

## 2. Marxistische und sozialistische Pädagogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Wenn es im weiteren Verlauf der Darlegungen um die Aufdeckung der Verbindungswege und Berührungspunkte zwischen dem marxistischen Denksystem und der Tiefenpsychologie als Therapie, aber mehr noch als die Pädagogik befruchtende Lehre geht, dann mag es vom Standpunkt der Erziehungswissenschaft nicht uninteressant sein festzustellen, daß es schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Schulpädagogen gegeben hat, die mit einer marxistischen Bildungskritik hervorgetreten sind – unter ihnen auch Otto Rühle, der Gatte der Verfasserin des Buches „Der Weg zum Wir“ –, ohne daß allerdings die Tiefenpsychologie dabei eine bestimmende Rolle gespielt hätte. Lediglich Siegfried Bernfeld, auf den wir noch eingehender zu sprechen kommen, versuchte gleich von Anfang an eine Verbindung zwischen marxistischer und psychoanalytischer Argumentation herzustellen. Bis in die sechziger Jahre hinein führte diese Pädagogik, die nicht nur an Schulreform, sondern auch an Schulrevolution interessiert, vor allem das Projekt einer Einheitsschule vertrat (P. Oestereich), ein Rand- und Schattendasein (R. Lassahn, 1976, S. 122). Eine ausgeformte, in allen Bezügen durchdachte marxistische Erziehungstheorie, bemerkte Lassahn, hat niemand von ihnen vorgelegt, und Bernfelds erzieherische Initiativen führten bald zum Abbruch seiner optimistischen Anwendung der psychoanalytischen Grundsätze auf die Pädagogik. Aber gerade seine Schriften waren es bezeichnenderweise, die – sehen wir von dem Einfluß des Psychoanalytikers Wilhelm Reich ab – am Ende der sechziger Jahre von den Studenten mit besonderem Eifer aufgegriffen wurden, die sich durch die bekannten Protestaktionen hervortaten.

Doch inzwischen hat sowohl die Psychoanalyse als auch die Individualpsychologie eine recht bewegte Entwicklung durchgemacht. Besonders die Freudsche Lehre hat nicht nur im Hinblick auf einzelne Begriffe ihres Systems mehr Korrekturen und Revisionen erlebt (K. Dienelt, 1973, S. 20), sondern ist auch schon frühzeitig vor allem durch die marxistische Kritik ihres wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Ansatzes in ihren Grundlagen erschüttert worden.

## I. PSYCHOANALYSE UND MARXISMUS

### 1. Die frühe Kontroverse zwischen Psychoanalyse und Marxismus

In der Psychoanalyse ist der Ursprung marxistischer Tendenzen bei ihrem Begründer selbst gelegen. So scheint es jedenfalls nach dem Urteil Erich Fromms gewesen zu sein. Das theoretische System Freuds, den er nie persönlich kennengelernt hat, leidet seiner Meinung nach unter einer „tiefgreifenden Dichotomie“. „Jener Freud, der den Weg zum Verständnis von ‚falschem Bewußtsein‘ und menschlicher Selbsttäuschung ebnete, war ein radikaler Denker (wenngleich kein revolutionärer), der über die Grenzen seiner Gesellschaft hinausging; in gewissem Umfang war er gesellschaftskritisch, insbesondere in ‚Die Zukunft einer Illusion‘. Andererseits jedoch war er tief verwurzelt in den Vorurteilen und der Weltanschauung seiner Zeit und seiner Klasse (Fromm, 1971, S. 199).“ Seine Kritik an der Gesellschaft, die für ihn zwar keineswegs befriedigend, aber in keinem wesentlichen Zug wirklich verbesserungsfähig war, habe sich auf deren Verdrängung der Sexualität beschränkt.

Wegen dieses „inhärenten Widerspruchs in Freuds Persönlichkeit und seiner Theorie“ fragt sich daher Fromm (1971, S. 200): „Welcher dieser beiden Aspekte würde von seinen Schülern weiterentwickelt werden? Würden sie dem Freud folgen, der das Werk von Kopernikus, Darwin und Marx fortgesetzt hatte, oder würden sie sich mit dem Freud begnügen, dessen Denken und Fühlen auf die Kategorien bürgerlicher Ideologie und Erfahrung beschränkt war?“ Es handelt sich nach Fromm ganz konkret darum, ob sie bereit gewesen wären, Freuds spezielle Form der Befreiung in eine allgemeine Befreiung durch die Erweiterung des Bewußtseins umzuwandeln.

Die orthodoxen Schüler Freuds folgten nach der Darstellung Fromms dem Reformisten, nicht dem Radikalen. Daß die konformistischen Schüler das Übergewicht erlangten, müsse man teilweise einem bestimmten Merkmal der Persönlichkeit Freuds zuschreiben. Freud sei nicht nur Wissenschaftler und Therapeut, sondern auch ein „Reformator“ gewesen, der an seine Mission glaubte, eine Bewegung zur rationalen und ethischen Erneuerung des Menschen begründen zu müssen. Viele folgten ihm dabei aus bedingungsloser Loyalität. Andere Schüler wurden abtrünnig. Hier nennt Fromm C. G. Jung, einen „kon-



servativen Romantiker“, und Alfred Adler, einen „oberflächlichen, wengleich hochbegabten Rationalisten“, die er beide in seiner Darstellung „beiseite“ läßt, während er Otto Rank und Sandor Ferenczi im positiven Sinne erwähnt. Einige gab es, die in der recht straffen Organisation der Psychoanalyse verblieben und wichtige eigenständige Beiträge zur psychoanalytischen Theorie und Praxis lieferten (S. Rado, Frieda Fromm-Reichmann, F. Alexander, Michael und Enid Balint, R. Spitz, E. Erikson und viele andere). Deutlich distanziert sich Fromm von den revisionistischen Psychoanalytikern Karen Horney und Harry Stack Sullivan, die, wie er bemerkt, üblicherweise, aber nicht gerechtfertigt, mit ihm als „kulturalistische“ oder „neo-freudianische“ Schule bezeichnet werden.

Die Kritik Fromms, der diese Darstellung der Entwicklung der psychoanalytischen Schule von dem Blickpunkt der „Krise der Psychoanalyse“ aus liefert, wie er sie 1970 sieht, richtet sich in besonderem Maß gegen jene Richtung, in der die konformistischen Neigungen bei der Mehrzahl der Psychoanalytiker ihren Ausdruck fanden, gegen die „Ich-Psychologie“ nämlich, deren Begründer Heinz Hartmann war. Dieser entwickelte mit einer Gruppe von Mitarbeitern ein psychologisches System, „das die klassische Theorie ergänzen sollte, zugleich aber anerkannte, was sie bisher erreicht hatte“ (Fromm, 1971, S. 218). Hartmann hat aber hier, so erklärt Fromm, das wichtigste und radikalste Element des Freudschen Systems ausgeschaltet: „die Kritik an der bürgerlichen Moral und den Protest gegen sie im Namen des Menschen und seiner Entwicklung. Mit seiner Gleichsetzung von ‚menschlicher‘ und ‚sozialer‘ Gesundheit und der darin enthaltenen Verleugnung einer gesellschaftlichen Pathologie steht er im Gegensatz zu Freud, der von ‚Gemeinschaftsneurosen‘ und ‚der Pathologie der kulturellen Gemeinschaften‘ sprach (a.a.O., S. 222).“ Was bei Fromm die besondere Verärgerung hervorruft, ist die Tatsache, daß diese Ich-Psychologie, die „drastische Revision“ des Freudschen Systems, eine günstige Aufnahme durch die orthodoxe Mehrheit der Psychoanalytiker fand.

Im Gegensatz zu dieser Mehrheit gab es auch eine kleine Minderheit „radikaler Psychoanalytiker“, zu denen sich Fromm selbst zählte. Es ist die psychoanalytische „Linke“, „die das System des radikalen Freud fortzusetzen und zu entwickeln und einen Gleichklang zwischen den psychoanalytischen Ansichten Freuds und den soziologischen und psychologischen Vorstellungen von Marx herzustellen versuchten“ (Fromm, 1971, S. 208). Zu ihnen gehörten nach den Angaben Fromms neben B. Lantos, E. Simmel, O. Fenichel und R. D. Laing auch der schon erwähnte Siegfried Bernfeld und Wilhelm Reich, die eine Synthese zwischen Freudianismus und Marxismus anstrebten. In den letzten Jahren haben sich, wie Fromm bemerkt, auch in zunehmendem Maße Philosophen politisch radikaler Richtung mit dem

Problem der Psychoanalyse befaßt. Abgesehen von Jean-Paul Sartre, ist der bekannteste dieser Gruppe Herbert Marcuse, den Fromm allerdings mit schärfster Kritik bedenkt.

## 2. Die „radikalen“ (marxistischen) Psychoanalytiker

### a) Der erste Brückenschlag zum Marxismus (S. Bernfeld)

Schon 1926 hat Siegfried Bernfeld in einem Vortrag mit dem Titel „Sozialismus und Psychoanalyse“ (in: Gente, 1970, S. 11 ff.) versucht, eine Verbindung zwischen Psychoanalyse und Marxismus herzustellen. Dadurch, daß er, noch ohne Reflexion der wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten seines Vorhabens, Freuds Psychoanalyse von der Gesellschaft her zu interpretieren und damit erstmals soziologische Momente explizit in die Betrachtung einzubeziehen bemüht war, hat er ohne Zweifel eine Erweiterung der psychoanalytischen Theorie vorgenommen. Seine Schlußfolgerungen waren allerdings gerade auf dem Gebiet der Pädagogik, wie schon einmal erwähnt, problematisch und führten zu Erziehungsversuchen, die die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllten (W. Rehm, 1968, S. 137).

Für Bernfeld ist die Psychoanalyse unter den „genetisch-psychologischen Schulen“ die „einzig historisch betrachtende“. „Sei es eine Fehlhaltung, ein Traum, ein Symbol oder ein soziales Verhalten (soziale Einrichtung)“ (Bernfeld, 1970, S. 12), jede psychoanalytische Betrachtung gehe von einem konkreten Fall aus. Der Denkansatz der Psychoanalyse ist, stellt Bernfeld fest, als materialistisch zu bewerten, und zwar in dem Sinne, daß sie keine menschlichen Werte an sich anerkenne, sondern bestrebt sei, diese Werte „auf seelische Erscheinungen eines niedrigeren Wertgrades“, das heißt z.B., auf den Sexualtrieb, zurückzuführen. Damit aber sei „die Denkweise der Psychoanalyse ... das volle Gegenstück zu jeglicher Art Idealismus“ (a.a.O., S. 13). Die Psychoanalyse sei ein erster Ansatz „dialektischer Psychologie“, da sie die Entwicklung des Psychischen als dialektische Bewegung begreife. Dies komme in den Begriffen, wie Sexualtriebe-Ichtriebe, Narzißmus-Objektlibido, Eros-Todestrieb, Lustprinzip-Realitätsprinzip, Ich-Es usw. zum Ausdruck. Es handle sich dabei um „echte Polaritäten“, die nicht im Dualismus stecken blieben, sondern „die polaren psychischen Gegensätze als Identitäten zu erfassen versuchten“ (a.a.O., S. 15).

Das berechtigt Bernfeld zu der Feststellung: „Die Methode der Psychoanalyse, ihr Erkenntnisziel und ihr Forschungsakzent, entspricht für ihren Gegenstand – die Geschichte des Seelenlebens – der Marxschen Betrachtungsweise seines Gegenstandes – der Geschichte der Gesellschaft (a.a.O., S. 17).“ Das bedeutet aber nicht nur



eine Parallelität der Methode auf verschiedenen Gebieten, sondern eine gegenseitige Ergänzung der gleichartigen theoretischen Interessen, denen durch eine Verschmelzung der Freudschen Psychologie mit der von Marx gedient werden sollte. „Diese (die spekulative, die oberflächliche) Psychologie durch die Lehre Freuds zu ersetzen, die Entwicklung, Trieb und Charakter ins Zentrum ihrer Betrachtung stellt, heißt der Erziehungswissenschaft überhaupt erst eine Grundlage geben. Sie wird breit und solid für jedes wünschenswerte Gewicht und die schwindelnde Höhe des künftigen Baues sein, wenn stets der Ethik die Sozialwissenschaft, und zwar in ihrer härtesten und lebendigsten Form, der Marxschen, in ihrer Tiefsten und lebendigsten Form, der Freudschen, ergänzt wird.“ (Bernfeld, 1976, S. 67)

#### b) Die sexuelle Revolution (Wilhelm Reich)

Zu denjenigen Schülern Freuds, die die Psychoanalyse zu einer allzu einseitigen Reformkonzeption vereinfachten, gehört ohne Zweifel Wilhelm Reich. Sein Anliegen war es, Freuds Sexualtheorie, die ja im Mittelpunkt seines Systems stand, mit radikalster Konsequenz weiterzuentwickeln.

Was orthodoxe Analytiker Sublimierung nannten, erschien Reich als das rationalisierte Produkt bürgerlicher Sexualhemmungen. Er war der Meinung, daß Freud unter dem Druck konformistischer Zwänge sein ursprüngliches Eintreten für die Rechte der Libido verrate. Reich, so schreibt der Biograph (P. Roazen, 1976, S. 481), erwartete aber von Freud etwas, woran dieser nicht interessiert war: Freud sollte ein Sozialreformer sein. Und wenn Reich argumentierte, nur die Auflösung der bürgerlichen Familie werde zum Verschwinden des Ödipuskomplexes führen, dann mußte Freud erst recht skeptisch werden, da er den Ödipuskomplex bekanntlich als Resultat biologischer Notwendigkeit der Familie angesehen hat. Sein Buch „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) schrieb er als Antwort auf die Position Reichs. Dieser ging eben Freud im Hinblick auf die Befreiung des menschlichen Trieblebens zu weit. P. Roazen (a.a.O., S. 481) berichtet, daß die Meinung vertreten worden ist, Reichs Vortragsreise in das bolschewistische Rußland in den späten zwanziger Jahren habe mit dazu beigetragen, daß die führenden sowjetischen Stellen zu der Überzeugung gelangten, wenn es der Psychoanalyse *darum* gehe, dann täten sie besser daran, sie zu verbieten. Moskauer Parteikreise lehnten die von dem Kommunisten Reich vertretene „Sexualpolitik“ als „un-marxistischen Unsinn“ ab (P. R. Hofstätter, 1959, S. 512).<sup>2</sup>

**2** Aber nicht nur diese „Sexualpolitik“ erregte den Unwillen der russischen Marxisten. Die Psychoanalyse in ihrer Gesamtheit wurde als eine gefährliche

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism] , In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

Was Reichs Eintreten für die „sexuelle Revolution“ betrifft, war die Versuchung, das „Experiment des Gewährenlassens“ (Reich) durchzuführen, sehr groß und bestimmte in dem so zentralen Bereich der Geschlechterziehung nicht wenige Unternehmungen für eine gewisse Zeit (W. Rehm, 1968, S. 156). Auch andere Psychoanalytiker weisen auf die nach ihrer Meinung verheerenden Folgen hin, die eine „beständige Unterdrückungsarbeit“ (G. H. Graber) verschuldete. „Aus der Analyse der alten Erziehungsmethoden war es nur zu naheliegend, von einer gewährenden Erziehung zu erwarten, sie mache einen Menschen freier, glücklicher und erspare ihm vor allem die Neurose. Aber die Erfahrungen, von denen wir leider zu wenig wissen, müssen enttäuschend und zum Teil vielleicht auch erschreckend gewesen sein (W. Rehm, 1968, S. 155).“

Enttäuschung blieb aber auch W. Reich auf der ganzen Linie nicht erspart. Nicht nur, daß er, zwar nicht mit klaren Worten, aber faktisch doch aus der psychoanalytischen Organisation ausgeschlossen wurde (1934); durch seinen Versuch, das menschliche Triebleben in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Herrschaftsformen zu begreifen, setzte er sich nicht nur den Angriffen der psychoanalytischen Bürokratie aus, sondern verlor auch die Gefolgschaft der Marxisten, die meinten, er konzentriere sich zu sehr auf den bloßen Überbau der bürgerlichen Gesellschaft (P. Roazen, 1976, S. 482).

Im Alter hat übrigens Reich, der nach Amerika gegangen war, seinen früheren Irrtum korrigiert und festgestellt, daß freiheitliche und autoritäre Gesinnung nichts mit den scharfen ökonomischen Klassengrenzen zu tun habe, also auch nicht Gegenstand von Klassenkämpfen sein könne. „Die Praxis autoritären Zwanges geht ebenso quer und quer durch *alle* Schichten der Gesellschaft aller Nationen, wie freiheitliches Denken und Handeln (Reich, 1970, S. 11).“ Während seines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten, wo er auf A. S. Neills Schule Summerhill noch großen Einfluß ausübte, wandte sich Reich vollkommen von der marxistischen Theorie ab und verlor jede Sympathie für den Sozialismus, den er der liberalen Politik von Roosevelt und Eisenhower unterlegen glaubte (E. Fromm, 1971, S. 209), ja er zeigt sich, wie P. A. Robinson (nach H. Thomae, 1977, S. 148) berichtet, als ein entschiedener Kommunistenverfolger, und es ist, meint Thomae,

Irrlehre abgelehnt. A. Stoljarovs Abrechnung mit den russischen Freudomarxisten lautet (in: Sandkühler, 1970, S. 308 f.): „Die Woge der Begeisterung für den Freudismus, die durch West-Europa läuft, ist eine Woge bürgerlicher Reaktion gegen den Materialismus, eine Woge der Dekadenz. Und wenn diese Woge an den Grenzen der Sowjetunion gebrochen wird, wenn in unseren Reihen der Freudismus keine große Verbreitung erlangte, ist das in bedeutendem Maße das Verdienst unserer konsequent-marxistischen Literatur, die zur rechten Zeit die freudistischen Abweichungen nach Gebühr einschätzten und ihnen die entsprechende Abfuhr erteilen konnte.“



schwer verständlich, wie dieser Mann zum Idol mancher linker Gruppen in Deutschland werden konnte. Texte von Wilhelm Reich haben in zahlreichen sozialistischen Reprints Verbreitung gefunden. In dem Sammelband „Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol“ (H. P. Gents, 1970) hat man zwar auf seinen Beitrag verzichtet, die Sexpol ist aber, wie der Herausgeber betont, durch einen anonym verfaßten Artikel, der offiziös genannt werden kann, durch mehrere Arbeiten von unmittelbaren Schülern Reichs und durch das zuverlässige Referat von Otto Fenichel (Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen dialektisch-materialistischen Psychologie) ausreichend repräsentiert. Dabei ist sich der Herausgeber dieses Bandes dessen bewußt: „Reich ist, was die Psychoanalyse betrifft, wissenschaftstheoretisch so naiv, wie er, was marxistische Theorie anbetrifft, orthodox leninistisch ist (Vorbermerkung).“

### c) Der „Philosoph der Psychoanalyse“ (H. Marcuse)

Herbert Marcuse ist für E. Fromm, dessen Darstellung der Entwicklung der Psychoanalyse wir hier wiederaufnehmen, ein Beispiel für die spezielle Einstellung, die die „Philosophie der Psychoanalyse“ der psychoanalytischen Theorie zufügen kann. Dabei kritisiert er nicht so sehr Marcuses Abweichungen von Freud, sondern vielmehr die Verwirrung, die nicht nur dadurch geschaffen wird, daß Freuds Begriffe falsch angewendet werden, sondern auch dadurch, „daß der Eindruck erweckt wird, Marcuse vertrete Freuds Position mit nur geringfügigen Revisionen. In Wirklichkeit konstruiert er eine Theorie, die in allen wichtigen Zügen das Gegenteil dessen darstellt, was für Freuds Denken wesentlich ist (E. Fromm, 1971, S. 215).“ Für Marcuse sei die Psychoanalyse keine empirische Methode zur Aufdeckung der unbewußten Strebungen eines Menschen, sie bestehe für ihn vielmehr aus einer Reihe metapsychologischer Spekulationen über den Tod, den Lebenstrieb, die kindliche Sexualität usw.

Bei Marcuse wird aber nicht nur die psychoanalytische Theorie „umgedacht“, sondern auch der Marxismus. Und mit Marx, sagt Fromm (a.a.O., S. 216, Anmerkung), macht Marcuse mehr oder weniger dasselbe wie mit Freud: „Zwar kritisiert er Marx ein wenig, weil er nicht die ganze Wahrheit über den neuen Menschen gefunden hat, doch vermittelt er den Eindruck, daß er, im ganzen gesehen, für Marx' Vorstellungen von einer sozialistischen Gesellschaft eintrete. Aber er ignoriert die Tatsache, daß sein eigenes Ideal vom infantilisierten ‚neuen Menschen‘ genau das Gegenteil des Marxschen Ideals eines produktiven, aus eigenem Antrieb aktiven Menschen ist, der fähig ist, zu lieben und an allem, was ihn umgibt, Anteil zu nehmen.“

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

Fromm nennt Marcuse nicht umsonst den „Philosophen der Psychoanalyse“. Die Verbindung von Psychoanalyse und marxistisch orientierter Soziologie ist ein besonderes Anliegen der neo-marxistischen Sozialphilosophie der „Frankfurter Schule“, deren Hauptvertreter Th. W. Adorno, H. Marcuse, M. Horkheimer und J. Habermas sind. Derjenige aber, der die engste Synthese zwischen Psychoanalyse und Marxismus angestrebt hat, ist Marcuse. Bei ihm wird die Psychoanalyse Freuds in die Sozialtheorie integriert.

