



Erich Fromm

Klaus Christoph

»Psychologie der Befreiung« – Erich Fromm

I.

Erich Fromm (1900-1980) gehört zu den populären Denkern unserer Zeit. Er hat ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen. Einer breiten Öffentlichkeit bekannt geworden sind wohl vor allem seine späteren Bücher »Die Kunst des Liebens« (engl. 1956/dt. 1971) und »Haben oder Sein« (1976), vielleicht noch die Studie »Die Furcht vor der Freiheit« (engl. 1941/dt. 1966). Sie sind in vielen Ländern erschienen, meist in hohen Auflagen. Im Verhältnis dazu nimmt sich die wissenschaftliche Rezeption des Frommschen Werkes eher dürrig aus, zumindest in Deutschland.¹ Erst seit den 80er Jahren scheint Fromm stärkeres Interesse zu finden, nicht zuletzt im Kontext der neuerlichen »Reaktivierung der Kritischen Theorie«,² an deren anfänglicher Ausgestaltung er wesentlichen Anteil hatte. Dazu wirkt, ebenfalls seit einem guten Jahrzehnt, eine kleine, aber aktive Fromm-»Gemeinde« für die »Erhaltung, Erforschung, Weiterentwicklung und Vermittlung der wissenschaftlichen Erkenntnisse und Ideen von Erich Fromm«.³

¹ Vgl. R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*. Mit einem Nachwort von Erich Fromm. Stuttgart 1978. S. 17.

² Vgl. den informativen Aufsatz von W. Bonß, *Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freud-Rezeption der Frankfurter Schule*. In: W. Bonß und A. Honneth (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M. 1982. S. 367 ff.

³ Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft: *Forum Fromm – Fromm-Forum* 2/1988. S. 39.

Daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit Fromms Werk eher zögerlich erfolgte, hat seinen Grund nicht zuletzt in der Eigenart seines Zugriffs: Sein dezidiert theoretisches *und* praktisches Interesse an der Erweiterung menschlich-gesellschaftlicher Freiheitsräume hat sich mehr und mehr mit messianischen Zügen verbunden, was in dieser Kombination offenbar zugleich eine stark eklektische Vorgehensweise förderte. Das heißt, Fromms »Erkenntnisse und Ideen« haben viele und dazu sehr unterschiedliche Bezugssysteme – so das Judentum, das Christentum, den Zen-Buddhismus, Bachofens Altertumsforschung, die Psychoanalyse, den Marxismus (um nur die wichtigsten zu nennen). Das führt gelegentlich zu logischen und begrifflichen Problemen in Fromms Werk. Es erschwert eine Auseinandersetzung aber auch insofern, als eine angemessene Rezeption die Beheimatung in all diesen Denksystemen und Vorstellungswelten voraussetzt.

Auch im folgenden kann es nicht darum gehen, die interdisziplinären und historisch-interkulturellen Verbindungslinien, die für wesentliche Teile des Frommschen Werkes charakteristisch sind, kritisch nachzuzeichnen; vielmehr soll es darauf ankommen, entscheidende Abschnitte im Denken Fromms festzuhalten, und zwar in der Differenz zu wichtigen frühen Weggefährten der (später so genannten) Frankfurter Schule.

II.

Erich Fromm, 1900 als einziges Kind jüdisch-orthodoxer Eltern in Frankfurt/M. geboren, studiert nach dem ersten Weltkrieg vor allem in Heidelberg schwerpunktmäßig Soziologie bei Alfred Weber.⁴ Gleichzeitig unterhält er intensiven Kontakt zu seinem Talmud-Lehrer Rabinkow, einem universell gebildeten und sozialistisch orientierten Rabbi. In diese Zeit fällt auch seine Bekanntschaft mit dem Buddhismus, der ihn u.a. wegen seiner rationalen Lebensregeln

⁴ Zur Biographie Erich Fromms vgl. R. Funk, Erich Fromm, Reinbek 1983.

und dem Fehlen einer mystifizierten Autorität anzieht. Zur gleichen Zeit, Mitte der 20er Jahre, kommt er über seine spätere Frau Frieda Reichmann mit der Psychoanalyse in Berührung, in der er sich bis Ende der 20er Jahre ausbilden läßt. In Berlin, wo Fromm seine Ausbildung abschließt und sich auch als Analytiker niederläßt, lernt er u.a. W. Reich und S. Bernfeld kennen, die wichtige Figuren eines freudo-marxistischen Zirkels sind. Fromm pflegt auch weiterhin seine Kontakte nach Heidelberg und – vor allem – Frankfurt. Hier wird 1929 das »Frankfurter Psychoanalytische Institut« gegründet, das – vermittelt über Leo Loewenthal als Freund Horkheimers und Fromms – in den Räumen des Instituts für Sozialforschung unterkommt. Hier wird Fromm – neben seiner Berliner Tätigkeit – als Lehrer tätig, sein Hauptinteresse gilt dem Verhältnis von Psychoanalyse und Soziologie. Das prädestiniert ihn für eine Mitarbeit am Institut für Sozialforschung, das sich seit seiner Gründung mit Fragen des Marxismus und der Erforschung der Arbeiterbewegung beschäftigt und dem seit 1930 der Sozialphilosoph Max Horkheimer vorsteht. Die Arbeit am Institut ergibt sich aus der theoretischen und politisch-praktisch zentralen Frage dieser Jahre, die auf bestimmte geschichtliche Erfahrungen reagiert: die gescheiterte Revolution von 1918, die Spaltung der Arbeiterbewegung und den aufkommenden Faschismus. Sie lautet: Aus welchen – auch empirisch faßbaren – Gründen die ökonomisch Abhängigen nicht ihrer objektiven Lage nach denken, fühlen und handeln, also die kapitalistischen Klassenverhältnisse zu überwinden trachten. Dieser Frage soll nun – weiterhin unter dem Dach der Marxschen Geschichtsphilosophie – vermittels der empirisch orientierten Einzelwissenschaften nachgegangen werden, insbesondere mit Hilfe der Psychologie. Dabei wird die Psychoanalyse gewählt entsprechend der Horkheimerschen Prämisse, daß »das Handeln numerischer bedeutender Schichten nicht durch Erkenntnis, sondern durch eine das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik bestimmt ist.«⁵

