im Begriff des Unbewussten vgl. 1965c, GA V, S. 409; 1961b, GA V, S. 353f. Fromm sah in Rosa LUXEMBURG, vor allem in ihren Briefen aus dem Gefängnis, die ihr Interesse an Blumen, Tieren belegen, ein Beispiel für einen biophilen, produktiven Charakter (vgl. 1973a, GA VII, S. 253).



399-411) zu verbinden, indem er die gesellschaftliche Beingtheit der Psychoanalyse herauskristallisiert (1935a, GA I, S. 115-138).

Unwiderruflich und entscheidend beeinflusst wird Fromm als einer der fruchtbarsten Köpfe des IfS von HORKHEIMER selbst, POLLOCK, GROSSMANN und LÖWENTHAL.<sup>15</sup> Fromm vermittelte der Kritischen Theorie wichtige theoretische und methodische Impulse. Seine humanistische (religiöse) Grunderfahrung reformulierte er nun in materialistischer Begrifflichkeit (1932a, GA I, S. 37ff.). Seine Analytische Sozialpsychologie versuchte, den Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Psyche zu erfassen. Die Annahme eines vermittelnden Zwischenglieds zwischen Ökonomie und psychischer Struktur fand ihren Ausdruck in der Form der „spezifischen libidinösen Strukturen“ (vgl. 1932a, GA I, S. 56), woraus später der „Gesellschafts-Charakter“ (vgl. 1976a, GA II, S. 364) wurde.

Die Produktion des Gesellschafts-Charakters wird mittels des „Transmissionsriemens“ der Familie, die in dieser Rolle als „Agentur der Gesellschaft“ wirkt, indem sie über verschiedene Erziehungsmethoden und -stile und den Charakter der Eltern (Vorbild, Modell) Sorge dafür trägt, das Kind in die gesellschaftlich gewünschte Form zu bringen. Gesellschaftliche Erfordernisse wandelt die Familie in persönliche Eigenschaften um (vgl. 1941a, GA I, S. 384f.). Ziel ist es, das kindliche Individuum dem herrschenden Gesellschafts-Charakter anzunähern. Der Gesellschafts-Charakter ist der „Kern der Charakterstruktur, der den meisten Menschen einer bestimmten Kultur gemeinsam ist“ (vgl. 1941a, GA I, S. 379f.). Der schon immer bezogene Mensch wird gewissermaßen zur Produktivkraft einer bestimmten, durch Produktionsverhältnisse und Produktionsmittel verdeutlichten Gesellschaftsstruktur. In diesem Sinne stellt der individuelle

<sup>15</sup> Vgl. JAY 1981, S. 113f; KNAPP 1982, S.21ff.; WIGGERSHAUS 1988, S. 67ff.

Charakter nur eine Variante des typischen Gesellschafts-Charakters dar. Dennoch ist er eine unverwechselbare Merkmalkombination, die die Einheit der Person, ihre „Identität“, ausmacht. Gesellschaftliche Filter wie Sprache, Logik und gesellschaftliche Tabus (1965d, GA V, S. 409) regeln das Bewusstwerden von bestimmten Ereignissen und Tatsachen. Unerwünschtes wird verdrängt.

Der Begriff der Autorität, die Folgebereitschaft der Individuen, wird als sadomasochistische Struktur in der Wirtschaft, im Gesellschaftssystem, im politischen Bewusstsein analysiert. Die erste psychoanalytische Feldforschung des IfS versuchte, durch assoziative, interpretative Verfahren die unbewussten Motive der Arbeiter und Angestellten am Vorabend des Dritten Reiches zu ermitteln.<sup>16</sup> Das autoritäre (Un-) Bewusstsein wurde als Kitt des Status Quo offenbar, die Diskrepanz zwischen objektiver Klassenlage und realem politischen Handeln konnte erklärt werden. Erstaunlich, dass diese Untersuchung erst 1980 publiziert werden konnte. Fromm charakterisiert den Sadismus folgendermaßen:

„Der Sadist hat den Wunsch, andere absolut zu beherrschen und ihnen weh zu tun. Daneben gibt es auch eine ‚wohlwollende‘ Variante von Sadismus, bei dem das Beherrschenwollen nicht die Funktion hat, den anderen zu verletzen, sondern den anderen als jenen sadistischen Besitz festzuhalten, dem der Sadist ‚hilft‘ und den er ‚fördert‘. Sadismus ist das Gegenteil von Liebe und Achtung. Er beraubt den anderen seiner Freiheit, aber auch umgekehrt gilt, dass der Sadist unfrei ist und unfähig, unabhängig zu sein. Der charakterologische Sadismus kann bewußt sein, im allgemeinen ist er aber unbewußt und wird als gerechtfertigte Rache, als Pflichterfüllung oder als nationalistischer oder revolutionärer Haß im Kampf für eine gerechte Sache rationalisiert. [...] Ohne es in Begriffen von Ursache und Wirkung auszudrücken, kann ich auch sagen, dass der sexuelle sadistische Wunsch und der charakterologische Sadismus zwei Aspekte des gleichen Systems sind“ (1990a, NL 3, S. 127f.).

<sup>16</sup> GMÜNDER 1985, S. 90f; FROMM 1980a, GA III, S 1-224.

„Für den echten Masochismus, also den Wunsch, völlig beherrscht zu werden und ‚Ton‘ in des Partners Hand zu sein, gilt das gleiche. [...] Nach den unbestreitbaren klinischen Befunden, die Freud und andere machten, zeigt der anale Charakter Züge von Geiz, übermäßiger Reinlichkeit, Ordnungsliebe, Pünktlichkeit und von Hartnäckigkeit. Ob man im Sinne der klassischen Deutung annimmt, dass diese Charakterzüge Sublimierungen analer Impulse bzw. Reaktionsbildungen gegen sie sind, oder ob man der von mir in Psychoanalyse und Ethik (E. Fromm, 1947a) formulierten Theorie folgt, dass sie Ausdruck einer negativen, selbstisolierenden, possessiven Bezogenheit auf Menschen und Dinge sind, bei der der anale Bereich einer der wichtigsten Symbole und Manifestationen für diese Orientierung ist, diese Frage hat hier erst sekundär Bedeutung. In jedem Fall zeigt der anale Charakter diese Eigentümlichkeiten [...]; vor allem aber ist der anale Charakter in seiner Fähigkeit zu lieben eingeschränkt“ (1990a, NL 3, S. 128f.).

Hierbei wird eine Unbezogenheit in der Interaktionsstruktur deutlich, die auf gegenseitige Instrumentalisierung hinausläuft.

„Das Objekt wird für den Sadisten zu einem Ding, von dem er in seiner narzisstischen Selbstverstrickung völlig getrennt bleibt. Die Beziehung ist in Wirklichkeit un-menschlich, wenn wir damit meinen, dass ein anderes lebendiges Wesen in ein Ding verwandelt wird“ (1990a, NL 3, S. 131).

„Es war ja gerade eine der fruchtbarsten Entdeckungen der Psychoanalyse, dass gezeigt werden konnte, wie der Kot in bewussten Gefühlen von Schmutz, in Geld und Besitz repräsentiert ist. Der anale Charakter fühlt sich von diesen Äquivalenten der Exkremete zutiefst angezogen, ja er lässt sich durch dieses Angezogensein definieren. Im einfachsten Fall liebt der anale Charakter Besitz, Geld, Eigentum und Schmutz. Er neigt tatsächlich dazu, besitzgierig und dreckig zu sein (wobei letzteres nicht unbedingt im physischen, sondern im psychologischen Sinn zu verstehen ist). [...] [Die] klassische Psychoanalyse [...] nimmt an, dass die anale Fixierung durch besondere Erfahrungen hinsichtlich der Funktion der Ausscheidung und der analen Zone während der Kindheit zustande kommt (vgl. S. Freud, 1908b). Ordentlichkeit, Sparsamkeit und Eigensinn werden als direkte Sublimierungen der analerotischen Wünsche angesehen. [...] Beim analen Charakter ist die ganze Bezogenheit zur Welt

determiniert durch die Erfahrung des Habens, genauer gesagt, des Habens von dem, was tot ist. In seiner milderen und sozusagen ‚gutartigen‘ Form wird der anale Charakter vom Besitz und dem Wunsch zu besitzen angezogen [...]“ (1990a, NL 3, S. 133-135).

Immanent ist das Verlangen nach absoluter, totalitärer Herrschaft über einen anderen zum Ding degradiertes Individuum. Aus der Studie zum sado-masochistischen Charakter, der in FREUDScher Tradition ein „analer“ Charakter ist und später der „autoritäre“ Charakter heißen wird, entwickelt Fromm eine Typologie von Charakter-Orientierungen, in der der Gedanke fruchtbar wird, dass der Gesellschafts-Charakter das vermittelnde Glied zwischen ökonomischer Basis und Ideen und Ideale darstellt.

Tabelle 1. Charakterorientierungen in der Sozialpsychologie Erich Fromms

Charakter-Orientierung	Assimilierungsprozess	Sozialisationsprozess
Nicht-produktive Orientierung	<ul style="list-style-type: none"> <li>- oral-rezeptiv (empfangen)</li> <li>- anal-hortend (aufbewahren)</li> <li>- ausbeuterisch ([aus, weg-]nehmen)</li> <li>- Marktorientierung (tauschen)</li> </ul> Nekrophil-destruktiv	masochistisch (Treue) autoritärer Charakter sadistisch (beherrschend) (Autorität) Konformismus (Indifferenz/Fairness) narzisstisch-indifferent
Produktive Orientierung	Schöpferische Arbeit, Kreativität	Vernunft, Liebe zum Leben (Biophilie), Solidarität

Die zusammenfassende *Tabelle 1* macht die beiden Ursprünge der frommschen Charakterlehre in Psychoanalyse und Historischem Materialismus deutlich. Assimilierungsprozesse weisen auf die sozioökonomische Basis hin. In den Sozialisationsprozessen werden die durch das Unbewusste wirkenden sozialen Kräfte deutlich.