Damit taucht die Frage nach der Art der Beziehung von Psychologie und Soziologie auf. Helmut Dahmer skizziert im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft die Voraussetzung einer Verbindung von Psychoanalyse und marxistisch orientierter Soziologie damit, daß er Schwäche und Leistung der alten Kombinationsversuche und deren Aufhebung in aktuellen Neubestimmungen des logischen Status der Psychoanalyse charakterisiert: „Individuum und Gesellschaft stehen unveröhnt gegeneinander; darum lassen Psychologie und Soziologie sich nicht ohne weiteres integrieren. Die Hindernisse sind sachlicher, nicht methodischer Art (H. Dahmer, 1970, S. 172).“ Die Auseinandersetzung zwischen Freudscher Subjekttheorie und Marxscher Theorie der sozialen Objektivität sei verdeckt worden durch den sterilen Kampf zweier Orthodoxien.

Eine solche „Neubestimmung des logischen Status“ der Psychoanalyse hat nun H. Marcuse vorgenommen. Seine Kritik richtet sich zunächst gegen Intentionen, die in gewisser Weise die Triebpsychologie preisgeben. Dies sei seiner Meinung nach bei den sogenannten Revisionisten, wie Fromm, Sullivan und Horney, der Fall: „Ich glaube“, sagt Marcuse (1957, S. 13 f.), „im Gegensatz zu den Revisionisten, daß Freuds Theorie in ihrer eigentlichen Substanz ‚soziologisch‘ ist und daß es keiner neuen kulturellen oder soziologischen Orientierung bedarf, um diese Substanz freizulegen. Freuds ‚Biologismus‘ ist Gesellschaftstheorie in einer Tiefendimension, die von den neo-freudianischen Schulen konsequent verflacht worden ist. Indem sie die Betonung vom Unbewußten auf Bewußtes, von den biologischen auf die kulturellen Faktoren verschieben, durchschneiden sie die Wurzeln der Gesellschaft in der Triebsschicht und nehmen statt dessen die Gesellschaft auf der Ebene, auf der sie dem Individuum als seine konfektionierte ‚Umgebung‘ entgegentritt, ohne nach deren Ursprung und Legitimität zu fragen. Die neo-freudianische Analyse dieser ‚Umgebung‘ unterliegt damit der Mystifikation gesellschaftsformender Beziehungen, und die gesamte Kritik bewegt sich ausschließlich innerhalb der sicher sanktionierten und wohlbehüteten Sphäre geltender Institutionen. Infolgedessen bleibt diese Kritik in strengem Sinn ideologisch: Sie verfügt über keine begriffliche Grundlage außer-

halb des herrschenden Systems; die meisten ihrer kritischen Ideen und Werte stammen aus diesem System selbst.“

Marcuse geht es also, wie A. Lorenzer (1973 b, S. 70) feststellt, darum, den Materialismus der Freudschen Triebpsychologie zu retten und zugleich einem Verfall des Begriffs vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft in eine unkritische Milieutheorie zu begegnen. „Die Spannung der Dialektik von Trieb und Kultur soll nicht gemäßigt werden, es soll weder zu einer einseitigen Entscheidung noch zu einer beschwichtigenden Harmonisierung kommen (Lorenzer).“<sup>3</sup>

Trotzdem tritt bei Marcuse mit fortschreitender Entfaltung seines Systems immer deutlicher eine Einseitigkeit zutage: „Die Fundierung im Geschichtlich-Konkreten lockert sich, die Neigung zur biologistischen Einseitigkeit wird offenkundig, der Bezug zur Gesellschaft wird in dem Maße vage, in dem der Hinweis aufs biologische Fundament deutlich wird. An die Stelle der gesellschaftlichen Widersprüche tritt das generelle Problem von Herrschaft, an die Stelle des Klassenkampfes treten prinzipiell Repressionen und Widerstand gegen Repressionen (Lorenzer 1973 b, S. 71).“ Es ist vor allem, wie schon bemerkt, die „Metapsychologie“ Freuds, seine späte Triebtheorie (1923), die „Rekonstruktion der Vorgeschichte der Menschheit“ (Marcuse), auf die Marcuse zurückgreift. Es geht also gerade um jene Konzeptionen, die in der Folge der Jahre nach Freud zum großen Teil wieder preisgegeben worden sind.

Marcuse selbst glaubt aber, wie H. Holzhey (1970, S. 188) ausführt, das „Veralten“ der psychoanalytischen genetischen Theorie des Individuums konstatieren zu können. Diese Theorie sei deshalb veraltet, weil sich ihr Gegenstand verändert habe. Die Veränderung bestehe nach Marcuse darin, daß „das ‚Individuum‘ als die Verkörperung von Es, Ich, Über-Ich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ durch ein „soziales Atom“ ersetzt worden sei. Die Fortentwicklung der Industriegesellschaft führe nämlich zu einer Entmachtung der Familie als Sozialisationsagentur und eliminiere damit die sozialpsychologischen Bedingungen der Individuation tendenziell.<sup>4</sup> Diese Kritik an der Eliminierung

3 Lorenzer, der hier seiner später noch zu behandelnden Sozialisierungstheorie entsprechend diese „Dialektik“ und die Vermeidung der „Harmonisierung“ zustimmend verzeichnet, übersieht im Anschluß an Marcuse die Tatsache, daß Fromm nicht ohne weiteres mit Sullivan und Horney als „Kulturalist“ auf eine Stufe gestellt werden kann (vgl. oben, S. 14). Über die Stellung Fromms zu Freuds Materialismus der Triebpsychologie erfahren wir Näheres in dem Abschnitt „Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie“.

4 Vgl. A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963. Aber schon 1919 schrieb Paul Federn eine Broschüre „Zur Psychologie der Revolution: die vaterlose Gesellschaft“, in der dem damals noch starken

rung der individuellen Autonomie durch die technologische Ordnung der hochentwickelten Industriegesellschaft ist der Beachtung wert, entspringt aber bei Marcuse sicher nicht der Sorge um die tragende Rolle der Familie. Auch fehlt ihm der Blick für die Tatsache, daß die Gefährdung der Persönlichkeitsentwicklung in einer Gesellschaft, in der Konformismus, Anonymität des Apparates, Totalitarismus und Ökonomismus das Feld beherrschen, nicht mit der Krise einer bestimmten Gesellschaftsform, einer politischen Ideologie, sondern mit der Krise des Menschen in dieser Zeit zu erklären ist, ein Problem, für das ein Erich Fromm schon etwas mehr Aufgeschlossenheit zu zeigen scheint, wenngleich auch er auf die marxistische Position eingeschwo-ren bleibt.<sup>5</sup>

Der gesellschaftliche Prozeß, der die Veränderung des psychoanalytischen Gegenstandes mit sich gebracht habe, wird von Marcuse als ein Prozeß der Unterdrückung und nicht des Fortschritts, der Befreiung, dargestellt. „Wenn die fortschreitende Industriegesellschaft und ihre Politik das Freudsche Modell des Individuums und seiner Beziehung zur Gesellschaft haben hinfällig werden lassen, wenn sie die Kraft des Individuums, sich von den anderen abzulösen, ein Selbst zu werden und zu bleiben, untergraben haben, dann beschwören die Freudschen Begriffe nicht nur eine hinter uns liegende Vergangenheit, sondern auch eine neu zu gewinnende Zukunft (Marcuse).“ Dafür muß allerdings eine Modifizierung der Freudschen Begriffe und eine Anpassung an die marxistische Terminologie vorgenommen werden. Für Marcuse bedeutet dann Triebunterdrückung „Entfremdung“ des Individuums und Triebentfaltung „Emanzipation“. Auch den Konflikt zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip sieht er in anderem Lichte. Freuds kulturtheoretische These, daß *allen* historischen Formen des Realitätsprinzips in der Kultur eine verdrängende, d.h. unterdrückende Organisation der Triebe zugrunde liegt, bleibe zwar gültig, doch dürfe sie nicht zu einer biologischen, historisch unveränderlichen Gesetzmäßigkeit hypostasiert werden. Um diesem Dilemma zu entgehen, hilft sich Marcuse mit der Unterscheidung „zwischen den biologischen und den soziologisch-historischen Tribschicksalen“. Die zusätzliche Lenkung und Machtausübung, die von den besonderen Institutionen der Herrschaft ausgehen, um die Macht einzelner zu erhalten und zu

Gefüge der Familie die „neue Organisation der gesamten Bruderschaft Gleichberechtigter“ gegenübergestellt werden sollte. Für diese Idee muß ohne Zweifel die marxistische Position des Psychoanalytikers ausschlaggebend gewesen sein. — Zur Rolle des Vaters vgl. auch unten, S. 29 f.

5 Vgl. unten (S. 53) Fromms „radikalen“ (marxistischen) Humanismus.

vergrößern, sind das, was er als „zusätzliche Unterdrückung bezeichnet.“<sup>6</sup>)

Marcuses Interesse richtet sich nun im besonderen Maße auf die sozio-historische Trieborganisation in der zeitgenössischen Kultur. Hier ist es die totale technologische Herrschaft, gleichbedeutend mit totaler politischer Herrschaft, die sein Unbehagen hervorruft, ohne daß er eine bestimmte Klasse der Gesellschaft dafür als schuldig erklärt. Die „zusätzliche Unterdrückung“ komme in dem „Leistungsprinzip“ zum Ausdruck, der gegenwärtigen Form des Realitätsprinzips. Die gegenwärtige Gesellschaftsform bringe die Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit und bewirke dadurch Selbstentfremdung.

Von der kritischen Einstellung E. Fromms zu dem „verworrenen“, mit Freuds Konzeption nicht zu vereinbarenden anthropologischen Modell Marcuses war schon die Rede. Zur Kennzeichnung der vagen Begriffsbildung des „Philosophen“ geht Fromm auch auf die beiden Begriffe des Realitätsprinzips und der Verdrängung genauer ein (1971, S. 211 ff.). Was den Konflikt zwischen dem Lust- und dem Realitätsprinzip betrifft, meint Fromm, daß Marcuse diese Begriffe mißverstehe, indem er annimmt, daß es mehrere Realitätsprinzipien gäbe, und behauptet, daß die westliche Zivilisation von einem davon, nämlich dem „Leistungsprinzip“, beherrscht werde. Für Freud war, so betont Fromm, das Realitätsprinzip eine „Modifizierung“ des Lustprinzips, nicht dessen Gegensatz. Das „Realitätsprinzip“ sei etwas ganz anderes als die Normen einer gegebenen Gesellschaftsstruktur. Nicht weniger bedenklich ist nach Fromm die Verzerrung der Theorie Freuds, die in Marcuses undifferenzierter Verwendung des Freudschen Begriffs der „Verdrängung“ zum Ausdruck kommt. Indem Marcuse das englische Wort „repression“ doppeldeutig verwendet – erstens im konventionellen Sinn als Unterdrückung, zweitens in der von Freud gebrauchten psychologischen Bedeutung: etwas aus dem Bewußtsein zu entfernen –, spiele er mit den zweierlei Bedeutungen des Wortes „repression“ und erwecke den Eindruck, als seien beide identisch; dabei gehe die psychoanalytische Bedeutung von „repression“ verloren, dafür habe man aber eine schöne Formel gefunden, die mittels der Doppeldeutigkeit des Wortes eine politische und eine psychologische Kategorie vereinigt.

Reduziert man, meint Fromm, die Thesen Marcuses auf ihren Kern, dann wird in dem Buch „Triebstruktur und Gesellschaft“ als das Ideal des neuen Menschen in der nicht-repressiven Gesellschaft die Re-

<sup>6</sup> Diese Aufteilung des Begriffs zur Ausgliederung einer „sozio-historischen Komponente“ (Marcuse) nennt A. Lorenzer (1973 b, S. 70 f.) einen „Ausweg“, der der Sachlage nicht angemessen ist. → Zur Einseitigkeit des Biologismus vgl. oben, S. 20.

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

aktivierung seiner prägenitalen Sexualität postuliert. „Tatsächlich scheint das Ideal von Marcuses ‚nicht-repressiver Gesellschaft‘ ein Kinderparadies zu sein, in dem alle Arbeit Spiel ist und wo es keine ernsthaften Konflikte oder Tragödien gibt (Fromm, 1971, S. 213).“

Marcuse zeichnet, um es nochmals mit W. Rehm zu verdeutlichen, das Bild einer nicht-repressiven Kultur, in der eine „Befreiung aller erotischen Kräfte“ möglich sein soll. Streben nach Genuß und Befriedigung seien der sinnvolle Inhalt des menschlichen Daseins. „Die Folge wäre eine Stillstellung allen inhaltlosen Transzendierens“ (Marcuse), Voraussetzung die Logik der sinnlichen Natur des Menschen, die Triebunterdrückung und Aggression hintanhält, die „libidinöse Vernünftigkeit“, wie Marcuse dies nennt.

Es wurde schon hervorgehoben, daß das Gedankengut von Marx durch Marcuse eine ähnliche verzerrende Ausdeutung erfahren hat wie die Psychologie Freuds. Sein Marxismus entfernt sich auch von der dialektischen Logik des Neo-Marxismus der Frankfurter Schule. Marcuse hebt die „ambivalente“ Natur des Menschen auf und stellt sich in Gegensatz zu der dialektischen Aussage Th. W. Adornos (1966, S. 277): „Individualität ist sowohl Produkt des Drucks (der Gesellschaft) wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht.“ Und in dem neutralistischen Punkt der Kritischen Theorie, in der Frage des Vorgangs der Veränderung der Gesellschaft (Revolution oder Evolution?), geht Marcuse einen eigenen Weg. Da war er es in erster Linie, „der nicht so wie Adorno und Horkheimer an die Kraft kritischer Reflexion glaubte, sondern die ‚große Verweigerung‘ empfahl, den Widerstand, das Neinsagen und damit in Modifikationen einen Weg revolutionärer Veränderung einschlug“ (R. Lassahn, 1976, S. 124). Aber gerade das hat ihn zum geistigen Vater des blinden Aktionismus der Studenten gemacht.

#### d) Die analytische Sozialpsychologie (E. Fromm)

Zu der „kleinen Minderheit radikaler Psychoanalytiker“, zu der „psychoanalytischen Linken“, wie es heißen hat, gehört auch Erich Fromm, der schon in den frühen dreißiger Jahren an der Kontroverse zwischen Psychoanalyse und Marxismus teilgenommen hat. Er ist deshalb auch schon öfter zu Wort gekommen. Hier geht es uns aber nicht sozusagen um den Gewährsmann und Biographen der krisenhaften Entwicklung der Psychoanalyse, sondern um seinen eigenen Beitrag zur Diskussion um eine friedliche Koexistenz von Psychoanalyse und Marxismus. Seine Schriften finden darüber hinaus dadurch Interesse, daß sie den Versuch erkennen lassen, sich, zum Teil durch Rück-

griff auf frühere Arbeiten,<sup>7)</sup> mit der gegenwärtigen Zeitproblematik auseinanderzusetzen.

Fromms Anliegen besteht einmal darin, eine Verbindung zwischen Psychoanalyse und Marxismus herzustellen, und das heißt zweierlei: Einerseits will er zeigen, welche Voraussetzungen die Psychoanalyse zu einer Verwendung für gesellschaftliche Probleme mitbringt, daß sie also innerhalb der Auffassung des historischen Materialismus eindeutig ihren Platz findet, andererseits aber sollte der Beitrag Marxens zur Wissenschaft vom Menschen, das heißt zu einer „dynamischen Psychologie“, aufgezeigt werden. Zum anderen unternimmt Fromm den Versuch, aufgrund der Erneuerung der Psychoanalyse das Problem der gegenwärtigen „Krise der Menschheit“ einer Lösung zuzuführen.

Wie sieht nun die „Erneuerung der Psychoanalyse“, wie Fromm sie sieht, aus? Schon 1932 schrieb er in einer Abhandlung „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus“ (S. 9 – 40). Es konnte nach diesen Ausführungen nicht ausbleiben, „daß die analytischen Autoren den Versuch machten, vom Problem des Individuums zu dem der Gesellschaft, von der Personalpsychologie zur Sozialpsychologie vorzustoßen“ (S. 13). Einen Teil dieser Kontroverse innerhalb der Psychoanalyse haben wir schon dargelegt.

Ein zweites Mal erfuhr die Psychoanalyse durch Fromm eine Kurskorrektur, als er sich auf die Linie der sogenannten „Humanistischen Psychologie“ begab, was in dem 1968 verfaßten Artikel „Humanistische Planung“ (S. 162 – 173) zum Ausdruck kommt. Wird in dem ersten Fall mehr das Verhältnis von Psychoanalyse und Marxismus artikuliert und problematisiert, also der ganze „Konflikt der Interpretationen“, von dem Paul Ricoeur in bezug auf diese beiden Richtungen spricht, versucht Fromm im zweiten Fall der seit den frühen Auseinandersetzungen völlig veränderten geistig-kulturellen und gesellschaftlichen Situation Rechnung zu tragen. Mit diesem Anliegen beschäftigen wir uns allerdings erst an einer späteren Stelle (S. 53).

Hier geht es um die „analytische Sozialpsychologie“. Die Psychologie, mit der die Psychoanalyse die meisten Berührungspunkte, aber auch die meisten Gegensätze zu haben scheint, ist nach Fromm der historische Materialismus. Die meisten Berührungspunkte deshalb, weil sie beide materialistische Wissenschaften sind. „Sie gehen nicht von ‚Ideen‘, sondern vom irdischen Leben, von Bedürfnissen aus. Sie berühren sich im besonderen in ihrer gemeinsamen Einschät-

<sup>7</sup> Wir beziehen uns hier auf einige zu verschiedenen Zeiten (1932, 1968, 1970) verfaßte Aufsätze, die mit anderen in E. Fromm, 1971, veröffentlicht wurden, wonach auch zitiert wird.

zung des Bewußtseins, das ihnen weniger Motor menschlichen Verhaltens als Spiegelbild anderer geheimer Kräfte zu sein scheint (S. 15).“ Aber gerade hier, bei der Frage nach dem Wesen dieser eigentlichen, das Bewußtsein bestimmenden Faktoren schein ein unversöhnlicher Gegensatz zu bestehen. Der historische Materialismus sehe im Bewußtsein einen Ausdruck des gesellschaftlichen Seins, die Psychoanalyse einen des Unbewußten, der Triebe. Fromm versucht nun zu zeigen, in welcher Weise sich diese beiden Thesen, trotz dieses Gegensatzes, zueinander verhalten und warum eine Benutzung psychoanalytischer Methoden für den historischen Materialismus eine Bereicherung darstelle.

Die bisherigen psychoanalytischen Arbeiten, die eine Anwendung der Psychoanalyse auf gesellschaftliche Probleme versuchten, hätten den Anforderungen, die an eine analytische Sozialpsychologie zu stellen seien, zum überwiegenden Teil nicht entsprochen. Der Fehler habe bei der Einschätzung der Funktion der Familie begonnen. Man habe zwar in den Beziehungen des Kindes zu den verschiedenen Mitgliedern der Familie gesehen, daß der einzelne nur als vergesellschaftetes Wesen zu verstehen ist, aber fast vollkommen übersehen, „daß die Familie ihrerseits in ihrer ganzen psychologischen und sozialen Struktur, mit den für sie spezifischen Erziehungszielen und affektiven Einstellungen, das Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen und, im engeren Sinn, einer bestimmten Klassenstruktur ist, daß sie tatsächlich nur die psychische Agentur der Gesellschaft und Klasse ist, aus der sie erwächst“ (S. 18). Die Vernachlässigung der die Familienstruktur bedingenden gesellschaftlichen Strukturen habe eine bedeutende Fehlerquelle ausgemacht.

Die konsequente Anwendung der Methode der analytischen Personalpsychologie auf soziale Phänomene ergibt nach Fromm folgende sozialpsychologische Methode: „Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozialökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formende Faktoren zu. Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluß auf die Psyche des einzelnen ausübt. Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten – seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewußte Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären (S. 23).“

Somit scheint die Methode der Sozialpsychologie in einem guten Einklang sowohl mit der Methode der Freudschen Personalpsycholo-

gie als auch mit den Anforderungen der materialistischen Geschichtsauffassung zu stehen. Schwierigkeiten sieht Fromm wieder, wenn diese analytische Methode mit, wie er meint, einer falschen, sehr verbreiteten Interpretation der marxistischen Theorie konfrontiert wird, der Auffassung des historischen Materialismus nämlich als psychologischer Theorie und speziell als „ökonomischer Psychologie“. In Wirklichkeit sei der historische Materialismus weit davon entfernt, eine psychologische Theorie zu sein. Wenn in der materialistischen Geschichtsauffassung von ökonomischen Ursachen gesprochen werde, dann sei nicht Ökonomie als „subjektives psychologisches Motiv“, sondern als „objektive Bedingung“ der menschlichen Lebenstätigkeit gemeint.