⁵ M. Horkheimer, Geschichte und Psychologie (1932). In: Ders., Kritische Theorie und Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt/M. 1968. S. 20.



Und für eben diese Untersuchungsaufgabe bietet sich der theoretisch und analytisch geschulte Erich Fromm an, der Leiter der sozialpsychologischen Abteilung des Instituts wird. In einem programmatischen Aufsatz von 1932⁶ versucht Fromm eine Verknüpfung von Historischem Materialismus und Freudscher Psychoanalyse mit dem Ziel, Klarheit darüber zu gewinnen, wie sich das Materielle (die Produktionsweise) in den Menschenköpfen umsetzt und welche psychodynamischen Prozesse dabei eine Rolle spielen. Die entscheidende Argumentationsfigur lautet, daß die Triebentwicklung von den frühen, libidinös bestimmten Objektbeziehungen entscheidend beeinflußt wird, aber diese Beziehungen durch gesellschaftlich vermittelte Haltungen und Werte bestimmt werden, d.h. die Familie als »Agentur der Gesellschaft« fungiert. Entsprechend erscheint die »libidinöse Struktur« als Produkt eines Anpassungsvorganges an die gegebenen gesellschaftlichen Strukturen, die auf diese Weise stabilisiert werden.

Diese Argumentationsfigur wird im Sozialpsychologischen Teil der berühmt gewordenen Studie des Frankfurter Instituts über »Autorität und Familie«,⁷ die im Exil erscheinen muß, von Fromm konkretisiert. Er geht hier – im Rückgriff auf Freud – von der prinzipiell ambivalenten Gefühlslage des Sohnes gegenüber dem Vater aus, die mit dem erzwungenen Untergang des Ödipuskomplexes bzw. der Errichtung des Über-Ichs eine spezifische Modifikation erfährt: Die Schutz und Zuwendung gebende, aber auch strafende und zensierende Autorität des Vaters werde introjiziert, wobei die entsprechenden Ge- und Verbote immer gesellschaftlich Normatives enthielten, z.B. Gehorsam, Sparsamkeit, Ordnungsliebe. Gleichzeitig würden im Zusammenspiel von Ich und Über-Ich alle verbotenen, die Beziehung zum Vater bzw. die Autorität gefährdenden und deshalb Angst erzeugenden Triebwünsche verdrängt (insbesondere die libidinösen gegenüber der Mutter und die

⁶ E. Fromm, Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1932). In: Ders., Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1970.

⁷ Studien über Autorität und Familie. Paris 1936.

aggressiven gegenüber dem Vater) oder sublimiert (z.B. werden die libidinösen Bestrebungen des Sohnes der Mutter gegenüber zur Mutterliebe). Damit, so Fromm, sei psychodynamisch der Grund gelegt für das »freiwillige« Funktionieren des Einzelnen in der Gesellschaft, die so auf äußere Zwangsmittel weitgehend verzichten kann. Zum regelrechten »psychisch-sozialen Kitt« in der Gesellschaft werde dieser Mechanismus aber erst im Zusammenhang damit, daß der Autoritätsgehorsam in aller Regel mit Lustgewinn verbunden sei, d.h. eine masochistische Tendenz habe. Deshalb gehöre zu einer entsprechenden Charakterstruktur, daß Situationen als befriedigend erlebt werden, in denen gehorcht werden kann, in denen Macht verehrt und das Unterworfensein als Pflicht gegenüber etwas Höherem erlebt werde. Klinische Befunde zeigten, daß zum Masochismus immer auch eine entgegengesetzte Strebung gehöre, der Sadismus, der sich (lustvoll) gegen alles Schwache richte. Was schon gegenüber dem Vater immer *auch* empfunden wurde, Neid und Haß, hier aber verdrängt werden mußte, um die Zuwendung der Eltern nicht zu verlieren, bleibe auch weiterhin latent wirksam und suche sein Objekt vor allem im Schwächeren (der Frau, den Kindern, bestimmten Minderheiten).

Bei all dem ist nach Fromm wichtig, daß die masochistisch/sadistisch bestimmte Triebdynamik mit ihren starken Verdrängungen (die das, was verdrängt und unterdrückt wird, ja nicht stilllegt) eine einigermaßen unverzerrte Realitätswahrnehmung nicht mehr zuläßt. Das erkläre die Affinität zu ideologischen Gedankensystemen und Denkmustern, die z.B. das Schicksalhafte menschlicher Existenz mit seinem »Oben« und »Unten« oder die Höher- bzw. Minderwertigkeit einer Rasse betonen. Entsprechende Ideologien sind auch auf der familiären Beziehungsebene wirksam und gehen in die Sozialisation ein (auf welche Weise das – bezogen auf den Triebapparat – geschieht, bleibt bei Fromm offen). Damit ist angedeutet, daß für Fromm die Ausformung der Triebstruktur nur im Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse erklärbar ist. Bezogen auf die bürgerliche Gesellschaft heißt das: Hier herrsche eine kleine Gruppe wirtschaftlich Mächtiger über eine große Gruppe ökonomisch-sozial Ohnmächtiger, deren Unsicherheit und Angst



über Autoritätsgehorsam »bewältigt« werden – nicht nur in Betrieb und Schule, sondern vor allem auch in der Familie. So erzeuge *und* befriedige diese Gesellschaft einen Charakter-Typus, der mit autoritär-masochistisch umschrieben werden könne.