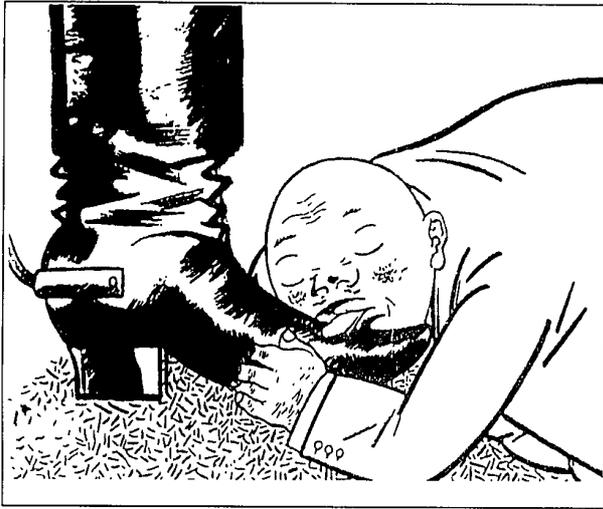


Abbildung 1 · George GROSZ

Neben Rezensionen in der Zeitschrift für Sozialforschung publizierte Fromm 1931 seine Auseinandersetzung mit REIKS Religionskritik, in „Die Entwicklung des Christudogma“ (1930a, GA VI, S. 11-68). 1932 trennte er sich von Frieda FROMM-REICHMANN, der er jedoch auch nach der Scheidung 1940 freundschaftlich verbunden blieb. In diese Zeit fällt auch die Tuberkulose-Erkrankung, die ihn zur Kur nach Davos zwang. Auf Vermittlung von Karen HORNEY wurde er Universitätslektor für Psychoanalyse in Chicago und emigrierte in die USA.

Kurz nachdem er 1933 zusammen mit Andries STERNHEIM zum Präsidenten der Genfer Internationalen Gesellschaft für Sozialforschung ernannt worden war, nahm Fromm die Arbeit am ebenfalls emigrierten IfS in New York wieder auf. Das Institut für Sozialforschung war 1933 von den Nazis wegen „staatsfeindlicher Tendenzen“ geschlossen worden. HORKHEIMER war es jedoch gelungen, die Bibliothek und das Stiftungsvermögen des Instituts zu retten. Das Institut wurde zuerst nach Genf, dann nach Paris und später nach

New York ausgelagert.<sup>17</sup> Gleichzeitig mit der Rückkehr an das Institut eröffnete Fromm in New York eine psychoanalytische Praxis. Dies erlaubte ihm, ökonomisch auf eigenen Füßen zu stehen und machte ihn auch relativ unabhängig von den finanziellen Zwängen des Instituts für Sozialforschung im Exil. Fromm reduzierte so durch eigene Kontakte und Arbeitsmöglichkeiten die Probleme des Exils. Für die anderen Mitglieder des Instituts waren die Probleme im US-Exil schwieriger zu bewältigen. Nur unter manifesten Konflikten vollzog sich ihre Integration. Doch schon in der Anfangsphase der Emigration des Institutes spielte Fromm eine wichtige Rolle, indem er mit GUMPERZ die Chancen in den USA sondierte und für HORKHEIMER wichtige Kontakte anbahnte. Als Gastprofessor an der Columbia Universität verband Fromm SULLIVANS Theorie der (positiven) zwischenmenschlichen Beziehung mit Gedanken von Karen HORNEY, Frieda Fromm-REICHMANN, Clara THOMPSON, Margret MEAD und Ruth BENEDICT. Er rückte mit seiner Bezogenheitstheorie von FREUDS Libidotheorie ab.

Fromms Auseinandersetzung mit FREUD verkennt nicht dessen ‚geschichtsträchtige Entdeckungen‘: (1) FREUD entdeckte, dass es mächtige irrationale Kräfte gibt, die den Menschen motivieren; (2) FREUD entdeckte die unbewusste Natur dieser Kräfte; (3) FREUD entdeckte ihre (unter bestimmten Umständen) krankmachende Funktion; (4) FREUD entdeckte den heilenden und befreienden Einfluss der Bewusstmachung des Unbewussten (vgl. 1990a, NL 3, S. 29f.).

„Die wichtigsten Vertreter dieser [„Revisionisten“] [in Amerika] sind Harry Stack Sullivan, Karen Horney und ich selbst. Natürlich gab es auch andere, [...] Gemeinsam ist ihnen [den sog. Neofreudianern] lediglich eine größere Betonung der kulturellen und gesellschaftlichen Fakten, als dies sonst bei den Freudianern üblich ist. Doch diese Betonung war gewiss nur eine Weiterentwicklung von Freuds eigener

<sup>17</sup> Vgl. JAY 1981, S. 48ff., WIGGERSHAUS 1988, S. 164ff.

gesellschaftlicher Orientierung, die den Menschen immer in seinem sozialen Kontext sah und die der Gesellschaft eine entscheidende Rolle beim Verdrängungsprozess zusprach. Sullivan ging es weniger um Sexualität und mehr um die Vermeidung von Angst und Unsicherheit. Horney betonte die Rolle der Angst, der Furcht und der unversöhnlichen Ich-Ideale. Außerdem schlug sie grundlegende Veränderungen in Bezug auf Freuds Psychologie der Frau vor. Ich selbst bekam immer mehr Zweifel an der Libidotheorie und entwickelte eine Theorie, in deren Mittelpunkt die Bedürfnisse stehen, die sich aus den Existenzbedingungen des Menschen ergeben. Ich betone die Rolle der Gesellschaft, und zwar nicht als ‚Kultur‘, sondern als eine bestimmte Gesellschaft, die entsprechend den Maximen ihrer Produktionsweise und ihrer wichtigsten Produktivkräfte strukturiert ist. Darüber hinaus betone ich die Bedeutung von Werten und ethischen Fragen für das Verstehen des Menschen“ (1990a, NL 3, S. 34f.).

Die Triebtheorie wird durch eine Beziehungstheorie und eine feministische Kritik ergänzt. Die Psychoanalyse wird „interpersonal“.

Als der einzige ihn theoretisch anregende Mitarbeiter genoss Fromm die Unterstützung HORKHEIMERS, der noch die „schopenhauerisch-buddhistisch inspirierte Modifikation Marxschen und Freudschen Denken“ (vgl. WIGGERSHAUS 1988, S.179, 300)<sup>18</sup> bevorzugte. Nicht zuletzt widersprach

<sup>18</sup> Aus einem Brief an HORKHEIMER [o. O., vermutlich Santa Fé] vom 18. VII. 1934 (im Fromm-Archiv Tübingen) [...] „Ich wollte Ihnen noch vor dem Tag, den ich in einem Indianerdorf zubrachte, erzählen: Das Dorf hat ca. 500 Einwohner, die in 2 Clans geteilt sind; Heiratsystem: Exogamie. Die Verwandtschaft wie Erbschaft geht nach der Mutter. Autorität hat der Mutterbruder. Wenn die Mutter vom Mann genug hat, setzt sie seine Sachen vor die Tür und er geht zu seinem Clan zurück. Die Einwohner leben von Ackerbau und Handwerk (Töpferei, Teppichweberei und Silberschmiedereien). Es gibt keinen Privatbereich an Grund und Boden. Dieser gehört dem ganzen Dorf, der Einzelne darf nur soviel Boden haben als er und seine Familie bearbeiten können. Ausbeutung fremder Arbeit, Lohnarbeit unbekannt. Kriminalität fast nicht existierend; Morde oder Eigentumsdelikte fast unbekannt. Die Kinder sehr brav.

HORKHEIMER ADORNOS Kritik an Fromm, obwohl ADORNOS Einfluss auf HORKHEIMER ab 1934 im Wachsen begriffen war. widersprach HORKHEIMER ADORNOS Kritik an Fromm, obwohl ADORNOS Einfluss auf HORKHEIMER ab 1934 im Wachsen begriffen war.

Im Exil in den USA begann für das Institut für Sozialforschung eine politisch, wirtschaftlich und wissenschaftlich schwierige Zeit, die sicher auch auf Grund der herausragenden Stellung HORKHEIMERS zu persönlichen Rivalitäten und Profilierungsversuchen der anderen Institutsangehörigen führte. Zweifellos hat jedoch auch die schwierige soziale und ökonomische Situation der Exilwissenschaftler dazu beigetragen. Obwohl HORKHEIMER und POLLOCK das Stiftungsvermögen des Instituts retten konnten, wurde die Fi-

---

Aber offenbar selten und nie schwer bestraft. Übrigens völlige Gleichberechtigung des unehelichen Kindes. Ein Kind wird also solches geliebt und begrüßt, ganz unabhängig vom sozialen Status. Religiös eine merkwürdige Mischung: offiziell katholisch, kleine Kirche, wo ein paarmal im Jahr ein Priester hinkommt. Darunter aber die alte heidnische Religion, die praktiziert wird. Eine der wichtigsten Äußerungen dieser Religion sind die Tänze, von denen ich einen, den Corn Dance (Bitte um Regen) sah. Eigenartig bei diesem Tanz [...] ziemlich ununterbrochen wiederholt wird wie auch bei dem ganzen Verhalten der Indianer: sehr gemessene, fast starre Haltung. Kein Zeigen von Gefühlen. [...] Das ganze Verhalten erinnert unmittelbar an ostasiatische Ideale der Selbstbeherrschung. Im übrigen sind die Indianer freundlich, würdig und wie mir gute Kenner die mit ihnen leben versichern, in \* gerade fähig, sich zu freuen und bar jener Gier, die der Kleinbauer in entsprechender ökonomischer Lage hat. Durch die allmählich eindringende amerikanische Zivilisation wird diese Welt nun natürlich auch zerstört. Erstaunlich nur, dass es nicht rascher geht. ... [Ich] hoffe so, noch etwas zu lernen.“ An diesem Brief wird sein ‚kulturanthropologisches‘ und ‚matriachalisches Interesse‘ deutlich (vgl. 1933a; 1934a, GA I, S. 78-109; 1970f, GA I, S. 111f.; 1994). Die Ergebnisse seines Nachdenkens in Davos, wo er sich aufgrund seiner TBC aufhielt, zeigt relevante Ergebnisse. Sein Interesse für ‚Indianer‘ sollte sich in seiner Mexiko-Feldstudie mit MACCOBY wiederbeleben.





nanzierungsdecke für den wissenschaftlichen Betrieb trotz gastfreundschaftlicher Unterstützung durch den Präsidenten der Columbia Universität, BUTLER, knapp. Das Trauma jüdisch-intellektueller Existenz blieb bestehen, denn die Aufnahme des Instituts in den USA wurde durchaus auch von einem gewissen Misstrauen begleitet. Politisch hielten sich die tragenden Instituts-Angehörigen auf HORKHEIMERS Wunsch sehr bedeckt. Immerhin verstanden sich die Mitglieder des IfS als Sozialisten und wenn auch die UDSSR mit den USA alliiert waren, bestand doch ein massives konservatives, bis reaktionäres Misstrauen gegenüber dem „Kommunismus“, was ja kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges seinen Ausbruch in der MCCARTHY-Hatz fand.