Das Verhältnis zwischen Psychoanalyse und historischem Materialismus stellt sich nach Fromm folgendermaßen dar: „Die menschliche Psyche beziehungsweise deren Wurzeln, die libidinösen Kräfte, gehören mit zum Unterbau, sie sind aber nicht etwa ‚der‘ Unterbau, wie eine psychologistische Interpretation meint, und ‚die‘ menschliche Psyche ist auch immer nur die durch den gesellschaftlichen Prozeß modifizierte Psyche. Der historische Materialismus verlangt eine Psychologie, das heißt eine Wissenschaft von den seelischen Eigenschaften des Menschen. Erst die Psychoanalyse hat eine Psychologie geliefert, die für den historischen Materialismus brauchbar ist (S. 00).“ Marx und Engels hätte die Abhängigkeit allen ideologischen Geschehens vom ökonomischen Unterbau konstatiert, sie hätten im Geistigen „das in den Menschenkopf umgesetzte Materielle“ gesehen. Über das *Wie* der Umsetzung des Materiellen in den Menschenkopf hätten sie keine Antwort geben können. Erst die Psychoanalyse habe gezeigt, wie sich auf dem Wege über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt. Fromm hebt dabei hervor, daß dieser „Stoffwechsel“ zwischen Triebwelt und Umwelt dazu führt, daß sich der Mensch als solcher verändert, genauso wie die „Arbeit“ die außermenschliche Natur verändert. Die Richtung dieser Veränderung liege in dem Wachstum der Sublimierungsfähigkeit. Die Psychoanalyse erlaube uns also, die Ideologiebildung als eine Art „Arbeitsprozeß“, als eine der Situationen des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur anzusehen.

Über die Aufgabe der psychoanalytischen Sozialpsychologie sagt schließlich Fromm: sie „liegt zunächst in der Herausarbeitung der sozial wichtigen libidinösen Strebungen, mit anderen Worten: in der Darstellung der libidinösen Struktur der Gesellschaft. Ferner hat die Sozialpsychologie die Entstehung dieser libidinösen Struktur und ihre Funktion im gesellschaftlichen Prozeß zu erklären. Die Theorie, wie die Ideologien aus dem Zusammenwirken von seelischem Triebapparat und sozialökonomischen Bedingungen entstehen, wird dabei ein besonders wichtiges Stück sein (S. 40).“

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

### 3. Materialistische Sozialisationstheorie (A. Lorenzer)

In gewissem Sinne begegnen wir hier einer zweiten Auflage analytischer Sozialpsychologie, wie wir sie soeben bei E. Fromm angetroffen haben, wenn es dabei auch letzterer gegenüber zu einer entscheidenden Frontstellung kommt. Unter Aufnahme der Grundgedanken der „Kritischen Theorie“ und in dem Bestreben, Psychoanalyse und marxistische Gesellschaftstheorie miteinander zu verbinden, ist Alfred Lorenzer bemüht, die Struktur des Sozialisationsprozesses aufzudecken. Dies geschieht nicht, ohne sich nach den bereits vor ihm unternommenen Versuchen einer Synthetisierung der beiden Richtungen erneut dem methodischen und sachlichen Problem der Vermittlung von Psychoanalyse und historischem Materialismus zu stellen (Lorenzer, 1973 a).

Vermittlungsversuche, wie sie von den „Freudomarxisten“ S. Bernfeld, W. Reich und E. Fromm (aber auch von anderen Autoren) unternommen worden sind, beurteilt Lorenzer als höchst unbefriedigend, da sie der Tendenz nach die Produktionsverhältnisse und die biologischen Bedürfnisse zu „harmonisieren“ suchten, statt sie in ihrer Gegensätzlichkeit zu belassen. Es sei nach wie vor das Problem ungelöst geblieben, wie die beiden Seiten des Sozialisationsprozesses, das heißt, die „biologische Determinierung der Erlebnisinhalt und die geschichtliche Bestimmung des Erlebens von den Produktionsverhältnissen her auf einen Nenner zu bringen seien“ (Lorenzer, 1973 b, S. 64). Damit tritt bei Lorenzer in der Konzeption seiner Sozialisationstheorie der „Konflikt der Interpretationen“ (Ricoeur) von neuem in aller Schärfe zutage (vgl. oben, S. 24).

Reichs Ansatz hat, wie wir gesehen haben, weder bei den Psychoanalytikern noch bei den Marxisten Anklang gefunden. Nach Lorenzer mündete er in einem „geschichtsblinden Biologismus“. Reich habe in der Triebnatur des Menschen das Äquivalent für die „Objektivität ökonomischer Verhältnisse“ gesehen, während nach Marx das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein des Menschen bestimme.<sup>8)</sup>

Bei Fromm sei die Interpretation des Verhältnisses von Psychoanalyse und Marxismus in die entgegengesetzte Richtung verlaufen. Da er die Familie als „Sozialisationsagentur der Gesellschaft“ überbetont, sie zusehends aus dem historischen Zusammenhang herausgelöst und gegen die übrige Gesellschaft abgegrenzt habe, sei er zunehmend dem *Soziologismus* verfallen, was so viel wie den Vorwurf einer milieutheoretischen Position bedeutet.

<sup>8</sup> Zum „Biologismus“ H. Marcuses vgl. oben, S. 20.





Lorenzer selbst nun geht es nicht um eine harmonisierende Vermittlung der beiden Theorien, sondern ausdrücklich um eine „Konfrontation“ (Lorenzer, 1973 b, S. 7). Seine Ausgangsfrage lautet: „Wie kann kindliche Entwicklung als Naturprozeß und zugleich als soziale Bildungsgeschichte gesehen werden (Lorenzer, a.a.O., S. 102)?“ Als „*Naturprozeß*“ versteht er die Sozialisation insofern, als sie von dem, was das Kind von Natur aus mitbringt, bestimmt ist. Diese Mitgift der Natur bezeichnet Lorenzer als „Körperbedarf“ bzw. als „innere Natur“, worunter allerdings nicht das vorgegebene Potential entwicklungsfähiger Anlagen gemeint ist, sondern der von der sozialisierenden Umwelt überformte Körperbedarf.

Sozialisation wird von Lorenzer aber auch als „*soziale Bildungsgeschichte*“ verstanden, die von der historischen und gesellschaftlichen Bestimmtheit des Individuums gekennzeichnet ist, und zwar im Sinne der 6. Feuerbach-These: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ...“

Lorenzer versucht die Gefahr des „Abkippens“ nach der Seite des „Naturprozesses“, wie es bei Reich passiert, oder nach der Seite der „sozialen Bildungsgeschichte“ hin, was sich seiner Meinung nach bei Fromm ereignet, dadurch zu bannen, daß er streng dialektisch verfährt. Der sozialisierte Mensch sei die Synthese der Auseinandersetzung zwischen der Natur, die das Kind mitbringe, und den gesellschaftlichen Bedingungen, in die es hineingeboren werde und die über die Mutter an das Kind herangetragen würden. Das Subjekt bilde sich also in dieser Auseinandersetzung.<sup>9)</sup>

Eine „materialistische“ Sozialisationstheorie sei daher von allen „subjektivistischen und idealistischen Verzerrungen“ zu reinigen, was Lorenzer mit der reduktionistischen These begründet, daß „Subjektivität voll und ganz auf objektive Bedingungen zurückführbar“ sei.

Mit K. R. Mühlbauer (1980, S. 177) läßt sich bezüglich des Verhältnisses von Psychoanalyse und Marxismus bei Lorenzer folgendes sagen: „Von der *Psychoanalyse* her gesehen läßt sich die Entwicklung des Menschen als *Naturprozeß* begreifen, da sie die Triebbestimmtheit

9 Bei der Charakterisierung der erwähnten Vermittlungsversuche nach Lorenzer beziehen wir uns auf deren Darstellung bei K. R. Mühlbauer, 1980, S. 175 ff. Zu H. Marcuse vgl. oben, S. 20 f.; dazu auch noch die Feststellung: „Ist der freudomarxistische eine vergessene, so ist Marcuses Beitrag eine innerhalb der Psychoanalyse kaum rezipierte Episode.“ Es verbleibt „als einziger, der ernstlich zur Kenntnis genommen wurde, Erikson. Anders als die vorgenannten Autoren (Rapaport, Kardiner, Hartmann) hat er in das psychoanalytische Theoriensystem das Thema der sozialen Beziehung als legitime Frage einbringen können (Lorenzer, 1973 b, S. 73 f.).“

des menschlichen Erlebens und damit dessen materielle Basis im Auge hat. Der *historische Materialismus* läßt die Genese des Menschen als soziale Bildungsgeschichte begreifen, da er an der gesellschaftlichen und geschichtlichen Bestimmtheit des Individuums festhält.“

Angelpunkte der Konzeption der materialistischen Sozialisationstheorie Lorenzers sind „Interaktion“ und „sprachliche Kommunikation“. Sie leisten die Vermittlung von „innerer Natur“ und gesellschaftlichen Bedingungen. In der darin vor sich gehenden Auseinandersetzung im Medium der Interaktion zwischen Mutter und Kind wird das Subjekt hergestellt. Dabei ist aber nicht nur die Familie von Bedeutung, sondern die gesellschaftlichen Zustände, Rollenerwartungen aus dem sozialen Stand der Familie usw. beeinflussen tiefgehend das gestische und sprachliche Zusammenspiel von Kind und Erzieher. „Die Erziehung formt im Kinde ein Stück ‚innere Natur‘ zu einem ‚menschlichen Produkt‘; ähnlich formt die Gesamtheit aller arbeitenden Menschen („der Gesamtarbeiter“ nach Marx) eine bereits ins Gesellschaftsleben einbezogene ‚äußere Natur‘ zu weiterer Verwertung. Dies gestattet Lorenzer, das erzieherische Vorgehen als eine Form von Arbeit zu begreifen. Interaktion und Arbeit enthüllen sich als wesensverwandt: beide sind soziale Praxis des Menschen (R. Neiss, 1980, S. 244).“ Insofern Einführung in die Sprache immer auch Einführung in die bestehende Lebenswelt ist, wird die Sprachsozialisation als Muster der Gesamtsozialisation dargestellt.

Wir ersparen uns hier die detaillierte Darstellung der einzelnen Prozessschritte dieser Sozialisation. Wir finden sie bei K. R. Mühlbauer (1980, S. 177 ff.) anschaulich beschrieben. Es geht uns hier vielmehr um die Frage, inwieweit Lorenzer dem Anspruch seines Theorieansatzes als eines Versuchs, durch Vermittlung von Psychoanalyse und historischem Materialismus eine materialistische Sozialisationstheorie zu begründen, gerecht geworden ist.

Dazu gibt es einige kritische Bemerkungen. Kritik wird daran geübt, daß Lorenzers Psychoanalyseverständnis in manchen Punkten von der gängigen Auffassung abweicht. H. v. Plato schreibt, daß bei Lorenzer die Systeme Bewußtes/Unbewußtes in eine eigentümliche Dichotomie geraten. „Das Bewußtsein als die symbolbildende Kraft ist Ort und Zentrum von Wahrheit, der Ort des Unbewußten dagegen Ort der Verfälschung und Verstümmelung.“ Das Unbewußte erscheine auf „Klischees“ reduziert. Der Primärprozeß werde pathologisiert und der bei Freud so wichtige Begriff des „infantilen Triebwuchses“ träte bei Lorenzer nicht mehr auf. Dagegen würden die Symbole des Bewußtseins nicht von der Möglichkeit ihrer Beschädigung her gedacht (nach Mühlbauer, a.a.O., S. 199).

Beachtenswerter ist vielleicht der Umstand, daß, was ebenfalls H. v. Plato feststellt, Lorenzer den Vater aus dem Sozialisationsge-

schehen ausblendet. Bereits Freud betone, daß das Kind von der Mutter als „Phallus“-Geschenk begehrt wird. Damit sei auch der Vater in der frühen Mutter-Kind-Beziehung anwesend, und „damit strukturiert das Begehren der Mutter dem Vater gegenüber auch das Begehren, das die Mutter in die Beziehung zum Kind einbringt“ (v. Plato). Lorenzer kann, meint H. v. Plato auf Freud verweisend, diese Struktur des Begehrens von seiten der Mutter nicht mehr fassen, weil er sich auf ein duales, harmonistisches Mutter-Kind-Modell beschränke, das durch ein „tiefes Verständigtsein“ zwischen Mutter und Kind geprägt sei. Hier wird zwar, wie wir sehen, mit Recht von streng analytischer Seite die „Anwesenheit“ des Vaters in gewisser Hinsicht urgiert, wir wissen aber, daß andererseits gerade die Forschungen des Psychoanalytikers René Spitz zur Überbetonung der Mutter-Kind-Dyade geführt haben.

Dem neuesten Stand der Sozialisationsforschung entspricht das jedenfalls nicht. Hier wird vielmehr festgestellt, daß es spätestens seit René Spitz zu einer Verzerrung der Auffassung über das Mutter-Kind-Verhältnis gekommen sei. So stellt Walter Braun in seinem Buch „Der Vater im familiären Erziehungsprozeß“ (1980) die Bedeutung des Vaters heraus, „denn allzu lange ist nur von der Mutter in der Erziehung gesprochen worden. Es ist Zeit, diese Mutterorientierung in Frage zu stellen (S. 5).“ Unter Herausarbeitung eines dialektischen Wesensbegriffs macht Braun deutlich, wie das Bild des Vaters mit dem der Mutter korreliert. In dieselbe Kerbe schlägt Hanne-Lore Canitz (1980), wenn sie die neue Rolle des Vaters aufzeigt.

Die Darstellung der frühkindlichen Entwicklung, wie sie Lorenzer gibt, ist aber nicht nur durch die „Unterschlagung“ des Vaters gekennzeichnet, sondern zeigt ihre Problematik in der Art der Mutter-Kind-Beziehung. Wohin nämlich Lorenzers „materialistische Rekonstruktion“ interaktioneller Sachverhalte nach dem Muster von „Arbeit“ (vgl. S. 29) führen kann, zeigt Horst Scarbath eben an dessen Verständnis der frühkindlichen Situation auf. Statt die von Spitz übernommene Figur der „Mutter-Kind-Dyade“ im strengen Sinn des Wortes als Zweieinheit von Bezugsperson und Säugling in gleichrangigem Wechselbezug zu verstehen, verlagere Lorenzer das Problem der Gleichrangigkeit und Spannung pädagogischer Beziehung in das Konstrukt, die Mutter bringe als Repräsentantin des gesellschaftlichen „Gesamtarbeiters“ in der Mutter-Kind-Dyade Subjektivität des Kindes allererst hervor, womit, wie Scarbath richtig bemerkt, die Eigenaktivität des Säuglings unterschlagen wird. Lorenzers Mutter-Kind-Modell ist somit gar nicht einmal so „harmonistisch“, durch ein „tiefes Verständigtsein“ zwischen Mutter und Kind geprägt, wie es oben von Plato formuliert, sondern es zeigt nach Scarbath ein „herrschaftliches Bild frühkindlicher Beziehungsstruktur“.

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

Die Abweichungen Lorenzers von der Freudschen Konzeption sind um so auffälliger, als er sonst an Freud und die orthodoxen Freudianer anknüpft, wenn er seine Auffassungen explizieren will. Das zähe Festhalten an den wesentlichen anthropologischen Vorstellungen der psychoanalytischen Theorie zeigt sich sehr deutlich, wo Lorenzer den triebbestimmten Entwicklungsprozeß im Sinne von Freud charakterisiert: „Der Prozeß von oralen über anale zu phallischen Positionen bis zur ödipalen Dramatik kommt transkulturell bei allen menschlichen Gruppen, die wir kennen, vor (nach Mühlbauer, 1980, S. 200).“ Damit wird aber, wie Mühlbauer sehr richtig bemerkt, Gesellschaft zur undialektischen Kategorie, die allenfalls modifizierend auf einen immer schon festgelegten Naturprozeß aufsetzt. Und so ist wohl auch Lorenzer hinsichtlich der Vermittlung von Psychoanalyse und Marxismus der Aporie nicht entgangen, die er bei seinen Vorgängern feststellte.

R. Neiss findet es bedauerlich, daß Lorenzer jede ernsthafte Auseinandersetzung mit den divergierenden Schulen der Tiefenpsychologie vermieden hat. Die anderen Lehrmeinungen würden als „Revisio-nismus“ kaum erwähnt. In diesem Zusammenhang macht Neiss dann eine Bemerkung, die eigentlich für alle Autoren gilt, die Freud und Marx zusammenbringen wollen. Das Ignorieren anderer Lehrmeinungen scheint ihrer Ansicht nach eine Gepflogenheit der Frankfurter Schule zu sein, deren Vertreter Freuds Lehre allzu hoch über die theoretische und praktische Entwicklung der gesamten Tiefenpsychologie erheben. „Bei Adler, Jung, Schultz-Hencke, Horney, Fromm, der Daseinsanalyse usw. wären viele Überlegungen zu finden, die in einer Debatte über den Wissenschaftscharakter der Tiefenpsychologie nicht fehlen dürfen (Neiss, 1980, S. 235).“ Auch sei zu bezweifeln, ob der historische Materialismus für die Tiefenpsychologie den ausschließlichen Rahmen zur Fundierung ihrer Theorie und Praxis abgäbe. Hier werde Lorenzer, der sich sonst leidenschaftlich gegen jeden Dogmatismus wehrt, selbst von dogmatischen Neigungen heimgesucht.

K. R. Mühlbauer führt noch eine Reihe von Kritikern an, die einzelne Begriffe, wie „Interaktion“, „Arbeit“, Produktion usw., als unklar und unscharf durchleuchten. Nach diesen kritischen Stellungnahmen zitiert er als abschließende Bewertung von Lorenzers Vermittlungsversuch eine Äußerung H. v. Platos: „Lorenzers Intention, die Vermittlung von Psychoanalyse und historischem Materialismus über eine ‚kategoriale Klärung‘ voranzutreiben, muß als gescheitert angesehen werden, da seine Kategorien gerade in die ‚Begriffsfalle‘ idealistischer Vorannahmen geraten, welchen er zu entrinnen suchte (nach Mühlbauer, 1980, S. 202).“

Vergleichen wir nach all den schwerwiegenden Einwänden die „materialistische Sozialisationstheorie“ Lorenzers auch noch mit



Fromms schon dargestellter „analytischer Sozialpsychologie und Gesellschaftslehre“, dann drängen sich unabweisbar die Fragen auf, die Lorenzer kritisch in Richtung der Freudomarxisten (Bernfeld, Reich, Fromm) äußert: „Ist das Triebgeschehen als ‚geschichtsbestimmender Faktor‘ im Rahmen des historischen Materialismus nicht mehr als bürgerliche Ideologie? Und sind die psychoanalytischen Einsichten zur familialen Sozialisation irrelevant für die Entwicklung der Marxschen Gesellschaftstheorie (Lorenzer, 1973 b, S. 66)?“ Es sind Fragen, die nicht zuletzt auf E. Fromm gemünzt sind; gerade seine Entwicklung bestätige, meint Lorenzer, die Verkürzung des wissenschaftstheoretischen Ansatzes: „Die Verbindung von familialer Sozialisationsproblematik und Klassenbewußtsein hat sich verdünnt zu einer Milieutheorie, der unter der Hand der Bezug zum Freudschen Materialismus der Triebpsychologie ebenso verlorenging wie der zu den konkreten Produktionsverhältnissen (Lorenzer, a.a.O., S. 66).“ Die freudomarxistischen Diskussion, die eine „konsequenzlose Episode“ der psychoanalytischen Wissenschaftsgeschichte gewesen sei, habe jedenfalls, sagt Lorenzer, die angeführten Fragen nicht deutlich und schlüssig beantworten können. Ist dieses Ziel in Lorenzers „materialistischer Sozialisationstheorie“ erreicht worden?

Die bereits angeführten kritischen Einwände dürften nicht geringe Zweifel daran aufkommen lassen. Kann Lorenzer, so fragt K. R. Mühlbauer, das wirklich zeigen, was H. Schneider ihm zubilligt, nämlich, wie sich die historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse umsetzen in die Interaktionsdyaden und über sie hinauswirken in die Psyche des einzelnen Subjekts? Erweckt er nicht nur deshalb diesen Anschein, weil er jene historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse auf den „umfassenden Interaktionsimus“ reduziert? Lorenzer fehlt, so bemerkt er in Übereinstimmung mit v. Plato, eine Theorie der Gesellschaft und der Geschichte, auf der eine materialistische Theorie aber allererst aufbauen könnte. So gerinne bei Lorenzer der Einfluß der Gesellschaft zu „Einflüsse(n) aus dem kulturellen Normensystem“ (Lorenzer). Mit dem Begriff der Kultur aber falle er eindeutig hinter ein marxistisches Gesellschaftsverständnis zurück (Mühlbauer, 1980, S. 202).

Von einem Weiterdenken bzw. einem Überholen des Diskussionsstandes der Freudomarxisten kann also bei Lorenzer nicht die Rede sein. Was nun Fromm im besonderen betrifft, liegt bei jenem offenbar der gleiche Irrtum vor wie bei Marcuse, wonach nämlich der „Neofreudianer“ Fromm mit K. Horney und H. S. Sullivan zu einer kulturalistischen Autorengruppe zusammengefaßt wird, von der sich Fromm, wie schon einmal bemerkt (vgl. oben, S. 14), entschieden distanziert hat. Von einer „Milieutheorie“ kann bei ihm keine Rede sein, jedoch hat Lorenzers Vorwurf der „Harmonisierung“ einiges für sich, da Fromm nach eigenen Worten den „Gleichklang“ zwischen dem psycho-

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Über-Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

analytischen Ansichten Freuds und den soziologischen Vorstellungen von Marx erreichen wollte (vgl. oben, S. 14). Bei einem Vergleich Lorenzer – Fromm läßt sich aber andererseits eine nicht unerhebliche konzeptionelle Übereinstimmung ausmachen. Der Ansatz Fromms ist mindestens ebenso „materialistisch“ wie der Lorenzers. Mit der Einordnung der libidinösen Kräfte in den „Unterbau“ als die Natur des Menschen und der spezifizierenden Erklärung, daß „die“ menschliche Psyche auch immer nur die durch den gesellschaftlichen Prozeß „modifizierte“ Psyche sei (was etwa bei Lorenzer der Aussage über die „Körperbedürfnisse“ entspricht, die immer erst als von „der sozialisierenden Umwelt überformter Körperbedarf“ feststellbar sind), haben wir ohne Zweifel die beiden Denkkern gemeinsame Basis vor uns. Das trifft auch zu, wenn wir erkennen müssen, daß es bei Fromm auch so etwas wie eine dem Marxismus eigene „Arbeitsglorifizierung“, die R. Neiss (1980, S. 256) bei Lorenzer feststellt, gibt, erlaube es doch die Psychoanalyse, die Ideologiebildung als eine Art „Arbeitsprozeß“, als eine der Situationen des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur anzusehen (Fromm, 1971, S. 32). Und so stimmt es schon, was Lorenzer ausdrücklich betont, daß nämlich das Festhalten an der materiellen Determiniertheit des Erlebens ein *alle* der psychoanalytischen Theorie verpflichteten Autoren charakterisierendes Merkmal darstellt (Lorenzer, 1973 b, S. 73).