Bei der Auflehnung gegen die Autorität unterscheidet Fromm zwei Erscheinungen: die »Rebellion«, bei der eine Autorität nur durch eine andere ersetzt wird (was unterschiedliche Gründe haben kann, z.B. stellt sich der Starke als Schwächling heraus). Die zweite Form der Auflehnung impliziert eine Veränderung des autoritären Charakters selber, d.h. er hat keine Autorität mehr nötig im Sinne eines sadomasochistischen Lustgewinns. Im psychologischen Sinne würde das eine »Revolution« bedeuten.

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich nun, daß Fromm zwar erhellt, was eine Gesellschaft psychologisch, d.h. auf der Ebene libidinöser und aggressiver Strebungen zusammenhält und welche zentrale Rolle die Autorität mit ihren tendenziell irrationalen Zügen dabei spielt; er erklärt damit aber eigentlich nur die Entstehung *systemkonformer* Charaktere. Entsprechend bleibt der »revolutionäre Charakter«, der zur Transformation der Verhältnisse beitragen soll, ja in gewisser Weise eine Voraussetzung dafür ist, in der Luft hängen. Denn: Wenn die soziale Prägung der Triebstruktur im Sinne einer Stabilisierung der gegebenen Verhältnisse wirkt, wie soll es dann zu einer psychischen Verarbeitung der Triebimpulse kommen, die innerhalb der gegebenen Verhältnisse und innerhalb der gleichen Klasse eine andere, eben revolutionäre Charakterstruktur hervorbringt?

Im Kontext einer *revolutionären* Perspektive handelt es sich hier offenbar um eine Sackgasse. Sie hat mit theoretischen Vorentscheidungen zu tun. Zwar ist das, was Fromm zutage fördert, Originäres, aber eben im Rahmen von zentralen Grundannahmen der Marx'schen Geschichtsphilosophie, also der Prädominanz ökonomischer Verhältnisse und der hier wurzelnden ökonomisch-sozialen Widersprüche und Klassenauseinandersetzungen als *Movens* der Geschichte. Damit ist der Blick von vornherein darauf gerichtet, wie sich Objektives in den Köpfen und Herzen der Akteure »umsetzt« – unter Beibehaltung der aufklärerischen Hoffnung, daß es um die *revolutionierende* Einsicht in eben jene objektiven Verhältnisse

gehe. Dem entspricht Horkheimers Prämisse von der »Triebmotorik« als dem *Widerpart* des aufgeklärten Bewußtseins, ja der Vernunft schlechthin.

III.

Fromm setzt sich mit dieser Aporie nicht systematisch auseinander. Manches wird aber implizit behandelt, z.B. in seiner Revision der Freudschen Lehre. So ist auffällig, daß Fromm etwa zur gleichen Zeit (1935) ganz unbekümmert einen Gedanken einführt, der dem bislang gültigen theoretischen Bezugsrahmen (Historischer Materialismus und Freuds Psychoanalyse) fremd ist.⁸ Er kritisiert hier Freud als typischen Vertreter eines »patrizentrischen« Charaktertyps, der – und das ist der Vorwurf – seine eigene soziale Prägung mit den impliziten Werthaltungen nicht reflektiere.

Interessant ist zunächst einmal, daß Fromm mit dem Hinweis auf den Patrizentrismus eine Kategorie einführt, die als *sozial-strukturelle* zugleich auf das Matriarchat verweist bzw. auf einen »matrizentrischen Komplex«. Diesen stellt Fromm an anderer Stelle⁹ in Anlehnung an Bachofens sozialhistorische Untersuchungen dar. Im Gegensatz zur »patrizentrischen Struktur« – so Fromm – zeichne sich der »matrizentrische Komplex« durch eine Dominanz optimistischen Vertrauens und *unbedingter* (mütterlicher) Liebe aus, weiterhin durch geringere Schuldgefühle, stärkere Glücks- und Genußfähigkeit, mehr Mitleid gegenüber den Schwachen, überhaupt durch das Vorherrschen altruistischer Gefühle. Dabei sieht Fromm durchaus die problematischen Implikationen dieser Haltung (z.B. oral bestimmte Passivität, Unselbständigkeit), er läßt den »matrizen-

⁸ E. Fromm, Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie. In: Zeitschrift für Sozialforschung Bd. IV. S. 365 ff.

⁹ E. Fromm, Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie (1934). In: Ders., Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M. 1970. S. 77 ff.



trischen Komplex« aber doch als positives Gegenbild zum patriarchalischen Charakter erscheinen.