Da Fromm eine eigene therapeutische Praxis eröffnet hatte, verschaffte ihm dies eine relative wirtschaftliche Unabhängigkeit, diese setzte er ein, um die Newarker Untersuchung über den Einfluss der Arbeitslosigkeit auf die Autoritätsstruktur in der Familie zu ermöglichen. Er verfasste diese Studie zusammen mit Paul LAZARSELD und Anna HARTOCH und bestritt die Kosten aus eigenen Einkünften (vgl. WIGGERSHAUS 1988, S. 188f.).

Doch sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass das Exil auch „Heimatlosigkeit“ implizierte und Fromm quasi dazu zwang, ein Kosmopolit zu sein und aus der Not eine Tugend zu machen (vgl. JOHACH 2000, S. 71ff.). Die positive Auswirkung besteht sicher darin, dass es ihm so gelang, seinen „jüdischen“ Humanismus zu „globalisieren“, zu generalisieren.

Trotz dieser empirischen Feldstudie, die er im Zusammenhang mit dem IfS unternahm, verschob sich langsam der Schwerpunkt der Arbeit des Instituts. Waren die 1936 veröffentlichten, von HORKHEIMER, Fromm und MARCUSE verantworteten Studien über Autorität und Familie (dieselben u. a., 2. Aufl., Lüneburg 1987 [zuerst Paris 1936]) noch ganz deutlich einem interdisziplinären Ansatz verpflichtet,

so gewann in den folgenden Jahren unter dem Einfluss ADORNOS die Rephilosophierung der Kritischen Gesellschaftstheorie an Boden. HORKHEIMERS Dialektik-Projekt, aus dem später die „Dialektik der Aufklärung“ (HORKHEIMER/ADORNO 1973) resultieren sollte, wurde zum Ziel und Zentrum des Instituts.

1937/38 wurde die Situation des Instituts durch finanzielle Schwierigkeiten, Anpassungszwänge und eine gewisse angstbetonte Orientierungslosigkeit HORKHEIMERS brisant. NEUMANN, MARCUSE, KIRCHHEIMER, GURLAND, LÖWENTHAL und POLLOCK suchten Stellen im Staatsdienst, um das Budget zu entlasten. BENJAMIN, GUMPERZ, NEUMANN und Fromm wurde von POLLOCK mitgeteilt, dass ab 1. Oktober 1939 kein Gehalt mehr bezahlt werden könne. Die Institutsleitung war der Ansicht, dass die Anbindung der Mitarbeiter an das Institut stark genug sei, um diese Belastung zu bestehen, und wollte finanziell unbesorgt das Dialektik-Projekt von HORKHEIMER und ADORNO angehen. Dass diese Taktik bei Fromm nicht so verfiel, wie dies bei POLLOCK, MARCUSE und LÖWENTHAL der Fall war, mag folgende Gründe haben:

Schon seit einiger Zeit hatte sich Fromm in (neo-psychoanalytischen Kreisen bewegt, was ihn intellektuell und sozial stärker in die USA integrierte. Seine durch die Bezogenheits- und Mutterrechtstheorie begründete Re-Vision der Psychoanalyse und der Libidotheorie wurde nun von HORKHEIMER und MARCUSE, von ADORNO schon vorher, als Common-sense-Psychologie, „Verflachung“ und „Harmonisierung“ abgelehnt (vgl. GORLICH 1980, S. 119ff.). Hinzu kam, dass sich Fromm mehrfach brüskiert fühlte: durch die Form der Zahlungseinstellung des Instituts und durch die Nicht-Publikation der Arbeiter- und Angestelltenuntersuchung. Außerdem verweigerten ihm HORKHEIMER und POLLOCK die finanzielle Unterstützung, als Fromm versuchte,



seine Mutter nach der Reichspogromnacht 1938 aus Deutschland herauszubekommen (FUNK 1999, S. 48,<sup>19</sup> JOHACH 2000, S. 71). Er hielt sich damals auf der Schatzalp in Davos auf, um den zweiten Ausbruch seiner Tuberkulose auszukurieren. In dieser Lage war er auf die soziale und ökonomische Hilfe des Instituts angewiesen. HORKHEIMER lehnte die Stellung einer Kautio telegraphisch mit dem Hinweis ab, dass die Situation aller Institutsangehörigen ähnlich sei. HORKHEIMERS eigene Situation war jedoch im Gegensatz zu dem Telegramm vom 14. Dezember 1938 keineswegs vergleichbar, denn seine eigenen Eltern waren, relativ gut versorgt, in der Schweiz in Sicherheit.

Der tiefere Grund von Fromms Ausscheiden aus dem Institut 1939 dürfte aber wohl die persönliche und intellektuelle Animosität zwischen Fromm und ADORNO gewesen sein. Zu unvermittelt standen hier Optimismus, psychoanalytische Praxis und die Betonung von Spontaneität und Positivität gegen radikalen Geschichtspessimismus, ästhetische Interessen, Ironie, Negative Dialektik und Kritik.

1939 wurde Fromm von seinem lebenslangen Vertrag durch eine Entschädigung entbunden. Die Kontakte zum Institut für Sozialforschung lösten sich weitgehend. Dennoch förderte sein Ausscheiden die Entwicklung Fromms, der mit

---

<sup>19</sup> Fromms Mutter blieb in der Zeit in Frankfurt in der Körnerwiese 5. Fromm löste sein Konto auf und überwies das Geld seiner Mutter, die nach einem Besuch bei ihm in New York zurück nach Frankfurt gereist war. Fromm war nach dem Einmarsch der Nazis in Österreich und der Tschechoslowakei von einem Kriegsausbruch überzeugt und versuchte, seine Mutter zum Verlassen Deutschlands zu bewegen, was erst nach der Reichspogromnacht 9.11.1938 gelang. Da Fromm für seine Mutter hätte aufkommen müssen, benötigte er für die Erlaubnis zur Einreise in die USA eine Kautio, die er mit 1000 \$ veranschlagte. 500 \$ lieh er sich von Karen HORNEY und den „anderen“ (Neo-Analytikern?), 500 \$ versuchte er sich von HORKHEIMER (mit Zinsen) zu leihen. HORKHEIMER lehnte mit dem Hinweis auf die schwierige finanzielle Situation des Instituts ab (vgl. WEHR 1990, S. 20; FUNK 1999, S. 48).

„Die Furcht vor der Freiheit“<sup>20</sup> (1941a, GA I, S. 215-392) in den USA Anerkennung fand.

Ähnlich verliefen die Karrieren von LOWENTHAL, MARCUSE und NEUMANN, die jedoch der Frankfurter Schule näher verbunden blieben. Durch Fromms Trennung veränderten sich die Arbeitsschwerpunkte der Frankfurter Schule, wenn auch die späteren Kontroversen um die Kulturismuskussion (ADORNO, MARCUSE) mehr Gemeinsames zutage förderten, als es den Kontrahenten bewusst war, weil Differenzen höher bewertet wurden als die großen Gemeinsamkeiten. Dass man den Konflikt personalisierte, anstatt ihn wissenschaftlich auszutragen, führte zum inneren und äußeren Wandel.<sup>21</sup> Das Rest-Institut zog an die Westküste und bewältigte verschiedene Projekte bezüglich des Nationalsozialismus, des Antisemitismus und der „Dialektik der Aufklärung“. Die „Studien zum autoritären Charakter“ (ADORNO 1973) wurden nun mit orthodox-freudianischen Mitarbeitern (SANFORD, FRENKEL-BRUNSWIK, LEVINSON) durchgeführt.

HORKHEIMER, ADORNO und POLLOCK kehrten nach dem Zweiten Weltkrieg (1949) nach Deutschland zurück und erneuerten das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main.

Fromm hingegen nahm 1940 die amerikanische Staatsbürgerschaft an. Verschiedene Hochschullehrtätigkeiten an

---

<sup>20</sup> FRITZSCHE/KNEPPER 1993; S. 13-24; FRITZSCHE 1998, S. 127ff. haben den Frommschen Ansatz der „Furcht und Flucht vor der Freiheit“ insofern weiterentwickelt, als sie die charakterologischen Elemente ergänzt haben zu einem „Ursachentrias von: politisch-ökonomischer Situation, antidemokratischer Tradition“ und desorientierender, ich-schwächender Sozialisation. In der „Stressgesellschaft“ werden die Fluchtwege der „Sorgenkinder der Freiheit“ aufgezeigt.