Trotz der Kritik Lorenzers an Fromms „analytischer Sozialpsychologie“ und trotz der eben doch bestehenden Gemeinsamkeiten kann nicht übersehen werden, daß Fromm seine Argumentationsbasis gegenüber jenem doch wesentlich weiter gesteckt hat. Und wenn es überhaupt in der gesamten freudomarxistischen Diskussion einen Autor gegeben hat, der die psychoanalytische Wissenschaftsgeschichte nicht nur durch seine kontroverielle Stellungnahme belebt hat, sondern immerhin doch sich dessen bewußt geworden ist, daß die wahre Krise von heute, „einzigerartig in der Menschheitsgeschichte“, eine „Krise des Lebens“ ist, von der die Krise der Psychoanalyse selbst ein Teil ist (Fromm, 1971, S. 229), dann war es Erich Fromm. Es ist freilich die Frage, ob die Erneuerung der Psychoanalyse, zumal in einer Amalgamierung mit dem Marxismus, die Grundlage für ein Bemühen darstellen kann, den Nöten des Menschen in der gegenwärtigen Zeitlage zu steuern.

tig, um die ihn innerlich bedrohende Zerfallenheit zu bändigen (A. Friedemann, 1959, S. 377).“ Das deckt sich mit dem, was E. H. Erikson über die Behandlung junger Patienten – und auch außergewöhnlich gesunder junger Menschen, wie er hinzufügt – bemerkt. „Junge Menschen in ernsthaften Schwierigkeiten sind nicht für die Couch geeignet.“ Wir sollen ihnen nicht „in der Maske des professionellen Helfers gegenüberstehen, sondern als die umfassende Persönlichkeit, an der ein junger Mensch sich ausrichtet oder verzweifelt“ (E. H. Erikson, 1970, S. 17 f.). Aber auch der Psychoanalytiker Günther Bittner (1967, S. 137 und 138) fordert eine „phasengerechte“ Therapie im Hinblick auf das Grundthema der Pubertät, „die Orientierung in der sozialen Welt und in der Welt sachlicher Aufgaben“, und warnt vor einer „Emotionalisierung“ im therapeutischen und heilpädagogischen Umgang mit jungen Menschen. So ist es auch begreiflich, wenn A. Friedemann (1959, S. 377) ausdrücklich betont, das Jugendalter sei vornehmlich indiziert für Logotherapie (V. E. Frankl) und Autogenes Training (J. H. Schultz).

Skepsis, Unlust, Langeweile, Apathie, ja offener Protest sind Erscheinungen, die heute weltweit das Bild des Jugendlichen kennzeichnen. Geht es hier um das mit dem „Leidensdruck gesetzte Interesse an Selbsterkenntnis“? Sollen wir wirklich ihr „Krankheitsgeschehen“ bis zur „Erfahrung der emanzipatorischen Kraft der Reflexion“ (Habermas) anheizen? Wenn die Revolte der Jugend im „Horizont des Nihilismus“ liegt, wie dies George Lapassade ausdrückt, und „aus der Begegnung zwischen dem in der Bildung begriffenen Individuum und seiner Welt, die seinem Leben keinen Sinn mehr zu geben vermag, entstanden ist“ (Lapassade, 1965, S. 198), dann erscheint uns eher die „Therapie“ angemessen, die V. E. Frankl empfiehlt (1972 b, S. 28): „Wenn die jungen Menschen keinen Lebensinn finden, dann ist es wichtig, daß sie das objektivieren, daß sie sich distanzieren, daß sie sich sagen: Ja, ja, dieses mein Gefühl, das ist doch dieses typische Gefühl, das Sartre beschreibt in ‚L'Être et le Néant‘ oder der Herr Frankl in seiner Existenzanalyse. Das müssen sie objektivieren, d.h. sie müssen auch lernen, daß es nicht ein neurotisches Symptom ist, dessen sie sich zu schämen haben, sondern eine menschliche Leistung. Denn nicht nur ist es menschlich, die Frage nach dem Sinn aufzuwerfen, sondern das ist ein Vorrecht der Jugend, den Sinn nicht einfach hinzunehmen von der anderen Generation, sondern in Frage zu stellen und selbst sich auf die Suche nach dem Sinn zu machen. Das ist das Vorrecht der jungen Generation. Sie brauchen sich also dessen nicht zu schämen. Sie können stolz darauf sein. Schließlich und endlich ist es eine Manifestation ihrer intellektuellen Redlichkeit, möchte ich sagen, daß sie das nicht einfach hinnehmen, nicht einfach übernehmen, sondern der Sache selbst auf den Grund gehen und sich selbst auf die Suche machen.“

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

Das ist die „phasengerechte“ Therapie im Hinblick auf das Grundthema der Pubertät (G. Bittner). Für sie gilt die Feststellung Frankls, daß nach dem Sinn des Daseins zu fragen, ja diesen Sinn überhaupt „in Frage zu stellen“, eher eine menschliche Leistung denn ein neurotisches Leiden ist. Wenn die emanzipatorischen Pädagogen so lautstark von der „Möglichkeit einer großen Bezweiflung“ reden (Mollenhauer, Brückner, Gamm), in der alles in grundsätzlicher Absicht „in Frage gestellt“ wird, dann können sie sich jedenfalls nicht auf Frankl berufen. Einer „Pathologie des Zeitgeistes“ (Frankl) oder, im neo-marxistischen Jargon gesagt, einer „Pathologie der Normalität“, kann man mit einer „Pathologie der Kritik“ (Th. Wilhelm) nicht beikommen. Hier bedarf es schon der Courage, mit der Frankl (1978) gegen den Nihilismus und Zynismus zu Felde zieht, wie wir sie heute auf kollektiver Ebene in literarischen und künstlerischen Produktionen vorfinden.

##### 5. „Radikaler“ (marxistischer) Humanismus (E. Fromm)

In den Ausführungen über die komplexe „Kritische Erziehungswissenschaft“ haben wir unsere Aufmerksamkeit derjenigen selbst nicht ganz einheitlichen Richtung geschenkt, die sich von der „Kritischen Theorie“ herleitet. Deren Einfluß bestimmt die gesamte Thematik einer Erziehungs- und Bildungstheorie, die an die Begriffe „Emanzipation“, „Aufklärung“ und „Konflikt“ gebunden ist. Dies hat unleugbar zu einer Einseitigkeit des methodischen Ansatzes und zu einer Einengung des erfahrungsmäßigen Sachverstands geführt.

Wir haben zugleich anhand der Bildungstheorie von J. Habermas in seinem Beispiel den Reflexionsstand der Frankfurter Sozialphilosophischen Schule kennengelernt, die, bereits im Anfang der dreißiger Jahre beginnend, eine grundlegende Revision der Theorie von K. Marx betrieb, indem sie sich (neben dem deutschen Idealismus) des methodischen Rüstzeugs der zum Teil selbst wieder uminterpretierten Psychoanalyse Freuds bediente. Bei Erich Fromm, auf den wir nun wieder zurückkommen, könnte man von einer umgekehrten Intention der Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus sprechen, insofern er an einer Erneuerung der Freudschen Lehre im Geiste von Marx interessiert ist. Kritische Theorie ist Ideologiekritik zum Zwecke der Veränderung der *gesellschaftlichen Institutionen*, Fromms „radikal-humanistische“ Psychoanalyse ist ein Entwurf einer Wissenschaft vom Menschen und hat *dessen* Veränderung zum Ziel. Fromm liegt die längst nicht mehr genügende Tauglichkeit der Psychoanalyse am Herzen, er will sie zu einer fast messianischen Heilslehre machen.

E. Fromm hat mit der 1932 vorgelegten Abhandlung über die „analytische Sozialpsychologie“ (vgl. oben S. 23 ff.) zu zeigen ver-

sucht, daß die Psychoanalyse innerhalb der Auffassung des historischen Materialismus eindeutig ihren Platz findet. Diese Absicht entsprach der alten Kontroverse der zwanziger und dreißiger Jahre. Damit ist, wie schon oben erwähnt, die eine Zielsetzung seiner Bemühungen um eine Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus bezeichnet. Inzwischen aber hat sich vieles geändert, und Fromm erkannte, daß die Psychoanalyse in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit völlig neuen Problemen konfrontiert wurde. Da unternahm er einen zweiten Anlauf zur Aktualisierung der Psychoanalyse. Mit diesem Bemühen wollen wir uns jetzt beschäftigen, wobei wir uns in der Hauptsache auf die beiden Abhandlungen „Humanistische Planung“ (1968) und „Die Krise der Psychoanalyse“ (1970) stützen (in: Fromm, 1971, S. 162 ff. und 193 ff.).

„Der Psychoanalytiker, von dem der städtische gehobene Mittelstand noch vor zehn Jahren die Bewältigung seiner seelischen Nöte erwartete, wird nun von seinen psychotherapeutischen Konkurrenten in die Defensive gedrängt und verliert sein therapeutisches Monopol (Fromm, 1971, S. 193).“ Das deckt sich mit einem Bericht von Eckart Wiesenhütter aus dem Jahre 1974, in dem es heißt, daß nach Meinung der von ihm befragten praktizierenden Psychoanalytiker sich die psychoanalytische Ära in eine behavioristische umwandeln zu wollen scheine (nach H. Thomae, 1977, S. 150). Und da ist es nicht ganz uninteressant, daß, wie H. Thomae an der gleichen Stelle bemerkt, der Übergang vom psychoanalytischen ins behavioristische Zeitalter von den protestierenden linken Studenten mitbewirkt worden war, die sich auf einige (allerdings nicht zum klinisch-psychotherapeutischen Establishment gehörende) Vertreter der nicht-konformistischen Psychoanalyse – womit offenbar nicht zuletzt auf H. Marcuse angespielt wird – beriefen, von jenen Studenten also, die doch gerade gegen die Tyrannei der behavioristischen Indoktrination revoltierten.

Man muß unbedingt festhalten, daß Fromm selbst die vorhin zitierten Worte nicht etwa aus kleinlicher egoistischer Angst um die eigenen beruflichen Erfolgchancen geschrieben hat. Es bewegte ihn vielmehr, wie man annehmen darf, eine ernste Sorge um die Zukunft der Menschen angesichts des technologischen „Fortschritts“. Fromm glaubte genügend Hinweise dafür zu erkennen, „daß wir in den Vereinigten Staaten sowie in der industrialisierten Welt – und dazu gehört auch die Sowjetunion – uns in einer ernststen Krise befinden, die nicht so sehr eine wirtschaftliche als vielmehr eine menschliche Krise ist. Wir beobachten die Zunahme von Gewalttätigkeit, Langeweile, Angst und Vereinsamung, und unser steigender Konsum scheint nicht auszureichen, den Hunger des Menschen zu befriedigen, der darauf gerichtet ist, mehr zu tun, als sich zu reproduzieren und in materiellem Wohlstand zu leben (Fromm, a.a.O., S. 172).“

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133-p.; esp. pp. 53-66.

Angesichts dieser „Pathologie der gegenwärtigen Gesellschaft“ stellt sich Fromm die Frage, ob die Psychoanalyse in dieser Situation noch von Bedeutung ist. In dieser kritischen Besinnung zeichnen sich ihm einige „beunruhigende Symptome“ ab, die den Tod der Psychoanalyse voraussehen ließen – es sei denn, sie änderte ihre Marschrichtung. Fromm spricht in diesem Zusammenhang von der „Krise der Psychoanalyse“; es gäbe nur langsamen Verfall oder kreative Erneuerung. Das Ergebnis lasse sich nicht vorhersagen, doch gäbe es einige hoffnungsvolle Perspektiven (Fromm, 1971, S. 226 f.).

Den offensichtlichen und an der Oberfläche liegenden Grund für die gegenwärtige Krise der Psychoanalyse sieht Fromm in der falschen Anwendung der Psychoanalyse durch die große Anzahl von praktizierenden Analytikern und Patienten. Der Hauptgrund für die Krise der Psychoanalyse ist jedoch seiner Meinung nach „im Wandel der Psychoanalyse von einer radikalen zu einer konformistischen Theorie“ zu suchen.

In einem kurzen historischen Rückblick, den wir oben bereits wiedergegeben haben (S. 13), schildert Fromm die Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung. Es sei, wie schon erwähnt, das Schicksal der Psychoanalyse gewesen, daß sich in Freud der Widerspruch zwischen dem radikalen Denker und dem Vertreter der bürgerlichen Klasse bemerkbar gemacht habe. Die orthodoxen Schüler seien dem Reformator, nicht dem Radikalen gefolgt. Eine kleine Minderheit radikaler Psychoanalytiker hingegen, zu denen sich ja auch Fromm zählte, habe versucht, eine Synthese zwischen Freudianismus und Marxismus herzustellen. Wir haben gesehen, was aus diesen Versuchen eines wissenschaftlichen Amalgams geworden ist (Bernfeld, Reich, Marcuse). Fromms Anwendung der klassischen Freudschen Psychoanalyse auf soziale Phänomene liegt in der oben dargestellten „analytischen Sozialpsychologie“ vor (S. 23 f.).

Was die „Verzerrung“ der Theorie Freuds durch H. Marcuse betrifft, haben wir bereits Fromms vernichtende Kritik kennengelernt (S. 22). Aber nicht gegen diesen linken Nicht-Konformisten richtet sich die besondere Erbitterung. Sie trifft vielmehr den Begründer der „Ich-Psychologie“, Heinz Hartmann, da, wie Fromm meint, die konformistischen und positivistischen Charakterneigungen bei der Mehrzahl der Psychoanalytiker in dieser Richtung ihren Ausdruck fanden, die zur einflußreichsten und angesehensten in der psychoanalytischen Bewegung geworden sei.<sup>20)</sup>

20 Als Begründer dieser Schule werden auch noch R. M. Loewenstein und E. Kris genannt. Weitere Vertreter der Ich-Psychologie sind D. Rapaport, G. Klein, B. Gill, R. R. Holt und R. W. White. – H. Hartmann weist, im Unterschied zu der alten Freudschen Auffassung, nach der das Ich seine Besonderheit aus der jeweiligen Konfliktlage zwischen Es und Über-Ich bzw. Außenwelt erhält, auf das Vorhandensein einer „konfliktfreien Ich-

Worin besteht nun der so massive Vorwurf Fromms gegenüber H. Hartmann? Dieser habe, wie schon einmal ausgeführt (S. 14), das wichtigste und radikalste Element des Freudschen Systems ausgeschaltet: die Kritik an der bürgerlichen Moral und den Protest gegen sie im Namen des Menschen und seiner Entwicklung. Mit seiner Gleichsetzung von „menschlicher“ und „sozialer“ Gesundheit und der darin enthaltenen Verleugnung einer gesellschaftlichen Pathologie stehe er im Gegensatz zu Freud, der in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ von „Gemeinschaftsneurosen“ und der „Pathologie der kulturellen Gemeinschaften“ sprach. Hartmann erkenne nicht, daß die sexuelle Verdrängung im viktorianischen Bürgertum in seinem Sinne „gesund“ war, eben weil dieses einen Sozialcharakter entwickeln mußte, der auf der Tendenz zum Sparen, gegen Lust und gegen Konsumfreudigkeit beruhen mußte, um die psychologische Grundlage für jene Form der Kapitalansammlung zu bilden, die die Wirtschaft des 19. Jahrhunderts benötigte. Freud sprach, meint Fromm, im Namen des Menschen und prangerte das damals übliche Maß sexueller Verdrängung als Ursache von seelischen Erkrankungen an.

Hier läßt nun Fromm eine überraschende und ohne Zweifel unorthodoxe Feststellung folgen: „In der Mitte des 20. Jahrhunderts ist das Problem nicht mehr die sexuelle Verdrängung, da mit der Entstehung einer Verbrauchergesellschaft Sex selbst zum Konsumartikel geworden ist und der Trend in Richtung auf eine sofortige sexuelle Befriedigung Teil des Konsumsystems ist, das den ökonomischen Bedürfnissen einer kybernetisch organisierten Gesellschaft entspricht. In der Gesellschaft der Gegenwart sind es *andere* Triebe, die unterdrückt werden: ein erfülltes Leben zu leben, frei zu sein und zu lieben (Fromm, 1971, S. 223).“<sup>21</sup>

Sphäre“ hin, in der sich Wahrnehmung, Denken, Gedächtnis und Sprache entwickeln. Von dieser „primären Ich-Autonomie“ gehen die für das Verhältnis des Individuums zu den Forderungen der Gesellschaft und Kultur bedeutsamen Anpassungsmechanismen aus, die in der Erziehung besondere Beachtung gefunden haben (A. Freud, E. H. Erikson). Vgl. auch K. Dienelt, 1973, S. 21 f.

- 21 Auffällig ist hier die verblüffende Übereinstimmung mit der die Aspektänderung der Psychotherapie bezeichnenden Feststellung V. E. Frankls, hinter dessen Arbeiten seit den frühesten Zeiten die Sinnproblematik als Leitmotiv aufscheint. Frankl sagt in einem Vortrag „Zur Pathologie des Zeitgeistes“ (In: Frankl, 1972, S. 11), „daß heute nicht mehr, wie etwa zur Zeit von Sigmund Freud, die von dessen Psychoanalyse so sehr inkriminierte sexuelle Frustration zur Neurose führt: die Neurose von heute haben wir in vielen Fällen auf eine *existentielle Frustration* zurückzuführen, auf ein Unerfülltgebliebensein des menschlichen Anspruchs auf ein möglichst sinnerfülltes Dasein“.

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism] , In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

E. Fromm gelangt deshalb zu der Überzeugung, daß die kreative Erneuerung der Psychoanalyse nur möglich sei, wenn sie den „positivistischen Konformismus“ überwindet und wieder zu einer kritischen, herausfordernden Theorie im Sinne eines „radikalen Humanismus“ wird. Diese revidierte Psychoanalyse werde, so präzisiert er diese Intention, die psychischen Phänomene studieren, die die Pathologie der gegenwärtigen Gesellschaft ausmachen: „Entfremdung, Angst, Vereinsamung, die Furcht vor tiefen Empfindungen, den Mangel an Autorität, den Mangel an Freude.“ „Diese Symptome haben die zentrale Rolle übernommen, die die sexuelle Unterdrückung zu Freuds Zeiten innehatte, und psychoanalytische Theorie muß in der Weise formuliert werden, daß sie die unbewußten Aspekte dieser Symptome und die pathogenen Bedingungen in Gesellschaft und Familie verständlich macht, die sie hervorbringen. Es wird die spezifische Aufgabe der Psychoanalyse sein, die ‚Pathologie der Normalität‘ zu untersuchen, die chronische, geringgradige Schizophrenie, die von der kybernetisch organisierten, technologischen Gesellschaft von heute und morgen erzeugt wird (Fromm, 1971, S. 227 f.).“

Dabei kann nicht übersehen werden, daß Fromm seine Kritik nicht nur gegen die Ich-Psychologie innerhalb der Psychoanalyse, sondern auch gegen die mechanistisch-behavioristische Psychotherapie (H. J. Eysenck, J. Wolpe) richtet, gegen alle, für die Reflexologie und Konditionierung das letzte Wort in der Wissenschaft vom Menschen sind. Das Verständnis für die eigentlichen Probleme des Menschen sei verhindert worden durch die positivistisch orientierte experimentelle Psychologie, „in der entfremdete Forscher mit entfremdeten und entfremdenden Methoden entfremdete Menschen untersuchten“ (Fromm, 1971, S. 146).<sup>22</sup> Mit aller Schärfe wendet sich Fromm gegen die vom technologischen Wertprinzip bestimmte „Management-Philosophie“ der Betriebspsychologen. Seine Hauptthese in diesem Zusammenhang besagt, daß die Wissenschaft vom Menschen auch Teil der Management-Theorie werden müsse (a.a.O., S. 169). Es werde zunehmend deutlicher, daß die gegenwärtige Krise der Menschheit ein Problem darstellt, dessen Verständnis und Lösung ein profundes Wissen über menschliche Reaktionen erfordert.