Nicht weniger überraschend – jedenfalls auf den ersten Blick – sind einige andere kritische Feststellungen gegenüber Freud. So erkennt er dessen patriarchalisches Vorverständnis nicht nur in dem Umstand, daß seine Kulturtheorie »in einseitiger Weise von dem Konflikt zwischen Sohn und Vater« ausgehe und daß in seinen Schriften unschwer eine »Glücks- und Genußfeindlichkeit« erkennbar sei; zugleich stellt er fest, daß in Freuds ganzer Theorie »Liebe und Zärtlichkeit nur als den sexuellen Genuß begleitende Gefühle bzw. als gehemmte Sexualität vorkommen, daß aber eine unabhängig von sexuellen Interessen herrschende Menschenliebe nicht Gegenstand seiner Psychologie ist.« Und Fromm folgert daraus: »Der Patient braucht vielleicht nichts nötiger für seine Genesung als eine unbedingte Bejahung seiner Ansprüche auf Lebensglück. Er muß bei seiner Behandlung fühlen, daß der Analytiker die menschliche Forderung auf Glück als unabdingbar und unbedingt bejaht« – zumal in der bürgerlichen Familie Zuneigung nur nach Maßgabe von Unterordnung und Pflichterfüllung zu haben und damit oft genug der krankmachende Faktor sei.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Fromm erkennt in Freuds Mahnung zur Toleranz gegenüber den »Schwächen« und »Abwegen« des Patienten durchaus ein progressives Moment, meint aber, daß diese Mahnung in erster Linie handwerklichen Überlegungen geschuldet sei: Moralisieren helfe dem Patienten ebensowenig wie ein Lehrbuch über Neurosenbehandlung. Und: Die grundlegende Unterstützung des Patienten bedeutet für Fromm nicht die Aufhebung jener Distanz, die für den Heilungserfolg wichtig ist. Jedoch spüre der Patient – wie jeder Mensch auch – sehr genau, ob hinter der »Toleranz« des Analytikers eine ablehnende Haltung gegenüber der Person stecke.

Fromms Rede von »Menschenliebe« und vom »Glücksanspruch« des Menschen wird nicht explizit begründet. Das versucht er dann Ende der 30er Jahre, offenbar auch unter dem Einfluß anderer kulturtheoretisch interessierter Analytiker wie Karen Horney und Harry Sullivan im amerikanischen Exil. In einem Aufsatz von 1937,

der ursprünglich für das Institut für Sozialforschung geschrieben worden ist,¹⁰ setzt er sich im Sinne einer systematischen Revision mit der Freudschen Lehre auseinander, wobei er schließlich an ihrem Kernstück rüttelt, der Triebtheorie:

1. Er führt zunächst klinische Erfahrungen an, die für ihn gegen die Annahme sprechen, daß bestimmte Charakterzüge (z.B. irrationale Sparsamkeit) primär Sublimierungen von – hier – lustvoll erlebter Stuhlregulierung seien. Vielmehr zeige sich, daß anale Eigenschaften in bestimmten Schichten dominieren (nämlich im Kleinbürgertum), was für Fromm ein Beleg dafür ist, daß es sich vor allem um Prägungen handelt, die auf soziale Einflüsse zurückgehen.

2. Die physisch bedingten Impulse lassen sich für Fromm unter dem Begriff der Selbsterhaltungstriebe zusammenfassen, ein Freud'scher Begriff also, dem er nun aber die Sexualität zurechnet. Wichtig ist auch, daß er in diesem Zusammenhang von Instinkten spricht. Damit will er ausdrücken, daß Essen, Trinken, Schlafen und Sexualität auf physiologische Bedürfnisse zurückgehen, die zwar Teile der menschlichen Natur sind, nicht aber das spezifisch *Menschliche* ausmachen. Daraus folgt schließlich ein weiterer Schritt, der jenes Spezifikum als Trieb »in der Natur des Menschen« verankert, als den »Ursprung alles irdischen Treibens: der Drang nach Verbindung mit unserer Außenwelt, der Trieb heraus aus der Einsamkeit.«¹¹ Dieser »Sozial-Trieb« erhalte durch den Gesellschaftsprozess seine historisch-spezifische Ausformung. So führe die individuelle und ökonomische Freisetzung des einzelnen in der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft dazu, daß er zwischen Hoffnung und Angst, Freiheits- und Unterwerfungswünschen hin- und herschwanke.

¹⁰ Der Text ist unveröffentlicht geblieben bzw. wurde erst nach Fromms Tod publiziert: E. Fromm, Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1937). In: Ders., Gesellschaft und Seele. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 7. Hrsg. von R. Funk. Weinheim 1992. S. 23 ff.

¹¹ E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit. Frankfurt/M. 1972. S. 26



Offenkundig ist, daß Fromm bei der Revision der Freudschen Triebtheorie von einem Motiv angetrieben wird, das nicht einfach auf begriffliche Probleme reagiert. Vergegenwärtigen wir uns: Freud geht vom Menschen als einem Triebwesen aus, das, um menschlich leben zu können, auf Kultur angewiesen ist, aber in seinem innersten Kern kulturfeindlich bleibt, weil es die Kultur ist, die ihm zugleich den Zwang zum Triebverzicht, zur Verdrängung und Sublimierung seiner libidinösen und aggressiven Strebungen auferlegt. Daraus folgt nahezu zwangsläufig eine äußerst ambivalente Einschätzung gesellschaftlichen Fortschritts, ein eher pessimistisch gefärbtes Welt- und Menschenverständnis. Demgegenüber schließt die Frommsche Interpretation ›menschlicher Natur‹ eine ganz andere Perspektive ein. Die soziale Prägung des Körperlich-Psychischen stößt nicht nur an Grenzen (der Mensch ist nicht unendlich modelbar), sondern anthropologisch verankerte Strebungen repräsentieren zugleich ein seelisch-dynamisches, auf andere Menschen bezogenes Moment, das die Voraussetzung bildet für eine Veränderung der Verhältnisse, die diesem Streben entgegenstehen. D.h. dieser Impuls bildet die subjektive Voraussetzung für eine Humanisierung der menschlichen Verhältnisse, ja für eine Befreiung des Menschen.