<sup>21</sup> Vgl. GA I, S. XXI, 1955b, 1956b, GA VIII, S. 113ff.; 1990a, NL 3, S. 149ff.; GENTE 1970/1972; GORLICH 1980; JACOBY 1980; BIERHOFF 1992; JAY 1981; WIGGERSHAUS 1988; van REIJEN, SCHMID-NOERR 1988; vgl. auch FRÖHLICH 1992.



der Columbia University, in Vermont (1941-50) und an der Yale University (1948/49) hielten ihn in den USA. Zum ersten Höhepunkt wurde „Die Furcht vor der Freiheit“ (1941a, GA I), das Buch, das er noch im Diskussionszusammenhang mit dem Institut für Sozialforschung 1936-1940 erarbeitet hatte. Hier bezog Fromm deutlich Position gegen den Nationalsozialismus. Der autoritäre Gesellschafts-Charakter zeigte für ihn als Folge des ungelebten Lebens verschiedene kennzeichnende Fluchttendenzen: Sadismus, Masochismus, Konformismus und Destruktivität. Die Kritik an gesellschaftlichen Missständen führte Fromm zur Bedingungsanalyse von spontan-tätiger Freiheit. Er wurde in den USA bekannt und bestätigte damit seine psychoanalytische Revision.

Im Vergleich zu den anderen „Neo-Freudianern“ wie Karen HORNEY, Harry STACK SULLIVAN und Clara THOMPSON war Fromms Position jedoch bedeutend gesellschaftskritischer, was seine Kritiker häufig übersahen.

Nach Streitigkeiten innerhalb der psychoanalytischen Gesellschaften in den USA um libidotheoretische Fragen und Probleme der „Laienanalyse“, womit alle Nichtmediziner, aber auch Fromm gemeint waren (Fromm hatte Soziologie, Jura und Psychoanalyse studiert) gründeten Harry Stack SULLIVAN, Erich Fromm, Frieda FROMM-REICHMANN, Clara THOMPSON sowie David und Janet RIOCH 1946 in New York das William Alanson White Institut.

1946 bis 1950 führte Fromm den Vorsitz dieses Instituts, das es sich zur Aufgabe gemacht hatte, psychoanalytische Kenntnisse und Kompetenzen an Angehörige sozialer Berufe zu vermitteln. Fromm ließ den Kontakt nie abbrechen, auch als er später nach Mexiko umsiedelte (vgl. FUNK 1990, S. 105f.).

Neben seiner psychoanalytischen theoretischen und praktischen Arbeit, widmete sich Fromm 1947 bis 1950 verstärkt ethischen und religiösen Themen unter humanistischen As-

pekten. So erschienen 1947 Psychoanalyse und Ethik (1947a, GA II, S. 1-157) und 1950, als Resultat seiner Vorlesungen an der Yale Universität, wo er 1948/49 Terry Lecturer war, das Buch Psychoanalyse und Religion (1950a, GA VI, S. 227-292). Fortgeführt wurden diese Gedanken unter dem Eindruck von Daisetz Teitaro SUZUKI 1960 mit „Zen-Buddhismus und Psychoanalyse“ (1960a, GA VI, S. 301-356) und 1966 „Ihr werdet sein wie Gott“ (1966a, GA VI, S. 83-226).

Die Hinwendung zur Religiosität mag mit seiner religiösen Sozialisation und dem Erschrecken über den bloßen Sieg der Waffen, nicht dem der erhofften Moral 1945 zu tun haben. Fromm versuchte, angesichts des Antikommunismus in den USA und der faktischen Rehabilitierung der ehemaligen Nazis in Deutschland, Zen mit Talmud und christlicher Mystik: Meister ECKARDT (HARDECK 1992, S. 153f.; FREDERKING 1994, S. 225f., 315f.) zu versöhnen, doch ging es ihm nicht um einen irrationalen Rückzug aufs Mythisch-Religiöse. Vielmehr ging es ihm in seiner radikalen Analyse darum, Unbewusstes mit Gesellschaftspolischem in eine Synthese zu bringen (vgl. KNAPP 1982, S. 42).

Um die Spätfolgen der Flucht Henny GURLANDS vor den Nazis, eine starke rheumatische Arthrose, zu lindern, zogen die Fromms 1949 nach Mexiko. Dort wurde Fromm 1951 an der Staatsuniversität außerplanmäßiger Professor für Psychoanalyse. Die Distanz der Mexikaner zum *American way of life*, dessen Negativfolgen für die Dritte Welt, die Brückenstellung Mexikos zu Südamerika, verbunden mit der Möglichkeit, Neuland unter den Pflug zu nehmen, beeindruckten Fromm derart, dass er begann, die Psychoanalytikerausbildung in Mexiko aufzubauen. Er wirkte als Lehranalytiker, Seminarleiter und Kontrollanalytiker. Gleichzeitig verbrachte er mehrere Monate im Jahr in den USA, um seine dortigen Verpflichtungen wahrzunehmen. Als Henny GURLAND 1952 starb, war Fromms Erschütterung so groß, dass er über sie, wie später über seine Mutter,

die 1959 in New York starb, kaum sprach. Es scheint fast, als hätte die tiefe Betroffenheit über den Verlust der beiden nahestehenden Menschen eine Art Amnesie zur Folge gehabt (vgl. FUNK 1990, S. 110).

Die Distanz zu den USA war für Fromm wichtig, um „Wege aus der kranken Gesellschaft“ (1955a, GA IV, S. 1-254) zu erarbeiten. Sein intensives gesellschaftspolitisches Engagement gründete in der Überzeugung, dass der Kapitalismus ein krankmachendes System sei, dessen Überwindung ein aufgeklärter Humanismus leisten könne. Humanistische Werte konnten seiner Meinung nach einer gesellschaftlichen Fundamentaldemokratisierung die Grundlage bieten. Ebenfalls 1955 wurde Fromm Mitglied der American Socialist Party, deren Programm er mitentwarf (1960b, GA V, S. 19-41); auch engagierte er sich in der amerikanischen Friedensbewegung SANE. Stellungnahmen gegen den Vietnamkrieg und für eine einseitige Abrüstung zum Abbau des Kalten Krieges untermauerten seinen politischen Anspruch (1990b, NL 4).

Die 1956 erschienene „Kunst des Liebens“ (1956a, GA IX, S. 437-518) kann ohne diese gesellschaftspolitischen Aspekte nicht angemessen verstanden werden, obwohl Fromm hier sicher auch eigene Erfahrungen reflektierte (FUNK 1999, S. 139): 1953 heiratete er Annis FREEMAN (geb. GROVER) und zog mit ihr 1956 nach Cuernavaca in die Nähe von Mexico City.

„Lieben“ (vgl. 1956a, GA IX, S. 439-544; 1976a, GA II, S. 304f.) „Auch Lieben hat, je nachdem, ob davon in der Weise des Habens oder der des Seins die Rede ist, zwei Bedeutungen. Kann man Liebe *haben*? Wenn man das könnte, wäre Liebe ein Ding, eine Substanz, mithin etwas, das man haben und besitzen kann. Die Wahrheit ist, dass es kein solches Ding wie ‚Liebe‘ gibt. [...] In Wirklichkeit gibt es nur den *Akt des Liebens*. Lieben ist ein produktives Tätigsein, es impliziert, für jemanden (oder etwas) zu sorgen, ihn zu kennen, auf ihn einzugehen, ihn zu bestätigen, sich an ihm zu erfreuen – sei es ein Mensch ein Baum, ein Bild, eine Idee.

Es bedeutet, ihn (sie, es) zum Leben zu erwecken, seine (ihre) Lebendigkeit zu steigern. Es ist ein Prozeß, der einen erneuert und wachsen läßt [...] Wird Liebe aber in der Weise des Habens erlebt, so bedeutet dies, das Objekt, das man ‚liebt‘, einzuschränken, gefangenzunehmen oder zu kontrollieren. Eine solche Liebe ist erwürgend, lähmend, erstickend, tötend statt belebend. Was als Liebe *bezeichnet* wird, ist meist ein Missbrauch des Wortes, um zu verschleiern, dass in Wirklichkeit nicht geliebt wird. Es ist eine immer noch offene Frage, wie viele Eltern ihre Kinder lieben (1976a, GA II, S. 304).

Erinnert sei an Kindesmisshandlung und sexuellen Missbrauch in der Familie. Fromm kritisiert hier das Leben in gesellschaftlichen Konventionen und Sitte Paare, die einander wirklich lieben, scheinen die Ausnahme zu sein. Gesellschaftliche Zweckdienlichkeit, Tradition, beiderseitiges ökonomisches Interesse, gemeinsame Fürsorge für Kinder, gegenseitige Abhängigkeit oder Furcht, gegenseitiger Hass werden bewusst als ‚Liebe‘ erlebt. Fromm sieht andererseits eine Tendenz zu mehr Ehrlichkeit in Beziehungen, die allerdings mit einer höheren Trennungsrate verknüpft zu sein scheint. Fromm kritisiert massiv eine ‚Werbungsverhalten‘, in dem noch Lebendigkeit, Interesse und Bezogenheit dominiert. Beginnt einer/eine, den anderen zu *haben*, beginnt ein Prozess des ‚exklusive Besitzrechts‘ auf den Körper, die Gefühle, die Zuwendung des anderen. Die ‚Liebe‘ wird zu etwas, das man hat, zu einem Besitz. Die Beziehung wird langweilig, die Individuen sind enttäuscht, ratlos und fühlen sich betrogen. Die Schuld wird beim anderen gesehen, vergessen wird, dass die eigene Lebendigkeit, Liebesfähigkeit reduziert wurde, ‚dass der Irrtum, man könne Liebe *haben*, sie dazu verleitete, aufzuhören zu lieben‘. Nun beginnt das Arrangement unbefriedigenden Habens von Geld, gesellschaftliche Stellung, ein Zuhause, Kinder. Die Beziehung wird zur ‚freundschaftlichen Eigentümergemeinschaft‘, eine Körperschaft, in der zwei Egoismen sich vereinen: die ‚Familie‘. In anderen Fällen sehnen sich die Beteiligten weiterhin nach dem Wiedererwachen ihrer früheren Gefühle und



der eine oder andere gibt sich der Illusion hin, dass ein neuer Partner die Sehnsucht nach eigener Liebesfähigkeit und Lebendigkeit erfüllen werde. Aber Liebe ist ohne Erkenntnis der eigenen charakterologischen Veränderungen im Selbst zu einem Idol verkommen, zu einer ‚Göttin‘, der man(n) sich unterwirft, aber nicht zum Ausdruck eigenen Seins.