E. Fromm erkennt also sehr wohl, wie brennend das Problem eines neuen Menschenbildes in der Psychotherapie geworden ist. Da-

22 Norbert Leser meint allerdings (1980, S. 30), es könnte durch eingehendere Untersuchungen bestätigt werden, daß beide Doktrinen, sowohl Marxismus als auch Psychoanalyse, „trotz ihrer Abwehrhaltung gegen naive Formen des zeitgenössischen Positivismus ihrerseits doch eine positivistische Schlagseite haben“. Zur Frage der „Korrektur“ der Auswüchse des frühen Behaviorismus vgl. Fußnote 25.

mit besinnt er sich auf die Notwendigkeit der Behebung eines Mangels, der eigentlich die gesamte analytische Psychologie gekennzeichnet hat, nämlich des Fehlens einer expliziten Anthropologie. Der neue wissenschaftstheoretische Ansatz der psychotherapeutischen Richtungen, wie sie von L. Binswanger, V. E. Gebattel und V. E. Frankl vertreten werden, ergab sich ja aus der in Erkenntnis dieses Mangels als notwendig befundenen Wendung zu einer „Wissenschaft vom Menschen“ hin. Besonders Frankl griff das Wertprinzip als ein für die moderne Psychotherapie bedeutsames Problem auf. Von grundlegenden phänomenologischen Analysen gelangte er zur Erkenntnis der pathogenen Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft und gewann so das Verständnis für die „kollektive Neurose“ des modernen Menschen.<sup>23)</sup>

Für E. Fromm gibt es nichts anderes als ein Zurück zu Karl Marx. Das Anliegen, das er verfolgt, ist eine Revision der Psychoanalyse im Sinne einer „humanistischen Tiefenpsychologie“, deren Prinzipien er in Marx' Psychologie angelegt glaubt.<sup>24)</sup> Diese Psychologie, die auf der uneingeschränkten Erkenntnis der Tatsache der Entfremdung beruht, sei der positivistisch orientierten experimentellen Psychologie mit ihren entfremdenden Methoden weit überlegen, weil sie den entfremdeten Menschen nicht für den natürlichen Menschen, für den Menschen an sich nehme. Sie sei leider bisher zu wenig beachtet worden, ja für die Vertreter der eben genannten Psychologie sei sie ein Buch mit sieben Siegeln geblieben. „Vielleicht ist heute“, sagt Fromm (1971, S. 146), „die Chance für ein Verständnis des Marxschen Beitrags zur Psychologie größer als je zuvor – teils, weil wesentliche Entdeckungen Freuds nicht mehr für so untrennbar mit den mechanistischen Teilen seiner Theorie (zum Beispiel der Libidotheorie) verbunden gehalten werden, und teils, weil die Renaissance humanistischen Denkens eine bessere Grundlage für das Verständnis der Marxschen humanistischen Psychologie schafft.“<sup>25)</sup>

23 Vgl. V. E. Frankl, 1975 b, S. 138 ff. – Ein kurzer Überblick über die moderne Psychotherapie findet sich in: K. Dienelt, 1973, S. 40 ff.

24 Hier muß angemerkt werden, daß Fromm 1932 in der Darlegung der „Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“ (in: Fromm, 1971, S. 26) sagt: „In Wirklichkeit ist der historische Materialismus weit davon entfernt, eine psychologische Theorie zu sein. Er hat nur einige, ganz wenige psychologische Voraussetzungen.“ Fromm betont auch an derselben Stelle, daß Marx und Engels keine Psychologen waren. Doch in dem 1968 verfaßten Aufsatz „Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen“ (in: Fromm, 1971, S. 145 ff.) revidiert er diese Ansicht.

25 Wie wenig einerseits von der Auffassung zu halten ist, „die gegenwärtige Psychologie habe die Auswüchse des frühen Behaviorismus und der Psychoanalyse korrigiert“, gibt Ludwig v. Bertalanffy (1970, S. 26) zu bedenken, weshalb er eine Änderung der Grundkonzeption solcher Systeme, d.h. eine

Eine entscheidende Voraussetzung für die von Fromm angestrebte Revision der Psychoanalyse sei die Überbrückung der dynamischen Psychologie, die nicht nur den Begriff individueller Erkrankung kennt, sondern auch den einer „Pathologie des Normalen“ (Marx), und des biologisch-vitalistisch orientierten Konzepts Freuds. Was die Krise der gegenwärtigen Industriegesellschaft betrifft, ist es nach Fromm sehr ungewiß, ob wir imstande sein werden, den Gefahren der Desintegration zu entgehen. Es gäbe aber einige Faktoren, die uns hoffen ließen. So wachse das Verlangen nach einer Humanisierung unseres Lebens nicht nur unter sogenannten Hippies und radikalen Studenten, sondern auch bei jenen Amerikanern, die die humanistische Tradition nicht vergessen hätten, deren Gewissen und Besorgnis nicht ertötet seien und die sich mehr und mehr bewußt würden, daß unser „way of life“ zu qualvoller Langeweile führe. „Ich glaube“, sagt Fromm schließlich, „daß das zunehmende Gewahrwerden der menschlichen Konsequenzen unserer Form gesellschaftlicher Organisation und unseres Planens ohne Rücksicht auf Werte zu einem entscheidenden Faktor für das Überleben unserer Zivilisation werden kann (Fromm, 1971, S. 173).“

Hier stellt sich nun die Frage: Wie „humanistisch“ ist die durch die angedeutete Art der Synthese von Psychoanalyse und Marxscher Theorie herbeigeführte humanistische Tiefenpsychologie?

Die Ich-Psychologie (H. Hartmann) stelle, erklärt Fromm, eine drastische Revision des Freudschen Systems dar, und zwar eine Revision seines Geistes und nicht – von einigen Ausnahmen abgesehen – seiner Begriffe. Damit unterscheidet sie sich entscheidend von einer anderen Form der Revision, die Fromm „dialektisch“ nennt und die „klassischen“ Formulierungen mit dem Ziel revidiert, den Geist zu bewahren. Eine solche Revision ist bestrebt, den Wesensgehalt der Lehre

„neue Konzeption vom Menschen“ fordert. Daß andererseits das humanistische Denken in eine ganz andere Richtung gehen kann als Fromm hier vor Augen schwebt, zeigt eine schon 1962 von Abraham Maslow geforderte Organisation, die unter der Bezeichnung „humanistische Psychologie“ ein auf humanistisch-existentialistischer Basis gegründetes psychologisches Denken und ein Bild vom Menschen, das sich sowohl von der Psychoanalyse wie vom Behaviorismus unterschied, repräsentieren sollte. „Alle stimmten darin überein, daß ein neuer Impuls notwendig war, um der wachsenden sozialen und kulturellen Krise und dem Gefühl der Entmenschlichung und der Vermassung des Individuums im zwanzigsten Jahrhundert wirksam entgegenzutreten zu können (Ch. Bühler, 1974, S. 6).“ Daß aber letztlich auch diese „Humanistische Psychologie“, und zwar in der Form der Gestalt-Therapie Fritz Perls, in den Sog marxistischer Denkstrukturen geraten kann, beweist der holländische Gestalt-Pädagoge Thijs Besems, der eine Verbindung der existentialistischen Konzeption mit marxistischen Ansätzen versucht (O.-A. Burow/K. Scherpp, 1981, S. 44).

zu erhalten, was der Intention Fromms entspricht (Fromm, 1971, S. 223).

Marx sieht, wie Fromm es darstellt (a.a.O., S. 147), im Menschen ein Wesen, das von Leidenschaften oder Trieben bestimmt ist, deren es sich weitgehend nicht bewußt ist. Marx' Psychologie ist eine *dynamische Psychologie*. In seiner Darlegung der „analytischen Sozialpsychologie“ (1932) spricht Fromm davon, daß erst die Psychoanalyse eine Psychologie geliefert habe, die für den historischen Materialismus brauchbar sei. Sie habe ihn an einer ganz bestimmten Stelle bereichern können, „nämlich in der umfassenderen Kenntnis der im gesellschaftlichen Prozeß wirksamen Faktoren, der Beschaffenheit des Menschen selbst, seiner Natur“, das heißt, indem sie den Triebapparat des Menschen in die Reihe der natürlichen Bedingungen einreicht. „Der Triebapparat des Menschen ist eine der ‚natürlichen‘ Bedingungen, die zum Unterbau des gesellschaftlichen Prozesses gehören (Fromm, 1971, S. 30).“ Wenn Marx und Engels die Abhängigkeit allen ideologischen Geschehens vom ökonomischen Unterbau konstatierten und im Geistigen „das in den Menschenkopf umgesetzte Materielle“ sahen, dann sei die Psychoanalyse eine wichtige Ergänzung dazu, da sie zeigen kann, wie die Umsetzung des Materiellen in den Menschenkopf vor sich gehe. Marx' dynamische Psychologie und Freuds Psychoanalyse scheinen also sehr gut zusammenzupassen. Das bestätigt uns auch Margaret Mitscherlich (1978), wenn sie „auf Ähnlichkeiten zwischen Marx und Freud“ aufmerksam macht und erklärt, „beide hatten, wie es Bloch ausdrückt, eine starke kriminalistische Tendenz, die den Überbau (das Geistige) zum ‚Nichts als‘ entlarvte (nach V. E. Frankl, 1981, S. 53).“

Aber gerade die Psychoanalyse, die zum beherrschenden und populären System einer dynamischen Psychologie wurde und, wie Fromm hervorhebt, teilweise auf den darin vorausgesetzten mechanischen Materialismus zurückzuführen ist, erschwerte seiner Ansicht nach die Erkenntnis der in Marx' Werk enthaltenen Prinzipien einer *humanistischen Tiefenpsychologie*. So deckt also Fromm in seiner späteren Abhandlung über „Marx' Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen“ (1968) doch einen fundamentalen Gegensatz auf, der offenbar die gewünschte Überbrückung nicht mehr so einfach erscheinen läßt, wie es gerade im Hinblick auf die Behebung der „Pathologie des Normalen“ (vgl. oben, S. 57) notwendig wäre. „Während in Freuds Konzeption der Instinkte oder Triebe ein inneres, durch chemische Stoffe produziertes Streben als Mittel seiner Befriedigung eines Gegenstandes bedarf, geht es bei Marx um die Wesenskräfte des Menschen, die mit der dynamischen Qualität des Strebens nach einem Gegenstand ausgestattet sind, zu dem sie sich verhalten und mit dem sie sich vereinigen können. Das Lebensprinzip der menschlichen Natur besteht primär in

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

diesem Bedürfnis des Menschen, seine Wesenskräfte in der Welt zu verwirklichen, und nicht in seinem Bedürfnis, die Welt als ein Mittel zur Erhaltung seiner physiologischen Lebensnotwendigkeiten zu benutzen (Fromm, 1971, S. 149).“

Die „Triebe des Menschen“ sind, so interpretiert Fromm weiter die Auffassung Marxens über den Menschen, Ausdruck eines fundamentalen und spezifisch menschlichen Bedürfnisses. Das menschliche Bedürfnis nach Selbstverwirklichung ist der Grund des spezifisch menschlichen Lebensprinzips.<sup>26)</sup>

Die Differenz zwischen Marx' dynamischer Psychologie und der Freuds erscheint in der Darstellung Fromms noch krasser, wenn wir von ihm erfahren, was schon seit langem zu den grundlegenden Einsichten der anthropologischen Forschung gehört, daß nämlich Freud den Menschen als „geschlossenes“ System sah. „Der Mensch ist zunächst ein isoliertes Wesen, dessen primäres Interesse der optimalen Befriedigung seines Ichs und seiner libidinösen Wünsche gilt. Freuds Mensch ist der physiologisch angetriebene und motivierte *homme machine*. Aber an zweiter Stelle ist der Mensch auch ein soziales Wesen, denn er braucht andere Menschen zur Befriedigung seiner libidinösen wie auch seiner Selbsterhaltungstrieb ... Die Individuen bedürfen einander als Mittel zur Befriedigung ihrer physiologisch verwurzelten Triebe. Der Mensch hat *primär* keine Beziehung zum anderen und wird nur *sekundär* in Beziehungen zu anderen hineingezwungen oder zu ihnen verführt (Fromm, 1971, S. 175).“

Diesem verkürzten Menschenbild Freuds will Fromm im Anschluß an Marx' Psychologie entrinnen. Dies scheint uns auf diesem Wege nicht nur ein sehr schwieriges, sondern auch kaum zielführendes Unterfangen zu sein, wenn wir etwas genauer hinsehen. „Der Triebapparat des Menschen ist eine der ‚natürlichen‘ Bedingungen, die zum Unterbau des gesellschaftlichen Prozesses gehören“, so haben wir gehört. Marx und Engels, so heißt es auch oben (S. 60), konstatierten die Ab-

<sup>26</sup> Auch in der erwähnten Bewegung der von A. Maslow begründeten „Humanistischen Psychologie“, die ebenfalls eine auf Selbstverwirklichung gerichtete „Wachstums“-Psychologie darstellt, liegt der Akzent auf „spezifisch menschlichen Eigenschaften ... im Gegensatz zu einer mechanistischen und reduktionistischen Auffassung vom Menschen“ (Ch. Bühler, 1973, S. 7). Der sehr wesentliche Unterschied besteht nur darin, daß Maslow sich nicht scheute, derjenigen motivationstheoretischen Erklärung für dieses *primäre* Lebensprinzip der menschlichen Natur die Anerkennung zu zollen, die Frankl mit seiner Lehre von der „Selbsttranszendenz“, die sich im „Willen zum Sinn“ manifestiert, geliefert hat. Der Mensch kann sich nur in dem Maße verwirklichen, „in dem er einen Sinn erfüllt – draußen in der Welt, aber nicht in sich selbst“ (V. E. Frankl, 1972, S. 16). – Hinsichtlich des diesbezüglichen Einverständnisses von Maslow mit Frankl vgl. Maslows „Comments on Dr. Frankl's Paper“ in: „Readings in Humanistic Sociology“, hrsg. von J. Sutich und Miles A. Vich, New York 1969.



hängigkeit allen ideologischen Geschehens vom ökonomischen Unterbau. Und die Psychoanalyse, womit Fromm natürlich seine „analytische Sozialpsychologie“ meint, könne zeigen, „wie sich auf dem Wege über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt (Fromm, S. 31).“ Dieser „Stoffwechsel“ zwischen Triebwelt und Umwelt sieht dann so aus: „Die Menschen, eben getrieben von ihren libidinösen Impulsen, verändern ihrerseits die ökonomischen Bedingungen, die veränderten ökonomischen Bedingungen bewirken, daß neue libidinöse Strebungen und Befriedigungen entstehen usw. Entscheidend ist, daß alle diese Veränderungen in letzter Instanz auf die ökonomischen Bedingungen zurückgehen, daß sich die Triebregungen und Bedürfnisse im Sinne der ökonomischen Bedingungen, d.h. des jeweils Möglichen bzw. Notwendigen verändern und anpassen (Fromm, S. 40).“

Hier erscheint es dann müßig, zu fragen, ob es dabei mehr auf die ökonomische Bedingtheit oder auf die psychologische Determination ankommt oder ob die „Natur“ im Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur „innerhalb“ oder „außerhalb“ des Menschen liegt (vgl. Fromm, 1971, S. 32). Es geht auf alle Fälle um die Mechanismen eines „Stoffwechsels“ zwischen Triebwelt oder, wie Fromm im Sinne von Marx auch sagt, den „Lebenskräften“ und der Umwelt. Deshalb ist es berechtigt, mit Dieter Wyss, der das Verhältnis von Marx und Freud zur modernen Anthropologie untersucht hat (1969, S. 65), zu behaupten, daß beide Denker in ihren Systemen zu einem extremen *Reduktionismus* neigen. Das bestätigt auch Norbert Leser (1980, S. 34), der darauf aufmerksam macht, daß gegen die beiden Doktrinen immer wieder der Vorwurf des Reduktionismus erhoben worden ist, „und zwar auch von Kritikern, die von der kritischen Doktrin selbst herkommen“. Es überrascht daher auch nicht, wenn Alfred Lorenzer (1973 b, S. 73) das „Festhalten an der materiellen Determiniertheit des Erlebens als ein *alle* der psychoanalytischen Theorie verpflichteten Autoren charakterisierendes Merkmal“ notiert.

Daß diese reduktionistische Betrachtungsweise auch nach wie vor bei Fromm anzutreffen ist, läßt sich außer dem schon Gesagten noch dadurch bestätigen, daß man in dessen „analytischer Sozialpsychologie“ noch immer die psychoanalytische Lehre vom „Wiederholungszwang“ vorfindet. Die Sozialpsychologie habe nämlich die Aufgabe, zu erforschen, durch welche *Mechanismen* die libidinöse Struktur funktioniert. „Bei der Untersuchung dieser Wurzeln der libidinösen Bindung der Majorität an die herrschende Minorität wird etwa die Sozialpsychologie feststellen, daß diese Bindung eine Wiederholung bzw. eine Fortsetzung der seelischen Haltung ist, die diese erwachsenen Menschen als Kinder zu ihren Eltern, speziell zu ihrem Vater, gehabt haben (innerhalb der bürgerlichen Familie) (Fromm, 1971,

S. 37).“<sup>27)</sup> Ein weiteres orthodoxes Element der Sozialpsychologie Fromms ist in dem Festhalten an der Sublimierungstheorie zu erblicken (Fromm, 1971, S. 31), für die die Psychoanalytiker die verschiedensten Deutungsversuche unternommen haben (vgl. K. Dienelt, 1970, S. 53 ff.). Das reduktionistisch-mechanistische Denken ist bei Fromm auch dort zu erkennen, wo er die Ansicht zum Ausdruck bringt, es sei durchaus möglich, anhand unseres derzeitigen Wissens vom System „Mensch“ das Modell einer Charakterstruktur zu entwerfen, „die optimale Funktion und minimale Energievergeudung zur Folge hätte“. Ein solches System würde, glaubt Fromm, die Formulierung „objektiv gültiger Werte“ gestatten. „Freud beschäftigte sich zwar nicht ausdrücklich mit dem Problem von Werten, doch hat er implizite bestimmte Werte gesetzt, die optimalem menschlichem Funktionieren äußerst förderlich sind (Fromm, 1971, S. 171).“

Die Herstellung der Funktionsfähigkeit, der Leistungsfähigkeit des Menschen, ist bekanntermaßen seit jeher das Ziel der Psychoanalyse Freuds gewesen. Hierin liegt aber nach Fromm auch das revolutionäre und therapeutisch wichtige Moment in Marx' dynamischer Psychologie. „Es ist für die Menschen nicht nur möglich, sondern ein Bedürfnis, sich tätig zur Welt zu verhalten, und um ein „geheiltes“ Mensch zu sein, muß er diese Möglichkeit ‚gesunden‘ Funktionierens wiederherstellen (Fromm, 1971, S. 150 f.).“ Die Grundlage dieses Wertsystems<sup>28)</sup> ist die Idee, „daß es möglich ist, zu bestimmen, was für den Menschen gut und was schlecht für ihn ist, wenn wir seine Natur verstehen lernen. ‚Gut‘ und ‚schlecht‘ bedeutet hier nicht, was er wünscht, noch einfach das, was für sein materielles Wohlergehen gut oder schlecht ist; es meint, was gut ist für die volle Entfaltung des ganzen Menschen, seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten, was gut ist zur Erreichung der höchsten menschlichen Reife“ (Fromm, a.a.O., S. 166).<sup>29)</sup>

27 Zu der Frage, wie sehr diese Denkmethode – der Psychoanalytiker E. H. Erikson nennt sie kritisch „Originologie“ (1970, S. 19) – dem Verständnis der Entwicklung, im besonderen der Jugendphase als eines eigenständigen Abschnitts, als einer „neuen Anfangsphase“ (Erikson), im Wege steht, vgl. K. Dienelt, 1974, S. 146 ff. An anderer Stelle (1954) vertritt allerdings Fromm selbst die Auffassung, daß die seelische Entwicklung nicht als Auswirkung unbewußter Erlebnisse der frühesten Kindheit, also nicht als ein mechanischer Prozeß, sondern als „proversive Tendenz“ zu deuten ist.

28 Wir werden noch zu zeigen haben, wie Fromm eine Beziehung zu den „großen humanistischen Religionen“ herzustellen versucht (unten, S. 67). Als „Bindeglied“ zwischen dem in dieser Weise zu erreichenden System einer humanistischen Ethik und den Wertvorstellungen, die in der Psychoanalyse angewendet werden, betrachtet Fromm die oben dargelegten Gedanken.