Mit dieser Revision der Freudschen Trieblehre kommt es zum endgültigen Bruch mit dem Horkheimer-Kreis, der, ab Ende der 30er Jahre unter dem zunehmenden Einfluß Adornos, ebenfalls eine theoretische Umorientierung vornimmt, die freilich in eine ganz andere Richtung geht. Adorno reagierte (1946) – wie etwas später Herbert Marcuse – scharf auf die Freud-Revision. Er wendet sich gegen das »revisionistische Liebespostulat« in der Arzt-Patient-Beziehung mit dem Argument: Freuds Distanziertheit entspreche der des avancierten Denkers oder Künstlers, der die Utopie ernst nehme, indem er »die Realität ins Auge faßt, wie sie ist, um sich nicht von ihr verdummen zu lassen. Er will die Elemente des Besseren, die in ihr beschlossen sind, aus ihrer Gefangenschaft befreien. Er macht sich so hart wie die versteinerten Verhältnisse, um sie zu brechen.«¹²

¹² T.W. Adorno, Die revidierte Psychoanalyse. In: M. Horkheimer/T.W. Adorno, Sociologica II. Reden und Vorträge. Frankfurt/M. 1962. S. 109.

Eine Bejahung des Glücksanspruchs des Patienten, so Adorno weiter, suggeriere dessen Einlösung in einer Gesellschaft, in der alles – einschließlich der geforderten ›Menschlichkeit‹ – zur Ware werde, wobei die gleichzeitig vorgenommene Entsexualisierung der Liebe (als Mutter-, Bruder- oder allgemeine Menschenliebe) der menschlichen Glücksmöglichkeit ihr naturhaft-individuelles Substrat entziehe und sie so als bloß psychologische dem Zirkel der herrschenden Tauschverhältnisse überantwortete, also die Anpassung befördere.

Damit ist zugleich die theoretische Umorientierung des Horkheimer-Kreises angedeutet. Das Auseinanderfallen von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein wird nunmehr als unentrinnbare Konsequenz zweier Entwicklungstendenzen behandelt: der Universalisierung der kapitalistischen Tauschlogik und der Zunahme bürokratischer Herrschaft. Entfremdung und Verdinglichung haben danach einen Grad erreicht, der Praxis, soll sie die herrschenden Verhältnisse nicht bloß reproduzieren, nur noch als kritisch-distanziertes Denken zulasse. Fromms Unternehmung gerät unter dieser Voraussetzung a priori zur Ideologie.

Problematisch ist diese Einschätzung wegen ihres hermetischen Charakters, der die gesellschaftliche Entwicklung – jenseits aller Widersprüche – nur noch als Entfremdungs- und Verdinglichungsprozeß denkbar macht, wobei – gewissermaßen rückwärts gewandt – an der Idee einer gerechten, freien und solidarischen Gesellschaft gleichwohl festgehalten wird. So gewinnt auch das Moment von Hoffnung nicht an Überzeugungskraft, das in der oben wiedergegebenen Argumentationsfigur Adornos enthalten ist: daß es durch ein ›Auf-die-Spitze-Treiben‹ der Kälte menschlicher Beziehungen zu einer ›Sprengung von innen her‹ kommen könnte. Hier ist zu fragen, ob irgendeine generalisierbare Erfahrung für die Hoffnung spricht, daß Verelendung (auch psychisch-soziale Verelendung), nur weit genug fortgeschritten, in revolutionäre Kraft umschlägt. Und: Ist Fromm nicht zuzustimmen unter der Voraussetzung, daß man seine pathetische Rede von der Menschenliebe und vom Glück auf ihren Kern reduziert, nämlich daß Menschen, die sich unter *humanen* Vorzeichen verändern wollen oder sollen, immer schon etwas von



dem spüren oder erfahren müssen, was sein *sollte*? Daß es dabei sehr leicht zu illusionären Vorstellungen und ideologischen Verzerrungen kommen kann, ist naheliegend – und setzt Adornos ideologiekritische Haltung in ihr Recht. Behält man Letzteres im Auge, ist darüber hinaus festzuhalten: Soweit es Fromm um eine Historisierung der Freudschen Psychoanalyse geht – bezogen etwa auf Freuds ahistorische Kulturtheorie – ist seine Kritik evident. Fromms zentraler Gedankengang, der Nachweis der historischen Prägung des Psychischen, nimmt aber leicht eine Gestalt an, die eine entscheidende Entdeckung der Psychoanalyse herabstuft oder gar zum Verschwinden bringt, nämlich daß die *innere* Realität der Subjekte nicht einfach das Abbild der *äußeren* Realität ist, sondern daß die Phantasien und Ängste, das Ausmaß der Verdrängungen usw. Produkte individueller Verarbeitungsprozesse sind, die zwar dem Druck und der Einflußnahme der jeweiligen historisch-sozialen Bedingungen ausgesetzt sind, aber eben doch immer auch ein nicht zu unterschlagendes Stück *eigene* psychische Realität repräsentieren. (Einen Hinweis darauf gibt beispielsweise die Strenge des Über-Ichs, die keineswegs der Strenge elterlicher Erziehung entsprechen muß.) Unter diesem Gesichtspunkt ist am ersten zentralen Vorwurf gegenüber Fromm, er habe die Psychoanalyse soziologisiert, etwas dran.