Das Scheitern ist vorprogrammiert, denn ‚Liebe ist ein Kind der Freiheit‘ [...], und die Anbeter der Göttin Liebe versinken schließlich in solche Passivität, dass sie langweilig werden [...] Die Problematik liegt nicht in der Ehe oder der Beziehung als solcher, sondern in der besitzorientierten Charakterstruktur beider Partner und, letzten Endes, der Gesellschaft, in der sie leben“ (1976a, GA II, S. 305f.).

Hier in Cuernavaca setzte sich Fromm in der Folge der Freundschaft mit Ivan ILLICH und Paulo FREIRE auch mit pädagogischen Problemen auseinander.<sup>22</sup> Hier fand auch das Symposium zum Zen-Buddhismus mit Daisetz T. SUZUKI (1957) statt, von dem Fromm sich zeitlebens beeindruckt zeigte (1960a, GA VI, S. 301-356). Die „X-Erfahrung“ verband für ihn die humanistischen Religionen, wobei die nicht-theistische Mystik (des Buddhismus) für ihn nun alle Vorzüge des Judentums und des Christentums vereinigte. Fromm stellt große Gemeinsamkeiten zwischen Psychoanalyse und Zen fest.

„Zen ist die Kunst, in die Natur seines Seins zu blicken, es ist ein Weg von der Knechtschaft zur Freiheit, es setzt unsere natürlichen Energien frei, es bewahrt uns davor, geisteskrank oder verkrüppelt zu werden, und es zwingt uns, unsere Fähigkeit zum Glücklichein und zur Liebe Ausdruck zu verleihen“ (1960a, GA VI, S. 335).

<sup>22</sup> Vgl. FROMM, MACCOBY 1970b, GA III, S. 458ff.; vgl. auch BIERHOFF 1985; CLASSEN 1987, 1991; von HENTIG 1976; HERNANDEZ 1977; ILLICH 1972, 1980; JÄGER 1998; SINGER 1981.

Man kann hier bereits Parallelen zum Ziel der Psychoanalyse sehen. Der Patient, der zur Psychoanalyse kommt sucht das Wohl-Sein und *Satori*, die Erleuchtung im Zen-Buddhismus, ist die wahre Erfüllung des Zustandes des Wohl-Seins. Es ist dies der Zustand, in dem der Mensch mit der Wirklichkeit in sich und außerhalb von sich vollkommen übereinstimmt. Das Gefühl der inneren Freiheit, das Gefühl, das man bewusst durch eine Übung im ursprünglichen Sinne erreichen kann. In diesem Zustand ist der Mensch sich der Wirklichkeit absolut bewusst, nicht als ein Teil des Menschen, sondern eben als der *ganze* Mensch (1960a, GA VI, S. 312f.), der wach und ganz geboren ist.. Produktive Tätigkeit ist kennzeichnend für Wohlsein, denn im Zustand der Produktivität wird das Ich nicht vom Nicht-Ich getrennt. Das Objekt meiner Tätigkeit ist mir nicht mehr gegenüber, sondern vielmehr bei mir oder in mir drin. HERRIGEL hat das an seinem Beispiel vom Bogenschießen anschaulich erklärt. Ein weiteres Ziel des Zen ist die Kenntnis des eigenen Wesens. Es strebt nach dem „Erkenne dich selbst“ (1960a, GA VI, S. 337). Doch dieses Wissen ist nicht intellektuell, sondern eine erlebte und sozusagen innere Einsicht. Das Wissen und das Gewusste werden eins. Es ist wichtig, zwischen intellektuellem und erlebtem Wissen zu unterscheiden. Im Zen jedoch wird vorausgesetzt, dass sich die letzte Antwort auf das Leben nicht durch Denken geben lässt. Dies zu düpiieren, werden paradoxe Koans als Aufgabe gegeben: Zunächst gilt es festzuhalten, dass Fromm, wenn er von Psychoanalyse spricht, immer die humanistische Psychoanalyse meint. Zunächst ist ja schon auffallend gewesen, dass Ziele des Zen, wie sie SUZUKI formulierte, ohne Änderung auch als Ziele der Psychoanalyse verwendet werden können: so sind da genannt: Einsicht in die eigene Natur, Verwirklichung von Freiheit, Glück und Liebe, Erkenntnis, dass wir die Fähigkeiten haben, die uns glücklich und liebenswert machen. Gemeinsam ist auch die ethische Orientierung. Ein Ziel des Zen und auch der Psychoanalyse ist die Überwindung der Gier, denn die tritt auf,





wenn ein Mensch seine aktiven und produktiven Fähigkeiten nicht entwickelt. Hierzu gehört auch die Kompetenz Liebe und Empathie zu empfinden. Beiden Systemen ist weiterhin gemeinsam, dass sie unabhängig von jeglicher Autorität sind. Sie benötigen zwar beide einen „Meister“, der bereits einen Erfahrungsvorsprung hat, doch den „Weg“ muss der Patient/Schüler selber gehen. Das Ziel in der Psychoanalyse ist es, dass der Patient vom Analytiker vollkommen frei und autonom wird und das Unbewusste in sich selbst erkennen kann. Der Patient/Schüler muss erkennen, dass er für sich Verantwortung übernehmen muss. Der Meister darf und kann ihm nicht helfen. Der Schüler ist von sich aus gekommen und kann auch wieder gehen, will er vom Meister auf den „steilen Pfad“ der Selbsterkenntnis/Erleuchtung geführt werden. Das Prinzip des Selbstseins, der Selbsterfahrung ist radikal ausgeprägt. Übereinstimmungen finden sich auch in der Methodik der Selbsterkenntnis. Im Zen wird der Schüler sozusagen in die Ecke gedrängt. Er hat keine Möglichkeit im intellektuellen Denken Zuflucht zu finden. Er muss sozusagen zwangsweise den Sprung vom Denken zum Empfinden machen. „[...] bis er Wirklichkeit erlebt.“ Hier kann der Meister/Therapeut nur „da sein“, verstehen, „lieben“, aber ohne Forderung und stellvertretendes Tun, die Verantwortung liegt ganz beim Patienten/Schüler (1960a, GA VI, S. 344). Das Ziel der Psychoanalyse ist, das Unbewusste bewusst werden zu lassen, d. h. nicht zu *haben*, sondern zu *sein* (1960a, GA VI, S. 352). Im Zen heißt das, das Unbewusste zu trainieren (ebd. S. 348f.). Das Bewusste ist, wie Fromm oft betont, durch Verdrängungen, Intellektualisierung, soziale Filter, gesellschaftliche Manipulationsprozesse und eigene Illusionen, Rationalisierungen und Idolatrien verfälscht. Wenn man sich von diesen Faktoren befreit, die Verdrängung aufhebt, gibt es kein Unbewusstes im Gegensatz zum Bewussten mehr, sondern ein „direktes, unmittelbares Erleben“ (1960a, GA VI, S. 345f.). Hier verweist Fromm auf die kindlich-spontane Erfahrungswelt, die er als das Gegenteil der ent-

fremdeten, entstellten, falschen und rein denkerischen Empfindung Erwachsener ansieht. Hier kann „Erziehung“ die Form des Empfindens verbiegen. Es kommt zur Herausbildung unproduktiver Gesellschafts-Charaktere. Die Trennung zwischen Ich und Nicht-Ich, die beim Neugeborenen noch nicht existiert, vollzieht sich allmählich, und findet ihren Höhepunkt, wenn das Kind „Ich“ sagen kann. Das Kind erkennt die Welt als etwas gegensätzliches. Wenn nun ein Erwachsener es schafft, die Verdrängungen zu überwinden, dann lernt er wieder, die Welt direkt und unmittelbar zu erfassen. Doch man kann nicht zurückkehren zu der vorherigen Stufe, sondern muss weitergehen und auf eine höhere Stufe transzendieren, die uns ermöglicht zu einer neuen Form der Harmonie mit uns, unserer (sozialen) Umwelt zurück zu gelangen.

„Die Rückkehr zur Unschuld ist nur möglich, wenn man seine Unschuld verliert“ (1960a, GA VI, S. 346f.). Die frühkindliche Phantasie ist mit der paradiesischen Utopie des Landes in dem Milch und Honig fließt, in dem Löwe neben Lamm liegt und Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet werden verknüpft. Die messianische Hoffnung schwingt hier mit. Doch erkennt Fromm trotz seines großen und intensiven Interesses für den Zen auch gravierende Differenzen: Die radikale Methode des Zazen ist unablösbar mit der Kultur des Buddhismus verwoben und keine Angelegenheit, die in kürzester Zeit zum Ziel führt. Irritierend ist das Meister-Schüler-Verhältnis. Bei der Psychoanalyse steht die Analyse des Unbewussten im Zentrum. Es kommt zur gemeinsamen biographischen Reflexion und Nacherleben der psychischen Entwicklung des Menschen von der Kindheit an um Verdrängungen aufzudecken. Begriffe wie Wohlsein, produktiver (Gesellschafts)-Charakter, Biophilie und messianische Utopie fanden eine religiöse Legitimation, die jedoch nicht unpolitisch-fundamentalistisch *eineindeutig* gedacht wurde. Messianische Utopie, philosophische Anth-

ropologie und nicht-theistische Religiosität bzw. Mystik verbinden sich auf kreative Weise.