29 Zur Kritik des von Frankl sogenannten „Potentialismus“ vgl. K. Dienelt, 1970, S. 263 f. und V. E. Frankl, 1975 c, S. 43 f. Um seine Kritik kurz zu-



Was hier vorliegt, ist, von Fromm (1954) „Humanismus“ genannt, das, was seit K. Goldstein als „Selbstverwirklichung“ bezeichnet wird, die gleichzeitig auch Gesundheit bedeutet. Und was Fromm den nach dem technologischen Wertprinzip agierenden Betriebspsychologen (und der Ich-Psychologie H. Hartmanns) übelnimmt, ist die Auslegung dieser Theorie der Selbstverwirklichung im Interesse und zum Zwecke der Arbeitsproduktivität. Eine integrierte (humanistische) Planung erfordert aber, sagt Fromm (1971, S. 172) unmittelbar nach dem erwähnten Hinweis auf die implizite Werttheorie Freuds, bei der es auf das „optimale menschliche Funktionieren“ ankäme, die Integration des Systems „Mensch“ in das System „Unternehmen – Gesellschaft“. „Wir müßten bereit sein, zu entscheiden, welches unser wirkliches Ziel sein soll – höchste Entfaltung des Menschen oder maximales Wachstum von Produktion und Konsum (Fromm, a.a.O., S. 172).“

Die Fragestellung hat gewiß sehr viel für sich. Es läßt sich aber sicher sagen, daß seit dem Club of Rome in der gesamten industriellen Welt die Voraussetzungen für die Einsicht in die Fragwürdigkeit der zweiten Alternative günstiger geworden sind. Schon versuchen Zukunftsforscher „Auswege in die Zukunft“ zu weisen, und Gerhart Bruckmann und Helmut Swoboda stellen in ihrem Buch mit dem gleichnamigen Titel fest (1974, S. 9), daß wir eine Schwelle überschritten haben, in ein neues Zeitalter eingetreten sind, ein Zeitalter mit neuen, in Art und Ausmaß bisher unbekanntem Gefahren und auch mit neuen, vielleicht atemberaubenden Chancen. Sie sind in ihrer Diagnose der Welt zu dem Ergebnis gelangt, daß sie an einer Vielzahl von schweren Krankheitssymptomen laboriert; sie haben gezeigt, daß es mit der Anpreisung wunderkräftiger Allheilmittel nicht getan sein kann und haben statt dessen eine Vielzahl von Einzelrezepten vorgeschrieben. Fest steht aber für sie: „Nicht eine neue Ethik, eine neue Moral, eine neue Religion oder ein neuer Mensch sind erforderlich, um die Welt vor der Katastrophe zu retten. Notwendig ist nur vermehrte Einsicht in die neuen Realitäten und Besinnung auf ewige Werte. Es ist müßig zu fragen, warum gerade unserer Generation, mehr als jeder anderen vor uns, erhöhte Verantwortung für das Überleben der Menschheit aufgebürdet wird. Wir müssen diese Tatsache akzeptieren und uns mit ihr in einer Weise auseinandersetzen, die noch einen Weg in die Zukunft offenläßt (G. Bruckmann/H. Swoboda, 1974, S. 275).“

E. Fromm wäre kein marxistischer Denker, wenn er nicht (nach J. Rattner, 1970, S. 79) darauf hinwies, daß die *kapitalistische* und *autoritäre* Grundverfassung unseres Gesellschaftslebens notwendiger-

**sammenzufassen: Mit der Entscheidung, welche der jeweiligen Möglichkeiten verwirklichungswürdig ist, beginnt erst die echte Wertproblematik.**

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

weise jene Verflachungs- und Entpersönlichungserscheinungen hervorbringen muß, die allgemein beobachtet werden. Nichtsdestoweniger verbindet er dies Ätiologie des Leidens des modernen Menschen mit den folgenden Worten: „Der Mensch steht heute vor der entscheidenden Wahl – nicht zwischen Kapitalismus und Kommunismus, vielmehr zwischen Robotertum (sowohl von der kapitalistischen als von der kommunistischen Variante) oder einem humanistisch-demokratischen Sozialismus. Die meisten Tatsachen scheinen darauf zu weisen, daß er das Robotertum wählen wird, und das bedeutet auf lange Sicht Pathologie und Zerstörung. Und doch sind alle diese Tatsachen nicht stark genug, um den Glauben an die Möglichkeit der Vernunft, den guten Willen und die innere Gesundheit des Menschen zu zerstören. Solange wir noch an Alternativen zu denken vermögen, sind wir nicht verloren (nach J. Rattner, a.a.O.).“

Fromms Alternative im Sinne eines „humanistisch-demokratischen Sozialismus“, seines „radikalen Humanismus“ also, stützt sich, wie schon ausgeführt worden ist, auf eine „dynamische“ Psychologie, die aus einer Revision sowohl der Psychoanalyse Freuds als auch der Theorie von Marx hervorgegangen ist. Dieser radikale Humanismus bekommt von da her eine eigenartige, nicht ganz konzipierte und der an sich positiv zu bewertenden humanistischen Tendenz abträgliche Perspektive.

Da wird einmal die Tatsache hervorgehoben, daß unsere heutige Zeit (nach vielen ethischen Theorien seit dem 18. Jahrhundert, hedonistischer und antihedonistischer Art) seit dem Ende des Ersten Weltkrieges weitgehend zur Theorie und Praxis des radikalen Hedonismus zurückgekehrt ist (Fromm, 1976, S. 15). Nun wird man sicher nicht so weit gehen dürfen, daß man daran allein der Psychoanalyse die Schuld gibt, aber doch berechtigterweise der Auffassung zuneigen, daß sie das beklagte System erst richtig „effizient“ gemacht hat – wie es L. von Bertalanffy auch von „behavior boys“ annimmt (1970, S. 29) –, so daß die sexuelle Befriedigung, wie sie Fromm mit Recht kritisiert, „Teil des Konsumsystems“ geworden ist.

Andererseits wird die Frage aufgeworfen, welche Bedeutung Marx' Modell der menschlichen Natur für die Auffassung vom Menschen hinsichtlich der Verwirklichung seiner Wesenskräfte hat. Die Antwort darauf hält Fromm für schwierig (Fromm, 1971, S. 151). Sie führt auf einen der wesentlichsten und radikalsten Aspekte des Marx'schen psychologischen Systems. Im Gegensatz zum Begriff der individuellen seelischen Erkrankung entwerfe Marx, wie schon einmal erwähnt, eine „Pathologie des Normalen“. Sie zeige ein „Bild der Verkrüppeltheit des – statistisch gesehen – normalen Menschen, des Verlusts seiner selbst, seines menschlichen Wesens“. Marx spreche vom Menschen als einem „ebenso geistig wie körperlich entmenschten We-

sen“ oder vom „verkrüppelten“ Arbeiter. Damit hat er, wie wir meinen,<sup>30</sup> die seelischen Nöte des Arbeiters vor sich; er sieht die so viel beklagte „Entfremdung“ ökonomisch, d.h. deren Ursache liegt in einer Ökonomie des Mangels. Inzwischen aber gilt, was Fromm selbst anführt (1976, S. 15): „Zum erstenmal in der Geschichte ist die Befriedigung des Luststrebens nicht bloß Privileg einer Minorität, sondern mindestens für die Hälfte der Bevölkerung der Industrieländer real möglich.“ Daraus aber resultiert in sehr wesentlicher Weise, wie sich immer mehr zeigt (v. Bertalanffy, 1970, S. 16, V. E. Frankl, passim), die „Pathologie“ der *gegenwärtigen* Gesellschaft, einer im Überfluß lebenden Gesellschaft, deren Symptome auch Fromm nicht unbekannt sind: Entfremdung, Angst, Vereinsamung, die Furcht vor tiefen Empfindungen, der Mangel an Aktivität, der Mangel an Freude. Diese Symptome haben, wie Fromm betont, die zentrale Rolle übernommen, die die sexuelle Unterdrückung zu Freuds Zeit innehatte (1971, S. 227). Der gleiche Wandel ergibt sich gegenüber der krankmachenden Wirkung der sozialen Unterdrückung zur Zeit von Marx. Heute haben wir es mit einer Ökonomie des Überflusses zu tun, in der dem Menschen, dem es zutiefst und das heißt primär darum geht, ein „erfülltes Leben zu leben“ (Fromm), die Möglichkeit genommen wird, dieses Streben zu erfüllen, ein Streben, das V. E. Frankl in grundlegend neuer anthropologischer Konzeption den „Willen zum Sinn“ genannt hat (1975 a, 1975 b).

Wenn es Fromm um eine „tiefgreifende menschliche Veränderung“ geht, dann muß nicht nur die Diagnose und Ätiologie der „Pathologie der Normalität“ stimmen, sondern auch die adäquate Psychologie als wirksame Therapie bedacht werden. Hier stellt sich die Frage, ob die an Freud und Marx orientierte „Rücksicht auf Werte zu einem entscheidenden Faktor für das Überleben unserer Zivilisation werden kann“, das heißt auch, ob eine solche revidierte Psychologie es mit der das „technologische Wertprinzip“ vertretenden positivistischen, entpersönlichenden Tiefenpsychologie wird aufnehmen können.

Und wenn Fromm wünscht, daß die Entwürfe der seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft auch „auf alle politischen und sozialen Faktoren, ohne die keine realistische Strategie entworfen werden kann“ (1976, S. 19), bedacht nehmen sollten, dann wollen wir zuletzt fragen: „Ist der Marxismus ein Humanismus?“

<sup>30</sup> Wir befinden uns durchaus in Übereinstimmung mit R. Schmidt, der als Individualpsychologe offenbar eine „flexiblere“ Einstellung besitzt als Fromm. Vgl. unten, S. 108).

## 6. Ist der Marxismus ein Humanismus?

Fassen wir zunächst nochmals die Gedanken E. Fromms kurz zusammen. Für ihn steht fest, daß die Psychoanalyse Freuds innerhalb des Systems des historischen Materialismus eindeutig ihren Platz findet. Fromm ist der Überzeugung, daß die Psychoanalyse den historischen Materialismus dadurch bereichern kann, daß sie die „umfassendere Kenntnis eines der im gesellschaftlichen Prozeß wirksamen Faktoren“ liefert. Andererseits versucht er eine Erneuerung der Psychoanalyse aus dem radikalen Geist des Marxismus. Daraus schöpft er die Hoffnung auf einen radikalen Humanismus. Dieser ist für ihn die noch mögliche Alternative zu einer „Pathologie der Normalität“, die im Robotertum der Gegenwart zum Ausdruck kommt, wobei er sowohl vor dessen kapitalistischer als auch kommunistischer Variante warnt.

Fromm zweifelt nicht an der Möglichkeit, „eine Industriegesellschaft aufzubauen, die um die volle Entfaltung des Menschen zentriert ist und nicht um Höchstproduktion und -konsum. Aber das würde eine radikale Änderung unserer sozialen Struktur, der Produktionsprioritäten unserer Betriebsführungsmethoden bedeuten“. Es müsse das „technologische Wertprinzip überwunden werden, in dessen Perspektive technische Realisierbarkeit zur Quelle aller Wertbildung werde. Unsere überlieferten Normen, die Normen der jüdisch-christlichen Tradition, beruhen auf der Idee, daß man tun solle, was für den Menschen gut ist, nicht darauf, daß wir alles tun müssen, was technisch möglich ist. Leider hätten wir dieses Wertsystem praktisch abgeschrieben.

„Sind wir“, so fahren wir nunmehr mit der Frage Fromms fort, „mit einem unvermeidlichen Zusammenstoß der Normen des Humanismus mit den Geboten des technischen Fortschritts konfrontiert (1971, S. 166)?“ Glücklicherweise gäbe es eine dritte Möglichkeit, ein Wertsystem zu schaffen, nicht eines, das auf der Offenbarung beruhe, sondern auf unserem Wissen über die menschliche Natur. Die Grundlage dieses Wertsystems sei die Idee, daß es möglich sei, zu bestimmen, was für den Menschen gut und was für ihn schlecht ist. Dazu müßte eine Charakterstruktur entworfen werden, die „optimale Funktion und minimale Energievergeudung zur Folge hätte“. Man finde dieses Modell bereits bei Freud vorgezeichnet, der immerhin implizite bestimmte Werte gesetzt habe, die optimalem menschlichem Funktionieren förderlich seien (Fromm, 1971, S. 171). Davon ist Fromm nun überzeugt: „Objektiv gültige Normen können auf diese Weise formuliert werden, ohne daß man zur Offenbarung Zuflucht nehmen muß, und diese Normen sind im wesentlichen identisch mit denen, die allen großen humanistischen Religionen gemeinsam sind: dem Taoismus, Buddhismus, Judentum und Islam (1971, S. 166).“

Fromm hat schon 1947 in seiner Schrift „Man for Him self (dtsh. Psychoanalyse und Ethik, 1954)“ ein solches System zu entwerfen versucht. Den Höhepunkt dieser Bemühungen stellt jedoch sein Buch „Haben und Sein“ (1976) dar, das eine Erweiterung seiner Arbeiten auf dem Gebiet der „radikal-humanistischen Psychoanalyse“ ist und sich auf die Analyse von Selbstsucht und Altruismus als zwei grundlegenden Charakterorientierungen konzentriert, im abschließenden dritten Teil aber der Krise der heutigen Gesellschaft und der Möglichkeit, sie zu lösen, gewidmet ist.

In diesem Teil will Fromm mit Hilfe einer neuen Wissenschaft vom Menschen das Bild des „neuen Menschen“ zeichnen und die Gestalt der neuen Gesellschaft entwerfen. Entwürfe mit so allgemein formulierten Zielen wie „Vergesellschaftung von Produktionsmitteln“ seien sozialistische und kommunistische Lösungen gewesen, die davon ablenkten, daß der Sozialismus nirgends verwirklicht worden ist. „Die frühen Sozialisten und Kommunisten von Marx bis Lenin hatten keine konkreten Pläne für eine sozialistische oder kommunistische Gesellschaft; das war die große Schwäche des Sozialismus.“ Neue Gesellschaftsstrukturen, die die Grundlagen des Seins bilden sollen, bedürften vieler Entwürfe, Modelle, Studien und Experimente. Konkret bedeutet das für Fromm, „daß neben umfassenden, langfristigen Planungen kurzfristige Vorschläge für erste Schritte stehen müssen. Entscheidend ist der Wille und der humanistische Geist derjenigen, die sie ausarbeiten; doch wenn Menschen eine Vision haben und gleichzeitig erkennen, was Schritt für Schritt konkret zu ihrer Verwirklichung getan werden kann, schöpfen sie Mut und ihre Angst weicht der Begeisterung (Fromm, 1976, S. 173).“

Fromm baut auf die Protestbewegungen gegen die Ausbreitung der „industriellen bzw. kybernetischen Religion“, auf einen neuen Humanismus. Dieser Humanismus bekommt dabei immer deutlicher marxistische Züge. Zwar registriert Fromm einen Protest von zwei verschiedenen Seiten: von politisch konservativen Romantikern und von marxistischen und anderen Sozialisten. Der Protest von links könne als „radikaler Humanismus“ bezeichnet werden, „obwohl er, wie betont wird, manchmal in theistischen, manchmal in nontheistischen Begriffen geäußert worden sei. Aber nur von dieser Bewegung könne die Rettung und eine neue Gesellschaft erwartet werden. Deshalb liefert Fromm an dieser Stelle einen Kommentar zu seiner Interpretation des Marxschen Denkens – „angesichts dessen völliger Perversion durch den Sowjetkommunismus und den westlichen Reformismus zu einem Materialismus, dessen Ziel ‚Reichtum für alle‘ ist (1976, S. 151).“ Diese Interpretation will sagen: „Haben und Sein als zwei verschiedene Formen menschlicher Existenz sind der Kern der Marxschen Idee über die Entstehung des neuen Menschen. Mit diesen Kategorien schneidet

den Menschen in die Tiefe. Mit diesen Kategorien schneidet er die Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

Marx von ökonomischen Kategorien zu psychologischen und anthropologischen Kategorien vor, die gleichzeitig zutiefst ‚religiös‘ sind (a.a.O., S. 153).“

Mit dieser Bewertung wird der Begründer des historischen Materialismus weit über den Psychoanalytiker Freud gestellt. So äußerte Fromm schon vordem die Überzeugung, „daß Marx eine Figur von weltgeschichtlicher Bedeutung ist, mit der Freud in dieser Hinsicht auch nicht einmal verglichen werden kann“ (1967, S. 18). Die Marxsche Vision sei viel weiter gewesen, weil er die verkrüppelnde Wirkung der Klassengesellschaft gesehen habe (Fromm, 1967, S. 33). Während Fromms „Humanistische Planung“ des Jahres 1968 (in: Fromm, 1971, S. 162 ff.) das Wissen vom System „Mensch“ hervorgehoben hat, wie es Freuds Psychoanalyse bietet, ist es hier der prophetische Messianismus eines Karl Marx, der für den radikalen Humanismus bestimmend wird.

Wie aber ist es zu erklären, daß Marxsche Ideen nach so langer Geschichte dieser Bewegung erst heute ihre fundierende Wirkung bekommen sollten? Sowohl Marx als auch Engels waren zu ihrer Zeit, wie Fromm feststellt, überzeugt, daß der Kapitalismus seine Möglichkeiten bereits ausgeschöpft habe und die Revolution daher unmittelbar bevorstehe. Das sei ein Irrtum gewesen, wie schon Engels nach dem Tod von Marx erkannt habe. „Sie hatten ihre Lehre“, meint Fromm, „am Gipfelpunkt der kapitalistischen Entwicklung verkündet, ohne vorauszusehen, daß es mehr als hundert Jahre dauern würde, bis der Kapitalismus abgewirtschaftet hatte und die letzte Krise begann.“ Fromm hält es für eine historische Notwendigkeit, „daß eine am Höhepunkt kapitalistischer Machtentfaltung verkündete antikapitalistische Idee vollständig verformt und vom kapitalistischen Geist durchtränkt wurde – nur so konnte sie Erfolg haben“ (1976, S. 154). Die Perversion der Marxschen Idee ist also, offenbar unter Aufhebung jeder Dialektik, eine „historische Notwendigkeit“ und – das wird allen Ernstes behauptet – die Voraussetzung ihres Erfolgs.

Ernst Topitsch sieht die Dinge anders. In einem Aufsatz mit dem Titel „Ist der Marxismus ein Humanismus?“ (1980) bezeichnet er die Herrschaftsideologie des revolutionären Propheten als Schlüssel seines Erfolgs. Die Sowjetdiktatur sei nicht eine nachträgliche Entartung oder Perversion der Ideen von Marx, sondern deren konsequentes Ergebnis.

In dem genannten Aufsatz skizziert E. Topitsch die Geschichte des historischen Materialismus mit ihren Wellenbergen und Wellentälern seit dem großen prophetisch-revolutionären Impuls um die Zeit des „Kommunistischen Manifests“ bis herauf in die späten fünfziger Jahre, in denen sich wieder die Legende vom „Humanismus des jungen Marx“ verbreitete. „Es ist dies der Glaube an die humanistisch-revolu-

tionäre Gesinnung, die angeblich den jungen Advokatensohn aus Trier inspiriert hatte, beim späteren Marx aber durch eine eigene ökonomische Betrachtungsweise zurückgedrängt worden und im Sowjetmarxismus zur byzantisch verkrusteten Herrschaftsideologie entartet sei (Topitsch, 180, S. 52).“ Topitsch schließt sich dem Urteil Alexander Rüstows an, der in seinem bedeutenden Werk „Ortsbestimmung der Gegenwart“ (1957) eine hervorragend ausgewogene Würdigung des Vaters des historischen Materialismus bringe. Aus dessen Ansichten, die durchaus auch den wissenschaftlichen Leistungen von Marx gerecht würden, folge unausweichlich, „daß es sich im Falle Sowjetrußland nicht etwa um eine willkürliche und zufällige, bei weiteren Verwirklichungsversuchen vermeidbare Entgleisung oder um ‚Kinderkrankheiten‘ handelt, sondern um eine Zwangsläufigkeit, die in der Struktur der marxistischen Theorie selber und in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit begründet ist“ (A. Rüstow).

Wenn wir nun einen Vergleich der Darstellung von E. Topitsch mit der Interpretationsweise E. Fromms anstellen, dann kann man die interessante Erfahrung machen, wie sich aus mehr oder weniger übereinstimmenden Angaben über bestimmte Tatsachen voneinander abweichende Urteile und Schlußfolgerungen erzielen lassen. Topitsch zitiert in seinem Aufsatz (1980, S. 52) aus dem Werk von A. Rüstow die Feststellung: „Marx war von einer leidenschaftlich-brennenden Herrschsucht und einem unbändigen Machthunger getrieben, die ohne Zweifel die eigentlich beherrschenden Triebkräfte seiner ganzen Persönlichkeit bilden. Das wird von allen Beobachtern übereinstimmend bestätigt und hervorgehoben.“ Diese Grundmotive hätten, wie Topitsch im Sinne von Rüstow ergänzt, das ganze Werk des Denkers entscheidend mitgeprägt. Das führt zu der Frage der Kontinuität in der Entwicklung von Karl Marx.

Was den erwähnten „Glauben an die humanistisch-revolutionäre Gesinnung“ des jungen Marx betrifft, also die echte marxistische Legitimierung durch die Frühschriften des Denkers und die Ansetzung einer „anthropologischen Frühphase“, wie es den Vorstellungen mancher Intellektueller in Ost und West, aber auch kirchlicher Kreise, entspricht, gilt wohl die heute überwiegend vertretene These, daß das Marxsche Lebenswerk nicht in einen jungen und einen späteren Marx auseinanderzudividieren ist (G. Groth, 1978).<sup>31</sup> Diese Auffassung finden wir nun sowohl bei Fromm als auch bei Topitsch.

<sup>31</sup> Ursula Müller-Herlitz referiert die „Ansätze zu einer Wesensbestimmung“ des Menschen durch Marx hauptsächlich nach den frühen Schriften (bis 1848), „ohne daß in der Kontroversfrage: Besteht ein Bruch zwischen dem jungen und dem alter Marx? näher Stellung genommen wird (1972, S. 11)“.