Der zweite zentrale Vorwurf, Fromms Revision habe zu einer Desexualisierung der Psychoanalyse geführt und ihr so den Stachel gezogen, läßt sich noch viel weniger in ein paar Sätzen diskutieren und bewerten – allein deshalb, weil zumindest die Grundzüge der Freudschen Lehre vorangestellt werden müßten. Nur soviel: Der Sexualtrieb ist bekanntlich in der Lehre Freuds nicht auf die genitale Zone begrenzt, sondern köpernah-lustvoll erlebte Empfindungen greifen schon sehr früh in das Erleben und Verhalten ein. Der Trieb ist an körperliche Reize und Spannungszustände gebunden, deren Realisierung aber auf psychische Energie (Libido) angewiesen ist. Sie heftet sich an bestimmte (unterschiedliche), vor allem äußere Objekte (Personen, Gegenstände, Symbole usw.). D.h. der Trieb ist zwar spürbar, aber nicht faßbar. Über seine Qualität erfahren wir nur etwas über die Phantasien, die mit ihm unweigerlich verknüpft

sind. Und das heißt wiederum, daß uns der Trieb niemals als pure Natur begegnet, sondern immer schon eine soziale, durch die individuelle Triebverarbeitung gemodelte Formung hat – mit einem körperlich-sinnlichen Kern.

Fromm leugnet den Sexualtrieb nicht, mindert ihn aber entscheidend in seiner Bedeutung, indem er ihn zum bloßen Naturgeschehen macht und eine andere Grundstrebung in den Vordergrund rückt – das Streben nach zwischenmenschlicher ›Bezogenheit‹. Für Fromm stellt sie den Menschen heute vor die Wahl, »sich entweder mit der Welt freiwillig in Liebe und nützlicher Arbeit zu einen, oder aber eine Art Sicherheit in Bindungen zu suchen, die seine Freiheit und ... sein individuelles Selbst zerstören«.¹³ Aber, so ist zu fragen, steht die Entscheidung für »Liebe und nützliche Arbeit« nicht auf schwachen Füßen, wenn sie nicht mit körpernahen Bedürfnissen und Erfahrungen verknüpft ist? (was auch im Blick auf den Widerstand gegenüber allen zerstörerischen Tendenzen gilt!)

IV.

Das Liebes-Motiv taucht – wie wir schon wissen – relativ früh bei Fromm auf, bleibt aber, weil es offenbar im Erklärungsmodell des Historischen Materialismus keinen Platz hat, völlig unvermittelt. Zum ›Bedürfnis nach Bezogenheit‹ als naturursprüngliche Gesellschaftlichkeit des Menschen gehören für Fromm neben der Liebe Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen, die die Selbsterhaltungstrieb (einschließlich der Sexualität) in ihren Dienst stellen. Das tun sie nicht aus freien Stücken, sondern unter dem Einfluß historisch-gesellschaftlicher Determination, die in der Charakterstruktur bzw. in bestimmten Charakterzügen zum Ausdruck kommen. Wichtig dabei ist: Was hier zur Quasi-Natur erklärt wird, kann verstümmelt und unterdrückt, nicht aber zerstört

¹³ E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O. S. 29.



werden. Das schließt ein mehr oder weniger großes Moment individueller Entscheidungsfreiheit ein. Daraus folgt für Fromm die Notwendigkeit einer Entscheidung für das ›Gute‹ und gegen das ›Böse‹, d.h. die Notwendigkeit einer humanistischen Ethik, die die anthropologisch angelegte ›Bezogenheit‹ des Menschen im produktiven Sinne fördern bzw. nicht-produktiven Lösungen entgegenwirken kann.

Das Thema der »produktiven« und »nicht-produktiven« (Charakter-)Orientierungen wird von Fromm in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen und variiert, wobei er zugleich die sogenannten Grundbedürfnisse ausdifferenziert.¹⁴ Danach kann das psychische Bedürfnis nach Bezogenheit, das mit der Angst vor Isolation korrespondiert, dadurch befriedigt werden, daß man sich unterwirft (auch z.B. gegenüber Gott) oder andere unterwirft, oder aber eine Vereinigung (Liebe) mit anderen Menschen anstrebt, ohne dabei das eigene Selbst aufzugeben. Ein anderes Grundbedürfnis, die Transzendenz, die ihre Grundlage im menschlichen Vernunft- und Vorstellungsvermögen hat, könne durch Kreativität befriedigt werden, durch eigene und kollektive Schöpfungen – oder aber durch Destruktivität, die mit Haß und Leid für alle Beteiligten verbunden seien. Eine Variation des Letzteren ist – auch hier nur beispielhaft – Fromms Unterscheidung von Biophilie und Nekrophilie als Syndrome von Charakterzügen, d.h. solchen, die sich durch die Liebe zum Leben und durch schöpferisches Wachstum auszeichnen, und solchen, die – als Folge des ungelebten Lebens – einen Hang zum Toten haben, zu allem, was Leben einschränkt, was Gefühle und Gedanken in Dinge umwandelt, auf der Ebene des über-individuellen Gesellschaftscharakters in Gestalt der Tendenz zur Umweltzerstörung und zur Hochrüstung.¹⁵

¹⁴ Vgl. E. Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955). GA IV. S. 1–254. – Ders., *Die Seele des Menschen* (1964). GA II. S. 159–268. – Ders., *Haben oder Sein* (1976). GA II. S. 269–414.