Mit der Gründung der psychoanalytischen Gesellschaft in Mexiko (1956) und der Kooperation mit der Medizinischen Fakultät (1960), in der die Studienordnung im Sinne der humanistischen Psychoanalyse festgeschrieben werden konnte, sowie der Eröffnung des Mexikanischen Psychoanalytischen Institutes (1963) war es Fromm gelungen, seine humanistische Revision der Psychoanalyse zu institutionalisieren. Die Feldstudie „Über den Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes“ (1970b, GA III, S. 231-540), die er mit Michael MACCOBY durchführte, bewies die empirische und gesellschaftliche Bedeutung der Analytischen Sozialpsychologie. Damit fand seine therapeutische und wissenschaftlich-theoretische Arbeit eine empirische Ergänzung.

Zu diesem Zeitpunkt war seine theoretische Auseinandersetzung mit FREUD (Fromm 1959a; 1979a, GA III, S. 153-221; 259-362) größtenteils zu einem gewissen Abschluss gekommen. Seine Revision der Psychoanalyse beinhaltete: Kritik des Ödipuskomplexes, der patriarchalistische Triebtheorie, des mechanistischen Aggressionstriebkonzeptes, wobei Fromm den Begriff des Unbewussten und die Bedeutung des frühkindlichen Sozialisation beibehielt.

Er rekurrierte auf die „existentielle Situation“ einer vorpatriarchalen psychohistorischen Situation, die den Paradies-Mythos mit der messianischen Hoffnung verband. Drei prinzipiellen Gedanken sind hier eingearbeitet (FUNK 1999, S. 95). Unterscheidung von naturalen, physischen Trieben und historisch-gesellschaftliche psychische Impulse, der Lebensprozess bildet die materielle Grundlage des Psychischen, verschiedene Produktions- und Lebensweisen der Gesellschaft formen den jeweils typischen Gesellschaftscharakter.

Insofern der Mensch ebenfalls ein Tier ist, sind bei ihm diese Bedürfnisse ebenfalls gebieterisch und müssen befriedigt

werden. Aber insofern der Mensch ein menschliches Wesen ist, reicht die Befriedigung dieser instinkthaften Bedürfnisse nicht aus, ihn glücklich zu machen. Sie reichen nicht einmal aus, ihn gesund zu machen. Der archimedische Punkt der spezifisch menschlichen Dynamik liegt in dieser Einzigartigkeit der menschlichen Situation. Das Verständnis der menschlichen Psyche muss sich auf die Analyse jener Bedürfnisse des Menschen gründen, die aus den Bedingungen seiner Existenz stammen (vgl. 1955a, GA IV, S. 22).

Tabelle 2: Fromms Modell der menschlichen Natur

Biologische „Schwache“ des Menschen: <i>Widerspruch/Dichotomie</i> zwischen Welt-Immanenz und -Transzendenz, da als Laune der Natur in die Welt geworfen; Gehirnwachstum und Instinktarmut Selbst-Bewusstsein		
Angeborenes Streben nach Wachstum = Selbstverwirklichungsstreben		
<i>Psychologische Antriebe</i> Hunger Durst Schlaf Sexualität	<i>Existentielle Bedürfnisse</i> Bezogenheit Transzendenz Identitätserleben Orientierung	<i>Existentiell bedingte Alternativen</i> Vernunft oder Irrationalität Liebe oder Narzissmus Kreativität oder Destruktivität Individualität oder Konformität
Aggression Flucht- biologisch angepasste Selbstverteidigung	Hingabe-Objekt Wirkmächtigkeit	Solidarität oder inzestuöse Symbiose
Charakter-Orientierungen produktiv oder nichtproduktiv		

Da der Mensch „in die Welt geworfen ist“ und in ihr heimatlos ist, braucht er, um Identität auszubilden, einen Orientierungsrahmen, der Handeln im Hinblick aufs Zubereiten der Welt als Heimat (Verwurzelung) ermöglicht. Der Orientierungsrahmen (1973a, GA VII, S. 207f.) hat als Bezugspunkte die Kategorien „Liebe“, „rationaler Glaube“ {(messianische) Hoffnung}, „Selbstwerdung“ und „Transzendenz“ (1966a, GA VI, S. 117f.). „Interesse“ und „Verantwortung“ gegenüber der Menschheit wurzeln in der kreativen, biophilen Gesamtpersönlichkeit. Glaube an die „Kraft der Vernunft“ lassen das rationalistische Moment erkennen. Nur wenn der





Mensch „Verantwortung für sein eigenes Leben“ (Selbstliebe) übernimmt, kann er sein „immanentes Ziel“, die „Selbstwerdung“, verwirklichen. Das „Nicht-Fertig-Sein“ des fragenden „Widerspruchwesens Mensch“, muss zum Selbst-Sein werden (1973a, GA VII, S. 230, 398). Das Sein in neuer (messianischer) Harmonie Einheit lädt die „ganze Menschheit, die jeder einzelne in sich trägt“, zur Verwirklichung kommen. Transzendenz des Ichs, der Gier, erreicht Offenheit gegenüber Welt und Sein. Fromms humanistische Ethik ist für ihn die angewandte Wissenschaft von der „Kunst des Lebens“. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Biophilie, Wachstum und Freiheit sind wesentliche Determinanten dieser universalen Ethik. Die humanistische, rationale Ethik ist für ihn in der Lage, die Frage, die das existentielle Problem stellt, zu beantworten. Das Problem der Geworfenheit, der Heimatlosigkeit, der existentielle Konflikt, dass der Mensch Teil und Nicht-Teil der Natur ist, dass der Mensch in der Kürze seines Lebens nicht alle Potentialitäten entwickeln kann, dass er sterblich ist, all dies erfordert eine Lösung, nicht Auflösung, die dem Leben in Rationalität und Liebe gerecht wird und damit dem humanen Wachstum. Die Bedürfnisse nach Bezogenheit, Transzendenz, Verwurzeltheit, Identität, Orientierung, Hingabe und Wirkmächtigkeit (vitale Potenz) benötigen eine biophile, Selbstverwirklichung ermöglichende Antwort, die Handlungsfähigkeit erreichen lässt: Liebe, Produktivität, Solidarität, Individualität, humane Religiosität. Dann gewinnt das Paradoxon Gültigkeit: „[...] je tiefer ich meine eigene oder die einzigartige Individualität eines anderen erfahre, umso klarer sehe ich durch mich und ihn hindurch die Realität des universalen Menschen, [...] den Menschen ohne Rang und Namen“ (1989a, NL 1, S. 111). Hier wird der Zusammenhang zwischen Biophilie und Nekrophilie deutlich: das Individuum, das nicht lebendig-produktiv auf seine existentiellen Fragen antworten kann, tendiert dazu kompensatorisch sich mit dem Nichtlebendigen zu identifizieren.

Bei den Vorarbeiten zum (geplanten) Symposium über den sozialistischen Humanismus (1965) mit BLOCH, RUSSELL, MARCUSE, SCHAFF und den Praxis-Theoretikern in Korcula (Jugoslawien) wurde MARX für ihn erneut wesentlich, vor allem sein Menschenbild. Allerdings wird hier auch Fromms selektive Rezeption des Marxismus deutlich, da er sich schwerpunktmäßig auf die (humanistischen) Frühschriften stützt (1964d, 1965b, c, d, GA V, IX).

Sein gesellschaftspolitisches Engagement, z. B. für die Präsidentschaftskandidatur des Demokraten Eugene MC-CARTHY 1968, wurde durch den ersten Herzinfarkt gestoppt. Fromm musste aus gesundheitlichen Gründen ins Tessin übersiedeln, nachdem er 1967, nach der Emeritierung, seinen Schülern die Fortführung seines Werkes in Mexiko anvertraut hatte. So konnte sich Fromm von 1967 bis 1973 ganz auf sein wohl bedeutendstes Werk, Die Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973a, GA VII; George; BIHLER-KLOKE 1988) konzentrieren, das zu Recht als eine „epochale Leistung“ bezeichnet worden ist (vgl. KNAPP 1982, S. 70). Er macht darin deutlich, dass der kybernetische, entfremdete Mensch der Industriegesellschaft als Folge des ungelebten Lebens die charakterologisch erklärbare Leidenschaft entwickelt, Lebendiges in Lebloses zu verwandeln. Diesen Umschlag von lebensfördernder Tätigkeit in nekrophile Zerstörungslust zeigt Fromm an den Biographien HIMMLERS, HITLERS und STALINS auf. Geschichtsphilosophische Überlegungen zeigen, dass Destruktivität ein grundlegendes soziales und zivilisatorisches Problem darstellt, das als eine ethische Herausforderung für die Gesellschaft und das Individuum aufgefasst werden muss.

Bei Fromm wird *nekrophiler* und *biophiler* Charakter folgendermaßen beschrieben: Der destruktive, nekrophile Mensch ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass er das Leben hasst und es zerstören will, nicht dass er es beherrschen will. Kennzeichnend ist das Angezogeneins vom Toten. Für Fromm ist „Liebe zum Toten“ (Nekrophilie) die

maligne Form des „anal“-hortenden Charakters. Nekrophilie ist die letzte und gewaltsame Rache am Leben für die Unfähigkeit, noch irgendeine Art von „Nähe“ (zum Leben, zu anderen) im positiven Sinne spüren zu können.

[Aus diesem Grund ist] „dem nekrophilen Charakter, [...] Tod und Destruktion das gewünschte Ziel. Für mich unterscheiden sich der anale und der nekrophile Charakter hauptsächlich durch die Stärke der das Tote liebenden, destruktiven Kräfte, weshalb ich vorschlage, den nekrophilen Charakter als den böartigen Aspekt des analen Charakters zu betrachten. Der Unterschied zwischen beiden ist prinzipiell kein qualitativer, sondern ein quantitativer, so dass für mich auch der anale Charakter am Ding, und nicht am Leben, am Haben statt am Sein orientiert ist“ (vgl. 1964a, GA II, S. 179-198; 1990a, NL 3, S. 145f.).