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

Schon in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (1844) spricht Marx, wie Fromm feststellt, von der Psychologie als einer „natürlichen Wissenschaft vom Menschen“, und der Begriff der menschlichen Natur, von der er hier ausgeht, durchziehe sein ganzes Werk bis zu den letzten Seiten des dritten Bandes des „Kapital“ (Fromm, 1971, S. 146).<sup>32</sup> Auch Topitsch vertritt den Standpunkt, daß das Grundkonzept der Marxschen Philosophie bereits längst vor dem „Kommunistischen Manifest“ (1848) im wesentlichen fertig war und die späteren Werke von Marx (wie auch Engels) nur die Ausarbeitung dieser früheren Gedankengänge sind. Während aber Fromm in Marx' Werk durchgehend die Prinzipien einer (über Freud hinausführenden) humanistischen Tiefenpsychologie entdecken zu können glaubt, in der eine „Pathologie des Normalen“, ein Bild der Verkrüppeltheit des normalen Menschen, wie es oben hieß, entworfen wird (oben, S. 65), kommt Topitsch umgekehrt zu dem Schluß, „daß die Lehren des Karl Marx von Anfang an entscheidende Merkmale einer Herrschaftsideologie tragen und daß eben diese Komponente – nicht aber ihr Gehalt an wissenschaftlichen Erkenntnissen und bedeutsamen Denkanstößen – für den Erfolg und die Auswirkungen jener Lehren maßgebend ist“ (Topitsch, 1980, S. 57).<sup>33</sup>

Daß wir es bei Marx mit einer „Revolutionstheorie“ zu tun haben, müßte eigentlich unbestritten sein. Um seinen Beitrag zu einer humanistischen Tiefenpsychologie verstehen zu können, muß man, wie Fromm erklärt, seine Auffassung vom Bewußtsein und seine Konzeption der Funktion der Bewußtwerdung kennen. Es geht um die berühmte Formulierung in der „Deutschen Ideologie“: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ Mit der Bestimmung des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein ist unverkennbar die später immer wieder gebrauchte, sattsam bekannte Parole vom notwendig „falschen Bewußtsein“ (Marx u.a.) angedeutet. Daß mit Marx' Bewußtseins- und Ideologiebegriff eines der wesentlichsten Elemente einer Revolutionstheorie gegeben ist, betont auch Fromm (1971, S. 160), der dazu einen Brief aus dem Jahre 1843 zitiert, wo Marx vom Bewußtsein als einer Sache spricht. „die (die Welt) sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will“<sup>34</sup> ... Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins

<sup>32</sup> Nach Ansicht H. Scarbaths (1979, S. 212) führt eine nähere Auseinandersetzung mit Marx nicht nur zur Wahrnehmung „anthropologischer Lücken“ der Marxschen Theorie, sondern zur Analyse tendenziell „inhumaner“, verdinglichender Momente im allgemeinen Arbeitsbegriff des „Kapitals“.

<sup>33</sup> Eine ausführliche Darstellung und Begründung dieser These bei E. Topitsch, „Gottwerdung und Revolution“, 1973, S. 177 ff.

<sup>34</sup> Hervorhebung vom Verfasser.

nicht durch Dogmen, sondern durch Analysieren des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf“.

Die „Reform des Bewußtseins“ ist eben, mit Topitsch gesprochen, der Weg aus der Entmenschlichung zur Gewinnung oder Wiedergewinnung der wahren Menschlichkeit, wodurch sich der bisher durch ein falsches Bewußtsein verdeckte Sinn, das objektive Ziel der Geschichte entschleiern. „Dieses Ziel kann aber nur durch die proletarische Revolution erreicht werden, als deren siegreicher Führer sich Marx selbst gesehen hat. So wird das gesamte Menschheitsschicksal um die in geradezu göttlichen Rang erhobene Person des Propheten aus Trier arrangiert (Topitsch, 1980, S. 58).“

Topitsch deutet damit nicht nur die Affinität der Persönlichkeit von Marx zur Herrschaftsideologie an, sondern auch den geistigen Vorstellungskreis, in dem die geschichtliche Vision des Begründers des historischen Materialismus beheimatet ist. Was aber eben seine *Persönlichkeit* anlangt, ist es auch Fromm nicht verborgen geblieben, daß sich darin „autoritäre Neigungen“ finden lassen. Doch ist es wieder sehr bezeichnend, wie der Genannte diese Tatsache deutet. Schuld daran ist nämlich, so erfahren wir (1976, S. 155), der Umstand, daß Marx auf dem Höhepunkt der kapitalistischen Entwicklung lebte: „Als Kind seiner Zeit übernahm er notwendigerweise bestimmte Einstellungen und Konzepte der bürgerlichen Theorie und Praxis.“ Dies sei auch in seinen Schriften zum Ausdruck gekommen. Während Fromm, wie wir schon gesehen haben (oben, S. 26), die irrtümliche Auffassung einer „ökonomistischen Psychologie“ bei Marx zurückweist, bemerkt er an dieser Stelle, daß Marx sich verpflichtet fühlte, zu beweisen, daß sich der Sozialismus zwangsläufig den ökonomischen Gesetzen entsprechend entwickeln werde. „Die Folge war, daß er manchmal zu Formulierungen griff, die als deterministisch mißverstanden werden konnten, da sie dem menschlichen Willen und der Phantasie eine zu geringe Rolle in der historischen Entwicklung einzuräumen schienen. Solche unbeabsichtigten Konzessionen an den Geist des Kapitalismus förderten den Prozeß der Deformierung des Marx'schen Systems, bis sich dieses nicht mehr grundlegend vom Kapitalismus unterschied.“<sup>35</sup>)

35 Eine, man möchte fast sagen, vermittelnde Position nimmt N. Leser (1980, S. 183) ein, der meint, daß Arnold Künzli in seiner „Psychographie“ von Karl Marx (Wien-Frankfurt-Zürich, 1966) zu weit geht, „wenn er den Marx'schen Apriorismus, die Unbedingtheit seines Charakters und seines Strebens als Einwand gegen sein ganzes System anführt“. N. Leser wendet sich gegen die Feststellung Künzlis am Ende seines Werkes, wo es heißt: „Man mag annehmen, Marx sei eine historische Notwendigkeit gewesen. Aber selbst wer das annimmt, kann sich heute nicht mehr von der Erkenntnis dispensieren, daß Karl Marx als Mensch ein ... von negativen Affekten aller

Was aber den geistigen Mutterboden von Marx' Gedankengängen betrifft, herrscht insofern Übereinstimmung, als sowohl bei Fromm wie bei Topitsch die Argumentation in die Richtung der jüdischen Heilslehre weist. Danach ist für Fromm der Sozialismus von Marx das profane Äquivalent des prophetischen Messianismus, wie er aus dem Codex des jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, Maimonides, herauszulesen ist. Seiner Schilderung des Messianischen Zeitalters zufolge besteht, wie Fromm ausführt (1976, S. 152), das Ziel der Geschichte darin, es dem Menschen zu ermöglichen, sich ganz dem Studium der Weisheit und der Erkenntnis Gottes zu widmen, nicht der Macht oder dem Luxus. Im Messianischen Zeitalter herrscht auf der ganzen Welt Friede und materieller Überfluß; es gibt keinen Neid. Diese Schilderung hat nach Fromm große Ähnlichkeit mit der Marx'schen Auffassung vom Ziel der Geschichte, die er gegen Ende des 3. Bandes des „Kapital“ ausdrückte. Wie daraus zu ersehen sei, postuliere Marx ebenso wie Maimonides – im Gegensatz zu christlichen und anderen Heilslehren – keine endgültige eschatologische Lösung; die Diskrepanz zwischen Mensch und Natur bleibe bestehen, doch das Reich der Notwendigkeit werde so weit wie möglich unter menschliche Kontrolle gebracht: „... aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit“, zitiert Fromm aus dem „Kapital“. Und weiter: Das Ziel sei „die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit“. Maimonides' Überzeugung, daß „die ganze Welt von dem Wunsch beseelt sein wird, Gott zu erkennen“, entspreche der Marx'schen Formulierung von der „Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten als ... Selbstzweck“. Diese Gleichsetzung der Schilderung des offenbarungsgläubigen Philosophen mit der Aussage des atheistischen Denkers ist ein sehr bezeichnendes Beispiel für die Art, wie Fromm, das Freud'sche Wertniveau des „optimalen menschlichen Funktionierens“ anhebend (vgl. oben S. 63), zu „objektiv gültigen Normen“ gelangen will, „ohne

Art Beherrscher, ... ein letztlich Unmündiger, dessen Unmündigkeit sich weitgehend auch auf sein Volk übertrug.“ Für Leser bleibt freilich die Mahnung, „daß der Marxismus eine totalitäre Schlagseite besitzt, die im Marx'schen Charakter in all seiner Aggressivität eine Entsprechung findet, eine heilsame Erinnerung an die Gefahren, die auch mit dem Marxismus verbunden sind und bleiben“. Nach M. Merleau-Ponty liegt der deterministische Zug des historischen Materialismus darin, daß Marx das Ideengut des seiner Theorie vorangegangenen Liberalismus in eine quasi-hegelische Philosophie transponierte, die nichts Geringeres als das „Gesetz der Geschichte“ zu erläutern bemüht war. Die Revolutionäre nach Marx glaubten genau zu wissen, wohin die Menschheitsentwicklung gelenkt werden sollte: dies enthielt eine Tendenz zum Absolutismus, die in der Folgezeit die Frucht einer schier universellen Diktatur zum Reifen brachte (nach J. Rattner, 1981 b, S. 344).

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

daß man zur Offenbarung Zuflucht nehmen muß".<sup>36</sup>) Es ist ein Beispiel, wie der atheistische Marxismus dem Menschen den Raum der Utopie eröffnet. Fromm trifft sich hier mit Ernst Bloch, der die Ansicht vertritt, daß die Religionskritiker – nicht nur Feuerbach, sondern auch Marx – ein irreduzibles Element der Religion übersehen haben, nämlich den Gesichtspunkt der Sehnsucht und der Hoffnung. Nach Bloch ist der Atheismus auf dem besten Wege, die in der Utopie enthaltene Dimension der Existenz durch die verheerende Vorherrschaft des Positivismus zu verlieren. Deshalb will Bloch den Atheismus

36 Wir befinden uns also an der Schwelle zu einer „nicht-theistischen Religiosität“, wie aus dem Klappentext des Buches „Haben oder Sein“ zu entnehmen ist. Diese Formulierung kann nur aus Fromms ganz spezieller „Gottesvorstellung“ verständlich gemacht werden.

In der monotheistischen Religion sei ein von Freud in seiner Religionskritik übersehener Aspekt enthalten, der ihren eigentlichen Kern darstelle, der in seiner letzten Konsequenz zur Negation der Gottesvorstellung führe. Dem Wesen der monotheistischen Idee entsprechend, werde dann Gott für den wahrhaft religiösen Menschen zum Symbol für das Ziel seines Strebens, nämlich den Bereich der geistigen Welt, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit. Ein solcher Mensch vertraue auf die Prinzipien, die „Gott“ repräsentieren. Er halte sein Leben nur soweit für wertvoll, als es ihm die Chance gäbe, zu einer immer reicheren „Entfaltung seiner menschlichen Kräfte“ zu gelangen. Wenn der Mensch sich überhaupt der Bezeichnung „Gott“ bediene, dann heiße Gott lieben für ihn so viel wie sich danach sehnen, die volle Liebesfähigkeit zu erlangen und das in sich zu verwirklichen, was „Gott“ in einem selbst bedeute. Von diesem Standpunkt aus sei die Negation aller „Theologie“, alles Wissen über Gott, die logische Konsequenz monotheistischen Denkens. Es gäbe jedoch einen Unterschied zwischen einer so radikalen nicht-theologischen Auffassung und einem (von Fromm vertretenen) nicht-theistischen System, in dem es einen solchen spirituellen, jenseits des Menschen existierenden oder ihn transzendierenden Bereich nicht gibt, wie ihn alle theistischen Systeme annehmen, selbst die nicht-theologischen, mystischen Systeme (E. Fromm, 1980, S. 83 f.).

In der Aussage, daß „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“, kulminiert nach Ursula Müller-Herlitz die Marxsche Anthropologie, die folglich, wie sie meint – entgegen vorherrschender Auffassung – nicht eigentlich a-theistisch, sondern eher „anthropotheistisch“ ist. Diese Bezeichnung paßt sehr gut zu der nicht-theistischen „Gottes“-Vorstellung Fromms, der ja Marxens Anthropologie folgt. In bezug auf diese sagt U. Müller-Herlitz ferner (a.a.O., S. 48): „Er hat den Menschen nicht nur zum ‚Menschen‘, zum voll ausgebildeten Menschen machen wollen (hätte er sich damit begnügt, wäre ihm voll zuzustimmen), sondern zum ‚Gott‘, zum in sich selbst ruhenden Ultimatum der Weltgeschichte ...“ Kurz zuvor sagt die Genannte: „Der totale Mensch der Zukunft ruht in sich selbst; er kann sich nach Marxens eigenem Postulat nur noch um sich selbst als seine eigene Sonne drehen, ohne ein absolutes Novum vor sich, auf das hin er sich entwickelt.“ Das geht dann auch wieder nicht mit dem von Fromm dargestellten Lebensprinzip der menschlichen Natur zusammen, mit dem Streben also, die Wesenskkräfte in der Welt zu verwirklichen, was einem transzendierenden Wesenselement des Menschen entspricht. Vgl. oben, S. 61 mit Anmerkung 26.

vor der ihn bedrohenden Verzweiflung retten, indem er in diesem ein religiöses Element einführt, nämlich die „Transzendenz“, eine innerweltliche, rein horizontale und historische Transzendenz natürlich, ohne jeden Bezug zum Übernatürlichen. Es braucht immerhin der Marxismus religiöse Archetypen, um genau angeben zu können, was er sagen will, wenn er vom Reich der Freiheit und der Gerechtigkeit spricht (E. De Jonghe, 1977, S. 58).

Wie vorhin gesagt, leitet nun auch Topitsch Marx' gedankliches Grundkonzept von der jüdischen Tradition ab.<sup>37</sup>) Danach sind die Leitideen dem neuplatonisch-gnostischen und kabbalistischen Vorstellungskreis entlehnt. Marx sei mit ihnen durch Hegel und Schelling sowie wohl auch durch die Traditionen der Rabbinerfamilien bekannt geworden, denen er väterlicher- und mütterlicherseits entstamme. Topitsch hat dies in der erwähnten Schrift „Gottwerdung und Revolution“ (1973) ausführlich dargestellt. In dem Aufsatz „Ist der Marxismus ein Humanismus?“ (1980) deutet er mit folgenden Worten das messianische Geschichtsbild dieser Tradition: „Aus den erwähnten Überlieferungen hat der revolutionäre Prophet den Gedanken übernommen, daß die Welt durch einen Fall aus dem göttlichen Urgrund hervorgegangen ist und auf einem Wege des Wiederaufstieges zu ihm zurückkehren soll und daß insbesondere die Geschichte einen solchen Prozeß darstellt. Das Menschengeschlecht entfernt sich immer weiter von seinem erhabenen Ursprung, es versinkt immer tiefer in Gottferne, Leid und Verblendung, bis endlich in der äußersten Verdammnis der Erlöser auftritt und – zunächst wenigstens den Auserwählten – durch seine Botschaft die Augen und damit den Heilsweg eröffnet. Marx hat diesen Grundgedanken zu der Lehre umgestaltet, daß die arbeitende Menschheit mehr und mehr der Entfremdung und Verdinglichung verfällt, die in dem völlig entmenschlichten, zur Ware gewordenen Proletariat ihr Extrem erreicht. Doch dieser Tiefpunkt ist zugleich der Wendepunkt, an welchem Marx als Erlöser auftritt, der dem Proletariat und damit der Menschheit den vorbestimmten Weg aus der Entmenschlichung weist und damit den bisher durch ein falsches Bewußt-

37 Ähnlich wie bei Marx tritt übrigens, worauf Dieter Wyss hinweist, auch bei Freud die Perspektive des Messianismus zutage. Für die Denkweise beider Autoren schein die spezifische jüdische Orthodoxie nicht weniger Pate gestanden zu haben wie das in strengen Schemata verlaufende Denken der talmudischen Unterweisungen, dem die Dialektik bereits vertraut sei. „Die Verdrängung der Religion und ihrer Aussage über einen gewalttätigen, mythischen Anfang und ein utopisches Ende, die mögliche Verdrängung der religiösen Denkschulung im Werk zweier atheistischer Denker scheint bei beiden in den charakteristischen religiösen, jedoch wissenschaftlich nicht verifizierbaren Momenten mythischer Konzeption und stereotypischer Denkschemata wieder aufzutauchen (D. Wyss, 1969, S. 58).“



sein verdeckten Sinn, das objektive Ziel der Geschichte entschleiert (Topitsch, 1980, S. 57 f.).“

Die ganze Vision hatte, so fügt Topitsch an der Stelle hinzu, maßlosen Ansprüchen entsprungen,<sup>38)</sup> zugleich aber auch als Wissenschaft gedacht, primär überhaupt keinen erkenntnismäßigen, sondern einen politisch-psychologischen Zweck. Jene Geschichtskonstruktion sollte den Autoren und ihren Anhängern den unerschütterlichen Glauben an die Gerechtigkeit ihrer Sache und vor allem an ihren vorsehungshaft garantierten Endsieg suggerieren. Das System von Marx nahm ohne Zweifel den Charakter einer Geschichtsreligion an, und so sagt auch Merleau-Ponty, daß die Hypostasierung einer – seiner Meinung nach – anfänglich freiheitlichen Philosophie und Praxis zum Verhängnis führen mußte (J. Rattner, 1981 b, S. 344).

Der Marxismus hatte Erfolg. Das kann auch Fromm nicht in Abrede stellen. Er entspricht begrifflicherweise nicht seinen Vorstellungen. Was ihm nicht gefällt, ist die „Pervertierung“ der Marxschen Ideen zu einem Kommunismus à la Sowjetrußland. Schuld daran sei nicht der Kommunismus, sondern der Kapitalismus – offenbar deshalb, weil auf dem Höhepunkt der kapitalistischen Entwicklung zur Zeit des jungen Marx zuviel von den „gewissen autoritären Neigungen“ in seine Schriften eingeflossen ist. „Würde Marx seine Ideen heute“, so glaubt Fromm (1976, S. 155), „am Anfang des Verfalls des Kapitalismus, verkünden, dann hätte seine wirkliche Botschaft die Chance, Einfluß auszuüben oder gar zu siegen, falls eine solche historische Mutmaßung überhaupt legitim ist. Wie die Dinge stehen, sind selbst die Worte ‚Sozialismus‘ und ‚Kommunismus‘ kompromittiert.“

Nur zu verständlich, wenn es dann heißt (a.a.O., S. 156): „Die Korruption des Sozialismus erklärt, warum echtes radikal humanistisches Gedankengut oft von Gruppen und einzelnen ausgeht, die sich nicht mit den Marxschen Ideen identifizieren oder diese gar ablehnen, wobei es sich in manchen Fällen um ehemals aktive Mitglieder der kommunistischen Bewegung handelt.“

## 7. Freuds Stellung zu Marxismus und Bolschewismus

Wir haben in den vorausgehenden Abschnitten die zahlreichen Bemühungen um eine Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus kennengelernt. Es dürfte deutlich geworden sein, daß es dabei zu teilweise

38 Auch U. Müller-Herlitz (1972, S. 48) weist auf die unrealistische „Übersteigerung“ menschlicher Möglichkeiten hin, „die einfach darin manifest wird, daß Marx selbst nicht zwischen Nicht-Möglichem und Noch-nicht-Möglichem differenziert, daß er mit der Totalität des zukünftigen ‚Wesens‘ die gegenwärtige ‚Existenz‘ seinsmäßig degradiert“.

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

recht eigenmächtigen Interpretationen und durchaus nicht unerheblichen Revisionen der Lehre Freuds durch seine Nachfolger gekommen ist. Nun drängt sich gewiß zum Schluß die Frage auf: Was hat denn eigentlich der Begründer der Psychoanalyse selbst zu diesem Thema zu sagen? Es ist doch wohl anzunehmen, daß seine Stellungnahme für eine Bewertung der dargestellten Versuche einer Verschmelzung von Psychoanalyse und Marxismus nicht ganz ohne Bedeutung ist.

Hans Jörg Sandkühler (1970, S. 24 ff.) hat eine Reihe von Stellen aus dem Werk Freuds (London/Frankfurt 1940 – 1952) zusammengestellt, aufgrund deren er zu der Auffassung gelangt, daß Freuds Stellung zum Marxismus, zum Sozialismus als Theorie ambivalent, seine Ablehnung des Bolschewismus eindeutig und rigoros ist. Er wagt zunächst keine Beurteilung des „großen Kulturexperiments ...“, das gegenwärtig in dem weiten Land zwischen Europa und Asien angestellt wird“ (Bd. XIV, S. 330). Aber Freud verhehlt auch nicht, wie Sandkühler bemerkt, seine Gefühle für den „großartigen Versuch einer solchen Neuordnung ... in Rußland“, denn „in einer Zeit, da große Nationen verkünden, sie erwarteten ihr Heil nur vom Festhalten an der christlichen Frömmigkeit, wirkt die Umwälzung in Rußland – trotz aller unerfreulichen Einzelzüge – doch wie die Botschaft einer besseren Zukunft“ (Bd. XV, S. 196/197). Die Stärke des Marxismus sieht Freud „in dem scharfsinnigen Nachweis des zwingenden Einflusses, den die ökonomischen Verhältnisse der Menschen auf ihre intellektuellen, ethischen und künstlerischen Einstellungen haben“ (Bd. XV, S. 193). Die Schwäche des Marxismus vermutet er in der Ausschließlichkeit ökonomischer Perspektiven, im Übersehen psychologischer Faktoren, also der menschlichen „ursprünglichen Triebregelung ...“, ihres Selbsterhaltungstriebes, ihrer Aggressionslust, ihres Liebesbedürfnisses, ihres Drangs nach Lusterwerb und Unlustvermeidung“ (a.a.O.). Durch deren Berücksichtigung wäre „die Ergänzung des Marxismus zu einer wirklichen Gesellschaftskunde gegeben“ (Bd. XV, S. 194). Als viel bedeutsamer hält dann Sandkühler dies fest: Freud widerruft seine Kritik, als ihm bekannt wird, daß Marx und Engels „beide den Einfluß von Ideen und Über-Ich-Faktoren keineswegs bestritten haben“. „Damit entfällt“, so zitiert Sandkühler E. Jones (Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Bd. III, S. 403), „das Hauptstück des Gegensatzes zwischen Marxismus und Psychoanalyse, an den ich geglaubt habe.“

Was nun die politisch-gesellschaftliche Praxis betrifft, warnte Freud entschieden und hielt es für eine Illusion, wenn „die Bolschewisten hoffen, daß sie die menschliche Aggression zum Verschwinden bringen können dadurch, daß sie die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verbürgen und sonst die Gleichheit unter den Teilnehmern an der Gesellschaft herstellen“ (Bd. XVI, S. 23). Bei aller nachdrücklichen Sympathie für die Aufhebung des Privateigentums an Produk-



Diese beiden Denksysteme habe A. Rühle-Gerstel miteinander zu verbinden versucht. Das erschien, bemerkt R. Schmidt, in ihrem Erleben der zwanziger Jahre logisch. Heute aber, mehr als ein halbes Jahrhundert später, findet er diesen Versuch zwar immer noch anregend, aber in manchen Ergebnissen auch problematisch.