¹⁵ Natürlich erinnert die Nekrophilie an die Todestriebhypothese von Freud. Während dieser aber beim Lebens- und Todestrieb von einer gleichursprünglichen seelischen Grundspannung ausgeht, handelt es sich bei Fromm um eine Dualität, bei

Fromm macht darauf aufmerksam, daß all diese Alternativen idealtypischer Natur sind, also in der Realität eher in Mischformen vorkommen, allerdings nach der einen oder anderen Seite tendierend. Ihr Konstruktionsprinzip – d.h. die Gegenüberstellung von progressiv und regressiv, Wachstum und Verfall, Gut und Böse, verweist auf religiös-mythische Wurzeln. Fromm selbst stellt diesen Zusammenhang mit einem Verweis auf Alttestamentarisches her. Während nach gängiger Lesart Gott die Propheten schickte, um die Menschen zu lehren, wie sie das Gute verwirklichen können, setzt Fromm auf den Menschen, der zum Propheten in eigener Sache wird – wie auch Fromm selbst.

Diese Perspektive bestimmt Fromms Verhältnis zur Religion. In seinem Buch mit dem provokanten Titel »Ihr werdet sein wie Gott« (1966),¹⁶ eine Verkündigung gewissermaßen, erscheint Gott nicht als Herrscher über die Menschheit, sondern als Symbol für die eigene Kraft des Menschen. Dieser Diesseitigkeitsgedanke, orientiert am übergreifenden Wert der »Ehrfurcht vor dem Leben«, zieht sich wie ein roter Faden durch Fromms »humanistisches Religionsverständnis«. Entsprechend interpretiert er das Alte Testament. Daß Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben werden, zeuge davon, daß Gott im Menschen den potentiellen Rivalen erkannt habe, wobei der Grund der Vertreibung den Menschen nicht mit Sünde belaste, sondern als Akt produktiven Ungehorsams zu werten sei, »als der Beginn menschlicher Freiheit«. In der Noah-Erzählung sei ein weiterer Schritt in diese Richtung erkennbar. Hier schließe Gott mit Noah einen Bund und mache den Menschen damit zum Partner. Und in eben diesem Sinne verhandle Abraham mit Gott über das Schicksal der Menschen von Sodom und Gomorra, die Gott vernichten will. Gott gibt nach, indem er Abrahams Argument gefolgt sei, daß dabei auch die Gerechten untergingen, was für

der die ›natürliche‹ Tendenz zum Lebendigen und dessen Erhaltung primär ist, während sich im Nekrophilen eine pathologische Verfehlung dieser Tendenz ausdrückt, die in erster Linie fehlenden äußeren Bedingungen für eine Entfaltung des Lebendigen geschuldet ist – nicht zuletzt in der Erziehung.

¹⁶ GA VI. S. 83–226.

Fromm eine Anerkennung der Gerechtigkeitsidee ist, die so für Gott und die Menschen gelte.

Zweifellos drücken sich hier jüdisch-religiöse Vorstellungen aus. Allgemein gilt das wohl im Blick auf die radikale Herrschaftskritik mancher Propheten, die messianische Hoffnung und den Kampf gegen den Götzendienst. Letzteres schafft für Fromm erst die Voraussetzung für »wirkliche Religiosität«. Denn der Götze repräsentiere etwas Verdinglichtes, dem man sich unterwerfe – das könnten heute Technik und Konsum sein. Beim Messianismus ist die Diesseitigkeitsvorstellung immer mitzudenken, d.h. der Messias ist ja nach jüdischer Auffassung noch nicht dagewesen und wird erst dann erscheinen, wenn die Menschen durch praktische Anstrengungen in ihrer Lebensführung auf sein Kommen vorbereitet (ihm nahe) sind. Er erscheint dabei als Mensch und nicht als Gott oder Gottes Sohn.

Manche dieser Interpretationen ist auch von jüdischer Seite nicht unwidersprochen geblieben.¹⁷ Indessen ist im Blick auf Fromm das für ihn wahrscheinlich entscheidende Motiv festzuhalten: Das Sich-nicht-abfinden-Wollen mit Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung, verbunden mit der Hoffnung auf bessere Tage. Folgenreich ist diese Hoffnung deshalb, weil sie für Fromm unabdingbar mit dem Tun verknüpft bleibt. Nicht nur die objektiven Verhältnisse, vor allem die kapitalistische Produktionsweise, bedürften der Veränderung, nicht nur die Institutionen müßten (vor allem im Sinne einer Dezentralisierung) demokratisiert werden; auch die Menschen müßten sich verändern, nicht später, sondern im Hier und Jetzt sei zu beginnen, nicht nur im Großen, in den politischen Organisationen, sondern auch im Kleinen, in den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern und – vor allem – Männern und Frauen.

Wenn diese Befreiungshoffnung mehr und mehr messianische Züge angenommen hat, fordert das Kritik heraus, die in ihrem Recht nicht dadurch gemindert wird, daß dieser Messianismus *auch* als

¹⁷ Vgl. R. Funke, *Mut zum Menschen*, a.a.O. S. 231 ff.

»Ausweg« aus Paradoxien fungierte, die auf Probleme der Marxschen Geschichtsphilosophie rückverwiesen. Das gilt insbesondere für die Diagnose, daß die objektiven ökonomischen Verhältnisse, die die Menschen bis ins Innerste determinieren, eine Verhaltensänderung kaum zulassen – verbunden mit der Feststellung, daß eben diese (unmenschlichen) Verhältnisse überwunden werden müssen.¹⁸ Gleichwohl ist an diesen Zusammenhang zu erinnern, vor allem gegenüber jenen, die zwischen dem »frühen« und dem »späten« Fromm säuberlich trennen und dabei so tun, als sei Fromms Renegatentum das Problem und nicht die Schwierigkeiten, die sich aus den ursprünglichen theoretischen Zugriffen und Konzeptualisierungen ergaben.