„Der nekrophile Charakter steht im Gegensatz zum biophilen Charakter, der das Leben liebt, dieser entspricht in etwa dem „genitalen“ Charakter Freuds. [...] Der (genitale) am Leben orientierte und der (anale) am Ding oder Toten orientierte Charakter unterscheiden sich durch bestimmte allgemeine Züge. Im Unterschied zum anal-hortenden Charakter ist ein Mensch, der das Leben liebt, vom Prozess des Lebens und des Wachstums in allen Bereichen angezogen. Er baut lieber etwas auf und gestaltet etwas, als dass er es für sich zurückhält. Er kann noch staunen und will eher etwas Neues entdecken, als dass er nur die Sicherheit der Bestätigung des bereits Bekannten finden will. Er liebt das Abenteuer zu leben mehr als die Gewissheit. Sein Zugang zum Leben ist nicht mechanisch, sondern funktional. Er hat einen Blick für das Ganze, nicht nur für die Einzelaspekte; er sieht die Strukturen, und nicht nur die Summation der Phänomene. Er möchte gestalten und Einfluss nehmen durch Liebe, Vernunft und mit seinem eigenen Beispiel, während der Nekrophile durch Gewalt verändern will, durch das Abtrennen von Dingen und durch eine bürokratische Verwaltung der Menschen, als seien sie ein Ding. Der Biophile erfreut sich des Lebens in all seinen Erscheinungsweisen, und nicht, indem er den Kitzel und die pure Erregung sucht“ (vgl. 1973a, GA VII, S. 295-334; 1990a, NL 3, S. 135-136).

Ab 1974 lebte Fromm ständig in Locarno-Muralto. Hier arbeitete er an seiner Untersuchung „Haben und Sein“ (1976a, GA II, S. 269-494), die zwei widerstrebende Exis-

tenzweisen exemplarisch gegeneinanderstellt. Der Weg zum Sein durch produktive Selbsterfahrung lässt sich komprimiert in der folgenden Tabelle 3 darstellen. Eine Seinsorientierung, die durch „blaues Glas“, den „brennenden Dornbusch“ symbolisiert ist, zeigt der Lebenshaltung des Teilens und der Solidarität ein Ziel. Intrapyschisch sind diese Werte im Gewissen bewahrt, das in Träumen, Ritual, Mythos und Religion seine historischen Realisierungen findet (vgl. 1976a, GA II, S. 333):

Tabelle 3. Wege zur Seins-Orientierung (vgl. PONGRATZ 1991)

Von	Zu
Phänomen (Erscheinung) Persona (Charaktermaske) Selbst-Besitz (inestubser Narzißmus) Ver-Dinglichung Sicherheitsdenken/Konformismus Tauschverhältnisse Auf dem Persönlichkeitsmarkt eingehen	Wesen, lebendiges Sein Lebendiger Mensch Selbstpreisgabe, Transzendenz des Ego Produktives Erleben Freiheit zu produktiver Bezogenheit Liebe (Fursorge, Verantwortung, Achtung, Erkenntnis) Glück-Freude Rationale Autorität Wohlbefinden als ganzer Mensch Existentielle Gewissheit
Vergnügen, Kick, Sensationsgier Unterwerfende, heteronome Autorität Konsumieren als Selbstzweck, Kompensation narzißtischer Grandiosität, sadomasochistische Symbiose Dogmatismus/fundamentalistische Ein-Eindeutigkeit/narzißtische Illusion	Aufklärung (Des-Illusionierung, Aufhebung von Rationalisierungen und Idolatrien durch Meditation und Selbst-Analyse) Innere Aktivität (Muße, Meditation) Dialog, Mit-einander-sprechen
Außere Geschäftigkeit Distanziertes Informieren, Monologisieren, Technische, instrumentelle Intelligenz Angst, Langeweile, Depression	Vernunft Wohl-Sein

Sein radikaler Humanismus verband ihn hier mit Albert SCHWEITZER, Bertrand RUSSELL, Ernst BLOCH und anderen. Fromm forderte auf zur inneren Revolution im Zusammenhang mit einer sozioökonomischen Demokratisierung. Seine „Revolution der Hoffnung“ (1968a, GA IV) bleibt nicht bei zivilisationspessimistischen Wortspielen stehen, sondern versucht vor dem Hintergrund eines grundsätzlichen Optimismus die Konsequenzen von zwei Grundprinzipien



der menschlichen Existenz zu zeigen: Es gibt reale Hoffnungen, sie können aber auch durch Barbarei zunichte gemacht werden. Aus diesem Grund sind nur die Umrissse seines Weges zu einer humanitären Utopie sichtbar.

1977 traf ihn der zweite Herzinfarkt, der ihn zu Kuraufenthalten in den Schwarzwald, nach Hinterzarten und Baden-Baden zwang. Seine Gedanken konnte Fromm auf Grund seiner angegriffenen Gesundheit fast nur noch in Interviews in seiner alten Heimat Deutschland verbreiten.<sup>23</sup> Seine letzte theoretisch – bilanzierende Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse „Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen“ (1979a, GA III, S. 259-362) hatte seine letzten Kräfte aufgebraucht. Der Tod trat in der Nacht zum 18. März 1980 durch einen weiteren Herzinfarkt ein. Im letzten Interview vor seinem Tod 1980 hatte Fromm gegenüber der Illustrierten „Stern“ (14/1980, S. 306f.) die Hoffnung geäußert, „dass die Menschen ihre Leiden erkennen mögen: den Mangel an Liebe.“

Er wird mit Ehrungen überhäuft, wird Ehrenbürger der Gemeinde Muralto (1979). Den Nelly-Sachs-Preis der Stadt Dortmund musste im gleichen Jahr freilich schon Fromms ehemaliger Assistent, Rainer FUNK, für ihn entgegennehmen. Die Rede bei der Verbrennung hielt Ivan ILLICH, bevor seine Asche im Lago Maggiore versenkt wurde. Die posthum verliehene Goethe-Plakette seiner Geburtsstadt Frankfurt nahm Annis Fromm 1981 für ihren verstorbenen Mann entgegen, sein literarisches Erbe verwaltet Rainer FUNK, Tübingen. Sein materielles Erbe fließt an Amnesty International, ein Beleg dafür, dass seine humanistischen Intentionen intensiv mit Menschenrechten (und damit mit Menschenrechtspädagogik: Zivilcourage, Toleranzkompetenz in der Lern- und Wissensgesellschaft) und deren Durchsetzung verknüpft sind.

---

<sup>23</sup> Vgl. REIF 1978; SCHULTZ 1983.

## Die Aktualität Erich Fromms

FUNK<sup>24</sup> betont folgende aktuellen Merkmale des Frommschen Werkes:

- Marketing als Merkmal der globalen kapitalistischen Gesellschaft,
- Dominanz (materiellen und nicht-materiellen ) Habens statt (humanen) Seins,
- Leben in inszenierten, illusionären Lebenswelten,
- Ausleben kollektiver narzisstischer Größenphantasien und Diskriminierung schwächerer ‚Fremder‘,
- Faszination für leblos Dingliches (Nekrophilie),
- Chance der Kunst des Lebens.

Fromms Versuch, Gesellschaft und Individualität im Gesellschafts-Charakter zusammenzudenken ist noch unerledigt, die Mexiko-Studie und die der „Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, Arbeitskreis, Gesellschafts-Charakterforschung‘ Die Charaktermauer. Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland. Eine Pilotstudie bei Primarschullehrer/innen Göttingen und Zürich 1995“ sind nicht thematisch erschöpfend.

Fromms Modell der „Furcht und Flucht vor der Freiheit“ findet in Fritzsches „neuer Furcht vor der Freiheit“ eine angemessene Ergänzung. Das Trias von psychischen, sozialen und ideologischen Faktoren vermag die Renaissance von (rechter) Gewalt in der individualisierten Risiko-Stressgesellschaft plausibel erklären. In diesem Zusammenhang darf Fromms Nekrophilie-Konzept nicht vergessen werden, einerseits legt es den Fokus auf gesellschaftliche Risiken und Stressfaktoren: Arbeitslosigkeit, Kriege und Umwelt-

---

<sup>24</sup> Fromm-Forum 4/2000, S. 9-14; vgl. auch: FUNK/ JOHACH/ MEYER, 2000, S. 7f., 20f.



schäden durch „saubere“ Großtechnologie, befreit andererseits das Individuum von der Ohnmacht seiner Aggressivität gegenüber. Wege aus der Gewalt durch Zivilcourage, Kreativität und die Kunst des biophilen Lebens können aufgezeigt werden.

Fromms humanistischer Psychoanalyse gelingt es, die patriarchale Dominanz der Vorstellung über das Unbewusste aufzulösen. Sexualität ist aus der fatalistischen Hegemonie wieder in die Verantwortung des Individuums zurückgegeben worden. Mag man diese „Verflachung“ und „Rationalisierung“ des Eros auch bedauern, ein Blick auf das Problem der Bevölkerungsexplosion zeigt, dass Libido in seiner triebhaften, irrationalen Variante zur Destruktion mutiert.

Wesentlich erscheint mir auch Fromms Gedanke, dass „Liebe“, also gelungene Kommunikation und Konsens eine radikale Kritik an Globalkapitalisierung und Konkurrenz in der Leistungsgesellschaft beinhaltet. Nicht umsonst erscheint mir dieser Gedanke angesichts der Verhaftung von RAOUL wegen sexueller Nötigung und andererseits der fast massenhaften Nachahmung des Massakers in Nebraska. Autoritäre und narzisstische Charaktere in ihrer kleinbürgerliche Prüderie schrecken vor (sexueller) Nähe zurück, während sie sich bei gewalttätigen Aktionen delectierend zurücklehnen. Wertschätzung und Kreativität erscheinen mir von Fromm gewiesene Auswege aus der Gewalt zu sein.

Fromms humanistischer Impuls bewahrt den Respekt vor der Individualität und Bedeutung des Eigenen und Individuellen. Er gibt den Hinweis auf individuelle Verantwortlichkeit und die Notwendigkeit, den gesellschaftlichen Illusionszusammenhang durch vernünftige Aufklärung und Erkennen zu durchbrechen. Hierbei ist die virtuelle Welt von Fromm noch nicht vorgedacht worden, was seinem Gedanken nur noch größere Radikalität verleiht.

Gewalt und Nekrophilie verweisen auf die radikale gesellschaftliche Krise, die von HEITMEYER u. a. als Desorientierungskrise gekennzeichnet, die die Frommsche Kritik am „Haben“ durchaus als legitim erscheinen lässt. Die Besinnung – in Muße, Selbsterfahrung, Meditation und Kreativität – auf humane Kompetenzen, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Rituale erscheint durchaus als neu zu bestimmende real(e)-[utopische] Zielperspektive und -alternative.

Diese paradoxe und alternativistische Hoffnung ist als hinreichende Zielbestimmung, nicht als zwingende und ausreichende Sinnperspektive zu verstehen. Die biophile Vision ist möglich – andererseits ist auch die nekrophile Barbarei möglich – da beide Varianten ‚menschlich‘ sind, ist auch jedes Einzelnen verantwortete Entscheidung herausgefordert.

Wesentliche Akzente kann Fromm auch setzen im Bereich einer von FRITZSCHE u. a. geforderten und erwarteten Wissens- und Lerngesellschaft, die die Zukunftsfähigkeit der modernen Zivilisation erhalten kann.

Diese Lernkultur ist auf Zivilcourage (MEYER 1999) angewiesen, von Fromm als Fähigkeit, nein zu sagen oder „Ungehorsam“ auf den Begriff gebracht. Einher damit geht die Kompetenz, Stress- und Toleranz zu bewältigen.

Auch wenn sich Fromm dem Bildungsbegriff nie systematisch gewidmet hat, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Bildung Sachkompetenz, Selbstkompetenz und Sozialkompetenz beinhaltet. Mündigkeit wird mit Autonomiefähigkeit gekoppelt.



## Literatur

- ADORNO, Theodor W. u. a., (1973): Studien zum Autoritären Charakter, Frankfurt/M.
- BIERHOFF, Burkhard (1992): Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik, Wiesbaden.
- BIERHOFF, Burkhard (1985): Kleines Manifest zur kritisch-humanistischen Erziehung, Dortmund.
- CLASSEN, J. (Hg.) (1987): Erich Fromm und die Pädagogik. Weinheim/Basel.
- CLASSEN, J. (Hg.) (1991): Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim/Basel.
- FREDERKING, V. (1994): Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts. Mit einem Appendix „Unveröffentlichte Fragmente Erich Fromms“, Paderborn.
- FRITZSCHE, Peter K./ KNEPPER, Herbert (1993): Die neue Furcht vor der Freiheit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 34/1993, S. 13-24.
- FRITZSCHE, Peter K. (1998): Die Stressgesellschaft. Vom schwierigen Umgang mit den rasanten gesellschaftlichen Veränderungen, München.
- FROHLICH, Kerstin (1992): Erich Fromms Beitrag zur Kritischen Theorie. Verhältnisbestimmung und Konsequenzen für die emanzipatorische Erwachsenenbildung, Hamburg.
- FROMM, Erich: Erich Fromm Gesamtausgabe in 10 Bänden, hg. von Rainer FUNK, Stuttgart (Deutsche Verlagsanstalt) 1980/81 bzw. München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1989; hier abgekürzt als GA.
- FROMM, Erich (1989): Schriften aus dem Nachlaß, Band 1-8, Basel.
- FUNK, Rainer (1990): Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten, Hamburg.
- FUNK, Rainer (1999): Erich Fromm-Liebe zum Leben, in: DVA Bild-biographie, Stuttgart.
- FUNK, Rainer/ JOHACH, Helmut/ MEYER, Gerd (2000): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München, darin.
- FUNK, Rainer / MEYER, Gerd / JOHACH, Helmut: Einleitung: Die Aktualität Erich Fromms, S.7.
  - FUNK, Rainer: Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart, S. 20.
  - MEYER, Gerd: Gesellschafts-Charaktere in Deutschland: Eine „Charaktermauer“ zwischen Ost und West?, S. 46.
  - JOHACH, Helmut: Gelebter Humanismus. Zeitdiagnose und politisches Engagement, S. 68.
  - BIERHOFF, Burkhard: Gesellschafts-Charakter und Erziehung, S. 85.
  - WEHR, Helmut: Biophile Alternativen in der Weiterentwicklung der Schule, S. 101.

- PONGRATZ, Ludwig: Ökonomisierung der Bildung. Eine Packungsbeilage zu Risiken und Nebenwirkungen, S. 121.
  - KALCHER, JÜRGEN: Über die Vermessenheit des Messens Sozialer Arbeit, S. 138.
  - FREDERKING, Volker: Vom Haben zum Sein. Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Meister Eckharts, S. 156.
  - HARDECK, Jürgen: Humanismus und Religion. Pluralismus der Wege, nicht der Werte S. 171.
  - DIETRICH, Jan: Religion und Gesellschafts-Charakter, S. 187.
  - SCHMIDT, Carsten: Der Umgang mit der NS-Vergangenheit im Spannungsfeld zwischen individuellem und gesellschaftlichem Unbewußtem, S. 203.
  - FRITZSCHE, K. Peter: Die neue Furcht vor neuen Freiheiten, S. 218.
  - OTTE, Rainer: Es geht um den Menschen! Erich Fromms Bedeutung für eine Weltwirtschaftsethik, S. 232.
- GENTE, H. P. (Hg.) (1970/72): Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol. 2 Bände, Frankfurt a. M.
- GEORGE, BIHLER-KLOKE (1988): Prügel, Schläge und Randalen, Dortmund.
- GMUNDER, Ulrich (1985): Kritische Theorie, Stuttgart.
- GORLICH, Bernhard/ LORENZER, Alfred/ SCHMIDT, Alfred (1980): Der Stachel Freud, Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik, Frankfurt a. M.
- GUMNIOR, Helmut/ RINGGUTH, Rudolf (1976); HORKHEIMER, Max, Reinbek.
- HARDECK, Jürgen (1992): Vernunft und Liebe. Religion im Werk von Erich Fromm, Frankfurt, Berlin.
- HENTIG, Hartmut von (1976): Was ist eine humane Schule, München/Wien.
- HERNANDEZ, Jesus (1977): Pädagogik des Seins, Achenbach.
- HORKHEIMER, Max/ FROMM, Erich/ MARCUSE, Herbert (1987): Studien über Autorität und Familie, Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Lüneburg, Reprint der Ausgabe Paris 1936.
- HORKHEIMER, Max (1973): Traditionelle und Kritische Theorie, Frankfurt a. M.
- HORKHEIMER, Max/ ADORNO, Theodor W. (1973): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M.
- ILLICH, Ivan (1972): Entschulung der Gesellschaft, München.
- ILLICH, Ivan (1980), Schulen helfen nicht, Reinbek.
- Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, Arbeitskreis „Gesellschafts-Charakterforschung“ (1995): Die Charaktermauer. Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland. Eine Pilotstudie bei PrimarschullehrerInnen, Göttingen und Zürich.
- JACOBY, Russell (1980): Soziale Amnesie, Frankfurt a. M.



- JAGER, O. (1998): Projektwoche als Unterrichtsprinzip, Neuwied
- JAY, Martin (1981): Dialektische Phantasie, München.
- KESSLER, M./ FUNK, Rainer (1992): Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen.
- KNAPP, Gerhard P. (1980): Theodor W. Adorno, Berlin.
- KNAPP, Gerhard P. (1982): Erich Fromm, in: Colloquium, Berlin.
- PONGRATZ, Ludwig (1991): Lebendiges Lernen mit Texten von Erich Fromm, in: CLASSEN, J. (Hg): Erich Fromm und die Kritische Pädagogik, Weinheim/Basel.
- REIJEN, van/ SCHMID NOERR (Hg., 1988): Grand Hotel Abgrund, Hamburg.
- ROHEIM, Geza (1977): Psychoanalyse und Anthropologie, Frankfurt a. M.
- ROSEN, Z. (1995): Max Horkheimer, München.
- SINGER, Kurt (1981): Maßstäbe für eine Humane Schule, Frankfurt a. M.
- WEHR, Helmut (1990): Erich Fromm zur Einführung, Hamburg.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1988): Die Frankfurter Schule, München.

## Die allgegenwärtige Marketing-Orientierung Fromms Sozialpsychologie

### Rainer Funk

Von seinem Studium her Soziologe hat sich Fromm Mitte der zwanziger Jahre – vermittelt durch seine Freundin und nachmalige Frau Frieda FROMM-REICHMANN – der Psychoanalyse zugewandt. Durch das Talmudstudium geprägt, rezipierte Fromm von Anfang an die Psychoanalyse unter sozialpsychologischer Perspektive. Er betrachtete auf Grund seiner jüdischen Religiosität den einzelnen Menschen schon immer in seiner Bezogenheit auf andere, und zwar nicht nur in seiner interpersonellen Bezogenheit à la BUBER oder der Existenzphilosophie, sondern in seiner *gesellschaftlich* geprägten Bezogenheit. Für Fromm hat es nie die für das Denken der Neuzeit seit DESCARTES übliche Trennung von Individuum und Gesellschaft gegeben. Gesellschaft ist für Fromm nicht dem Individuum entgegengesetzt – so als ob hier das Individuum und dort drüben die Gesellschaft ist und die Gesellschaft einen gewissen – meist verhängnisvollen – Einfluss auf den einzelnen hat, dem er sich nach Möglichkeit entziehen sollte. Gesellschaft, das bin ich, das ist der andere, das sind wir, insofern wir ein Lebensschicksal teilen. Gesellschaft gibt es psychologisch gesehen nur als Gleichförmigkeit des leidenschaftlichen Strebens vieler Einzelner, die sich auf Grund ihres gemeinsamen Lebensschicksals in gleicher Weise mit den Erfordernissen des Zusammenlebens identifizieren und hierbei mit Lust nach dem streben, was sie entsprechend den Erfordernissen des Wirtschaftens, der Arbeitsorganisation und des Zusammenlebens tun müssen.