¹⁸ Vgl. dazu R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. München/Wien 1988. S. 75.





JUDENTUM UND POLITISCHE EXISTENZ

Siebzehn Porträts
deutsch-jüdischer Intellektueller

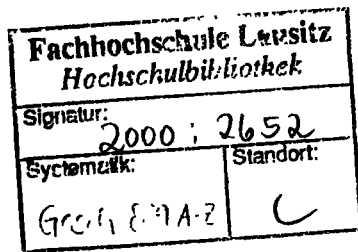
Herausgegeben von

Michael Buckmiller

Dietrich Heimann

Joachim Perels

Offizin



<http://www.offizin-verlag.de>

ISBN 3-390345-21-8

© Offizin Verlag Hannover, Boedekerstr. 75, D-30161 Hannover

fon/fax: 0511 - 62 47 30

Erstausgabe, 2000

Umschlaggestaltung: freestyle, Hannover

unter Verwendung der Collage von El Lissitzky: Die Schiffspassage nach Amerika (1922). Die hebräischen Schriftzeichen פנה נקברה (Hier ist begraben) geben die jüdische Grabsteinformel wieder: *Hier ist begraben*.

lay out: Oliver Heins

Druck: Uni-Druck Hannover

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Judentum und politische Existenz:

Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektueller /

Michael Buckmiller, ... (Hrsg.).

- 1. Aufl. - Hannover : Offizin, 2000

ISBN 3-930345-21-8

Inhalt

Vorwort	7
Die Erfahrung des Eingedenkens – Walter Benjamin von <i>Heinz Brüggemann</i>	11
Forscher des Aufbruchs – Gershom Scholem von <i>Christian Stäblein</i>	39
Die Naherwartung des Kommunismus – Werner Scholem von <i>Michael Buckmiller und Pascal Nafe</i>	61
Libertärer Sozialismus – Gustav Landauer von <i>Michael Buckmiller</i>	83
Die Notwendigkeit des Friedens – Martin Buber von <i>Wolfgang Raupach-Rudnick</i>	111
Philosophie der Not – Theodor Lessing von <i>Elke-Vera Kotowski</i>	137
Einige Schritte voran in den Menschenwissenschaften – Norbert Elias von <i>Peter Reinhart Gleichmann</i>	155
Gesellschaftskritik im Horizont der Bibel – Max Horkheimer von <i>Joachim Perels</i>	171
Wider die Paralyse der Kritik – Herbert Marcuse von <i>Gert Schäfer</i>	191
›Psychologie der Befreiung‹ – Erich Fromm von <i>Klaus Christoph</i>	213
Normalität und Massenpathologie – Ernst Simmel von <i>Rolf Pohl</i>	231
Verteidigung der Erinnerung im Angesicht ihrer Zerstörung – Theodor W. Adorno von <i>Joachim Perels</i>	271



Exodus und Demokratie – Ernst Bloch von <i>Detlef Horster</i>	293
Prophetische Tradition nach der Shoah – Robert Raphael Geis von <i>Joachim Perels</i>	307
Aufgeklärtes Staatsrecht – Ernst Fraenkel von <i>Susanne Benzler</i>	327
Wider die Herrschaft der Gesetzlosigkeit – Franz L. Neumann von <i>Joachim Perels</i>	361
Denkweg zwischen Tradition und Neubeginn – Hannah Arendt von <i>Gert Schäfer</i>	385
Autoren	419

Vorwort

Die politische Existenz der Juden, die in diesem Band porträtiert werden, war prekär. Anerkennung, Ausgrenzung und Vernichtung war in Deutschland ihre Signatur. Einige der Intellektuellen wurden selber Opfer des völkischen Terrors oder töteten sich auf der Flucht vor den Schergen des Judenhasses. Die meisten konnten die Shoa nur überleben, weil sie rechtzeitig aus ihrem Geburtsland flohen. Im Denken der Verfeimten sind die Erfahrungen, Erkenntnisse und Hoffnungen der Ermordeten in bestimmten Maße bewahrt.

Die Porträts, deren Idee früheren Versuchen wie dem von Thilo Koch zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte herausgegebenen Band (Köln 1960) manche Anregung verdankt, erheben keinen Anspruch auf Repräsentativität. Die Beiträge folgen vielfach differenzierenden Interpretationsperspektiven bestimmt. Sie vergegenwärtigen exemplarisch den kulturellen und politischen Horizont eines – höchst unterschiedlichen – Denkens, das von der Verankerung im Judentum nicht ablösbar ist. Die Philosophen, Theologen, Soziologen, Psychologen, Juristen, Politiker und Schriftsteller sind nicht durch einen abstrakt allgemeinen Begriff des Judentums miteinander verbunden. Einige gehören zum religiösen Judentum, für andere ist dies, trotz der fortwirkenden Herkunft, eine eher fremde Welt, wieder andere sind der Tradition des Judentums verpflichtet, ohne ihren Mittelpunkt in der Synagoge zu finden.

Für viele Intellektuelle ist die Auseinandersetzung mit ihrer bürgerlichen Familie prägend. Gegen Nationalismus, Krieg und Assimilation konstituieren sich Teile der im letzten Drittel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geborenen Generation. Durch ähnliche Ausgangserfahrungen bestimmt, beleuchten sich bestimmte Beiträge, etwa die über Gustav Landauer, Martin Buber und Robert Raphael Geis, wechselseitig.