Das müßte sich eigentlich schon aus Adlers Stellung zum Marxismus ergeben, wie sie Schmidt selbst darstellt (vgl. oben, S. 83 f.). Danach gibt es in den Schriften des Begründers der Individualpsychologie nur wenige Textstellen, die es gestatten würden, ihn persönlich einen Marxisten zu nennen. Ja, Adler hat sogar, wie erwähnt, alles unternommen, um eine Gefährdung seiner Lehre durch die marxistischen Ambitionen gewisser Individualpsychologen zu verhindern. Doch könne man, meint Schmidt, von einer „Nähe“ Adlers zu marxistischen und sozialistischen Gedanken sprechen, was sich darin zeige, daß sich durch sein ganzes Werk der Geist eines sozial engagierten Humanismus erhält. Er äußere sich in der Überzeugung, daß sich der Mensch nur als Mitmensch verwirklichen kann.

Eine Ähnlichkeit der Denkstrukturen der Theorien von Adler und Marx will R. Schmidt darin erblicken, daß die Versuche, die Gedankengänge der Individualpsychologie mit denen des Marxismus zu verbinden, bei Individualpsychologen häufig vorkamen. Mit einigem Neid blickt er auf die weitaus zahlreicheren Versuche einer Annäherung an den Marxismus bei den Vertretern der Psychoanalyse. Schmidt geht auf sie allerdings kaum ein. Während es, so stellt er fest, von Seiten der Psychoanalyse von den zwanziger Jahren bis herauf zu Herbert Marcuse und der Bewegung von 1968 eine fortgesetzte Beschäftigung mit diesem Thema gäbe, sei die Individualpsychologie in ihrer Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg eher konservativ und unpolitisch geworden. Es sei beschämend, wie wenige Antworten heutiger Individualpsychologen auf das Problem der Entfremdung in unserer Zeit zu geben versuchen.

Für die psychoanalytische Tradition der Auseinandersetzung mit diesem Problem hat R. Schmidt verständlicherweise nichts übrig. Sie gipfle in dem eigentümlichen Versuch einer Verschmelzung der, wie er meint, einander doch fremden Gedanken von Marx und Freud im Werk H. Marcuses. Er bleibe wie alle diese Versuche unbefriedigend. Mit Recht schreibe daher Josef Rattner: „Weder Reich, Fromm, Horkheimer, Adorno noch Marcuse haben gangbare Wege angegeben, auf denen die Entwicklung zu einem humanistischen Sozialismus tatsächlich vollzogen werden kann. Allen gemeinsam ist letztlich eine Verurteilung des technisch-naturwissenschaftlichen Menschentums, dem sie entweder einen biologischen Primitivismus (Reich), einen religiös vernebelten Humanismus (Fromm), einen Zivilisationspessimismus (Horkheimer) und ähnliche Verlegenheitsideologien entgegensetzten. Mar-

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

cuse ist der ‚politischste‘ dieser Denker, denen das Verdienst zukommt, lebenslänglich um ein Problem gerungen zu haben, für das offenbar noch niemand die Lösung gefunden hat (J. Rattner, 1979, S. 22).“

Nach diesem vernichtenden Urteil über die „Verlegenheitsideologien“ der Psychoanalyse bringt R. Schmidt die Überzeugung zum Ausdruck, eine der fruchtbarsten Anregungen zur Entwicklung eines humanistischen Sozialismus habe immer noch die Individualpsychologie zu bieten. Hierin stimme er der Autorin des Buches voll zu, doch kann er nicht umhin, im nächsten Absatz gleich wieder den Zweifel zu äußern, „ob dieser Beitrag allerdings sinnvoll geleistet werden kann durch den Versuch einer Amalgamierung von Individualpsychologie und Marxismus“ (S. 233).

Die Kritik Schmidts setzt an zwei aufeinander bezogenen Thesen Rühle-Gerstels an. Die erste lautet: Marxismus und Individualpsychologie sind nicht Schulen, sondern Bewegungen (S. 148), die zweite (kurz gefaßt): Beide Bewegungen sind gleichstimmig; Grundlage, Zentralfunktion, Aufbau, Bewegung und Zielsetzung beider Systeme, des Marxismus und der Individualpsychologie, entsprechen einander (S. 150). Solche „Euphorie“ der Gedanken, meint Schmidt, müsse uns heute mißtrauisch machen. Das liege unter anderem daran, daß wir über Erfahrungen verfügen, die für einen Sozialisten der zwanziger Jahre nicht denkbar gewesen seien. Unsere neuere geschichtliche Erfahrung lehre, daß der Marxismus, wo er nicht mehr philosophische Schule sein wollte, zum Dogma erstarrte. Die neuen Weisheiten des Kommunismus seien nun ex cathedra aus Moskau verkündet und nicht mehr kritisch diskutiert worden.

Und hier wartet nun R. Schmidt mit einer höchst interessanten Erklärung für die Pervertierung von lebendiger Philosophie und wissenschaftlicher Theorie auf. Sie trifft den Marxismus ebenso wie die beiden Tiefenpsychologien (Psychoanalyse und Individualpsychologie).

„Als der Marxismus nicht mehr philosophische Schule sein wollte, sondern Bewegung – das heißt atheistische Religion –, entstand der schreckliche Irrtum, daß der Zweck der Bewegung die Mittel heilige.“ Die Folgen würden wir heute in allen Gegenden der Welt beobachten. „Das heißt, als der Marxismus Bewegung wurde, begann der Verrat an der philosophischen Redlichkeit der Gedanken von Karl Marx (S. 234).“<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Diese Befürchtung wird wohl R. Schmidt auch bezüglich des marxistischen Humanismus eines Erich Fromm hegen, der als „atheistische Religion“ bewertet (vgl. oben, S. 74, Fußnote 36), von Schmidt aber, wie erwähnt, als „religiös vernebelter Humanismus“ eingestuft wird.

Für die Individualpsychologie heißt dies nach Schmidt entsprechend: „Dort wo sie Bewegung sein will und nicht psychologische Schule, gerät sie in Gefahr, Sekte zu sein. Adlers Leitsätze werden als Dogmen verkündet und der belebenden Diskussion mit anderen Schulen entzogen. Sie werden starr und tot, denn alles Lebendige ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich weiterentwickelt in der steten Überführung von Thesis und Antithesis zu einer neuen Synthesis (S. 234).“ Als die Individualpsychologie Bewegung sein wollte, nämlich „psychologischer Religionsersatz“, wie Schmidt verdeutlicht, drohte sie zum Dogma zu erstarren, was sich daran zeige, daß es Ketzerverfolgungen gegeben habe.<sup>46)</sup> Vor diesem Dogmatismus warnt, wie wir sehen, auch Günter Zurhorst (1979, S. 88).

Deshalb schließt die ganz entschiedene Absage des Kommentators: „Nein, der ersten These, daß der Marxismus und die Individualpsychologie Bewegungen seien und nicht Schulen, kann der heutige Individualpsychologe nicht zustimmen. Ebenso wenig kann er die zweite These von der Gleichstimmigkeit gelten lassen (S. 134).“

Es könnte allerdings, was die Entwicklung der Individualpsychologie zur „Bewegung“ betrifft, Adler selbst, ohne es zu wollen, einen Anstoß dazu gegeben haben, wenn er schreibt: „Die Individualpsychologie erblickt ihre Aufgabe darin, daß ihre Lehren ... über die Grenzen der Krankenbehandlung und der individuellen Erziehung hinaustreten, daß sie Prophylaxe werden und Weltanschauung.“<sup>47)</sup>

Trotz der eindeutigen Ablehnung der These über die „Gleichstimmigkeit“ von Marxismus und Individualpsychologie will R. Schmidt in der Struktur ihres Denkens unverkennbare „Ähnlichkeiten“ erblicken. Die erste Ähnlichkeit sei die des Zieles, der Brüderlichkeit, als Aufhebung der Entfremdung in den Beziehungen zwischen den Menschen,

46 Dieselbe Entwicklung ist auch bei der Psychoanalyse eingetreten. Davon ist auch der „marxistische Humanismus“ E. Fromms nicht auszunehmen. Willy Rehms historische Untersuchung zeigt die immer wieder auftretende Tendenz, von der Psychoanalyse her auch ein „Weltbild“ (Fromm) zu liefern. Immer wieder muß in der Diskussion der Horizont bestimmter Verabsolutierungen durchbrochen werden. So werde die Zusammenarbeit nur dann gelingen, wenn sich die Psychoanalyse auf ihre eigentliche wissenschaftliche Aufgabe beschränkt, auf „Erlösungsphantasien“ (W. Hoffer) und falsche Ansprüche verzichtet (W. Rehm, 1968, S. 176).

47 A. Adler, 1926 (zitiert nach H. L. und R. R. Ansbacher, 1972, S. 39). – Was Freud betrifft, könnte man anführen, daß er „das Wirken des Psychotherapeuten kennzeichnet als ‚das Wirken eines Lehrers, eines Aufklärers, eines Künders einer neuen und besseren Weltanschauung‘“ (A. Görres, 1978, S. 64). „Während aber Freud doch unter denen, die an seine eigenen Ideen glaubten, zu den Vorsichtigen gehörte, glaubte er, die Psychoanalyse sei die endgültige Botschaft der Befreiung für die Menschheit (P. Roazen, 1976, S. 303).“

wofür Schmidt heute lieber „Geschwisterlichkeit“ sagen möchte. Die zweite Ähnlichkeit bestehe in der Bewertung kausaler Bedingungen für Entfremdung. Es sei jede Art von Unterdrückung. Und doch gibt es auch hier einen Unterschied. Für die Individualpsychologie seien solche Formen der Unterdrückung alle Formen von Machtausübung in der Erziehung, also die autoritäre, unzärtliche Erziehung und die verwöhnende Erziehung. Im marxistischen System bedeute Unterdrückung den Mißbrauch der ökonomischen Abhängigkeit von Menschen im Kapitalismus. Die dritte Ähnlichkeit liege in der dialektischen Denkweise von Marx und Adler. „Beide sehen den Gegenstand ihres Nachdenkens, nämlich die Geschichte oder psychische Entwicklung des Menschen, in ständiger dynamischer Bewegung und machen an der Aufdeckung der dialektischen Spannung dieser Bewegung die Grundfunktion ihrer Erfahrungsgegenstände klar (S. 235).“ Das Buch von A. Rühle-Gerstel betrachtet Schmidt vor allem als eine Einführung in die dialektischen Denkmodelle beider Systeme.

Aber trotz dieser drei genannten Ähnlichkeiten bleibe Adlers Individualpsychologie – so beeilt sich Schmidt sofort wieder zu betonen – unverkennbar auf die Erforschung der Bedingungen neurotischer Fehlentwicklungen ausgerichtete Psychologie, die Lehre von Marx unverkennbar geschichts- und kulturkritische Philosophie. Und nochmals: „Beide sind nicht deckungsgleich, und beide sind nicht amalgamierbar (S. 235).“

Auch für R. Schmidt besteht also kein Zweifel daran, daß beide Wissenschaften in ihren Ansätzen verschieden sind. Ihre Systeme gegeneinander auszutauschen, hält er sogar für schädlich. Die Ausgangshypothese bei Adler, daß die eigentliche Herausforderung des Menschen ein Gefühl von Minderwertigkeit ist und daß sein natürliches Streben das nach Gemeinschaft sein soll, sei weniger eng gefaßt als die Arbeitshypothese von Marx, daß die entscheidende Antriebskraft für die Dynamik der menschlichen Geschichte mit seinen ökonomischen Bedingungen gleichzusetzen ist. Schmidt erklärt ausdrücklich, er habe immer daran gezweifelt, daß Marx bei der Beschränkung auf die Untersuchung ökonomischer Bedingungen mehr beschreibt als einen, wenn auch wichtigen, Teilaspekt von Entfremdung.

Der Kommentator des Buches von A. Rühle-Gerstel hat, wie wir gesehen haben, eine sehr bemerkenswerte Erklärung dafür gegeben, wie es zu den verschiedenen „Verlegenheitsideologien“, zu den als Religionsersatz dienenden Bewegungen gekommen ist. Beachtung verdient aber auch sein Hinweis auf einen nicht unbedeutenden Sachverhalt, der die enge Bindung an den Marxismus geradezu als einen Anachronismus erscheinen läßt.

Im Hinblick auf den die ökonomischen Bedingungen betreffenden Teilaspekt der Entfremdung hebt Schmidt, was uns sehr bedeutsam er-

scheint, hervor, daß Marx in zeitgebundener Betrachtungsweise als Ursache für Entfremdung den *Mangel* benennt. Heute stünden wir vor dem Problem, daß wir zusätzlich als Ursache für Störungen zwischenmenschlicher Beziehungen auch den *Überfluß* erkennen müssen. Adler habe mit seinem Begriff der Verwöhnung dieses Phänomen beschrieben. „Sein System erweist sich hier als flexibler. Eine Festlegung auf Marxismus würde es behindern (S. 236).“<sup>48</sup>)

Marx beschreibt, bemerkt Schmidt, die „Entfremdung“ des Menschen in der Arbeitswelt. Wir aber begegneten heute immer häufiger auch dem Problem der Entfremdung des Menschen in der *Freizeit*. Schmidt erwähnt hier J. Rattner, der sie als „Mußstörung“ beschreibt. „Mußstörungen sind ein auffälliges Phänomen, indem die nicht beruflich verwertete Zeit völlig brach liegt, keine schöpferische Erfüllung kennt (J. Rattner, 1970, S. 113).“

Das Thema „Entfremdung“ hat heute einen neuen Aspekt. Die Entfremdung ist nun, sagt Hartmut von Hentig (1980, S. 13), nicht mehr die Folge falscher Verhältnisse, ein Los der Ausgebeuteten und Unterdrückten; „es ist der nicht einfach abschaffbare Zustand aller, die in dieser Zivilisation leben. Die Frage nach dem Sinn – nach dem, was das Leben lebenswert mache und was *mein* Anteil daran sei – nimmt an Dringlichkeit parallel und proportional zur Sicherung des Daseins zu“.

Damit sind, wie uns scheint, Theorie und Praxis von Tiefenpsychologie und Psychotherapie in eine Richtung gewiesen, in der eine neue, zeitgemäße Aufgabenstellung erkennbar wird. Wir sind auf sie auch schon im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit E. Fromms marxistischem Humanismus gestoßen (oben, S. 66). Unsere Zeit stellt, sagt Schmidt, auch die Individualpsychologie vor Fragen, auf die sie keine befriedigenden Antworten finden kann, wenn sie eine zu enge Bindung an eine einzige philosophische Idee eingeht und sich selbst als Bewegung und nicht als allzeit offene Schule definiert. Wird sie aber selbst, so ist noch zu fragen, aufgrund ihres eigenen wissenschaftstheoretischen Ansatzes zu einer der gegenwärtigen Fragestellung angepaßten Weiterentwicklung der Lehre Alfred Adlers fähig sein?

<sup>48</sup> Daß die Fixierung auf den Marxismus die Sichtweise wesentlich erschwert, haben wir an E. Fromms marxistischem Humanismus gesehen. Vgl. oben, S. 66 f.

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

## 6. Die Individualpsychologie vor den Aufgaben der Zeit

Man wird zur Kenntnis nehmen müssen, daß es, wie der Biologe Ludwig von Bertalanffy sagt (1970, S. 16), nicht nur eine „Ökonomie des Mangels“, sondern auch eine „Ökonomie des Überflusses“ gibt. Diese Modifikation des gesellschaftlichen Seins kann übrigens nicht einmal einem marxistischen Individualpsychologen wie Manès Sperber entgehen. Es ist, wie er bemerkt (1970, S. 260), einer der auffälligsten Züge der neuen Situation die innerhalb des Unterbaus erfolgte Veränderung oder zumindest die Verschiebung gewisser sozioökonomischer Gegebenheiten, die seit jeher schon in der Kindheit erlebbar gewesen sind. Eine der unvermeidlichsten Erfahrungen, die vielschichtig auf das Seelenleben wirken mußte, sei stets durch den Mangel und seine mannigfachen Erscheinungsformen verursacht worden. Besonders instruktiv sind aber die folgenden Ausführungen:

„Außer in den Familien der Reichsten und Mächtigsten war das Erlebnis, daß man wegen Mangels und Seltenheit niemals so viel erhalten konnte, wie man wollte, und nicht immer das, was man wünschte, die häufigste Form der Begegnung mit der Realität, deren imperativer und prohibitiver Charakter für jeden früh so zutage trat wie eine ungeheure, unbesiegbare Macht ... Der Mangel ist natürlich auch jetzt noch nicht völlig abgeschafft; das Tor zum Konsumparadies war, je nach der ökonomischen Lage der einzelnen oder der Familie, für einige wenige stets weit offen; es öffnete sich regelmäßig immer wieder für eine relativ geringe Zahl, vor den allermeisten aber überhaupt nicht oder nur für die Dauer feiertäglicher Stunden. Für die absolute Majorität der in der heutigen Wohlstandsgesellschaft lebenden Menschen hat sich die Zahl der begehrten Dinge oder Vergnügungen, die ihnen noch immer verweigert oder schwer zugänglich bleiben, im Verlauf der letzten Jahrzehnte so vermindert, daß das *Verweigerungserlebnis*, das zu den allgemeinsten gehörte, seltener geworden ist und seinen *sozialen Schicksalscharakter* verloren hat. Auch dies erklärt, warum wir es jetzt mit der verwöhntesten jungen Generation zu tun haben, die je auf dieser Erde gelebt hat. ... Gar vielen jungen Menschen wird diese Spannungssituation (zwischen Wunsch und Erfüllung) gegenwärtig fast durchwegs erspart. Zwischen Wunsch und Erfüllung gibt es in diesem Bereich so gut wie überhaupt keine Distanz mehr.

Unter dem Gesichtspunkt gleichviel welcher der Freudschen Trieblehren ist dieser neue Sachverhalt gewiß sehr wichtig. Er ist es noch viel mehr für die Adlersche Individualpsychologie, da gemäß ihr die fortgesetzte Verwöhnung sowie die Verminderung der Kompensations- und Überwindungsnotwendigkeiten eine Verringerung der seelischen Kräfte und des Gemeinschaftsgefühls mit sich bringen können, wenn nicht gar müssen (S. 260 f.).“

### III. DIE SINNFRAGE UND DAS ANTHROPOLOGISCHE DEFIZIT DES MARXISMUS

Der Kommentator des Buches von A. Rühle-Gerstel übt, wie wir gesehen haben, in entscheidender Weise an der darin zum Ausdruck kommenden „Euphorie des Gedankens“ Kritik, stimmt aber der Autorin in der Auffassung voll zu, daß eine der fruchtbarsten Anregungen zur Entwicklung eines humanistischen Sozialismus immer noch die Individualpsychologie zu bieten habe. Zur Rechtfertigung der Neuauflage des Buches führt er auch die Überzeugung an, daß die im besten Sinne an Alfred Adler orientierte Menschengläubigkeit das Buch zu einer unverzichtbaren Ermutigung in unserer Zeit mache. Schließlich seien die Grundfragen immer noch die gleichen geblieben.

Dies ist aber, wie wir zeigen konnten, in Wirklichkeit nicht der Fall. R. Schmidt hat übrigens selbst sehr deutlich auf den Unterschied der ökonomischen Bedingungen gegenüber der Zeit der Abfassung des Buches von Rühle-Gerstel hingewiesen. Er hat das heute auftauchende Problem der Entfremdung des Menschen in der Freizeit und im Wohlstand angesprochen. Noch entschiedener hat, wie ebenfalls bereits ausgeführt, M. Sperber den „neuen Sachverhalt“ gekennzeichnet. Und selbst aus Rühle-Gerstels Charakteristik der „neurotischen Krankheit“, der „Kompensation des bürgerlichen Minderwertigkeitsgefühls“, ließ sich erkennen oder wenigstens erahnen, wie die „Seelenform des Zeitalters“ aussieht, wenn sich, um in der Sprache der Individualpsychologie zu reden, die verwöhnenden Bedingungen einer Überflußgesellschaft auf alle Schichten der Bevölkerung auswirken. J. Rattner spricht, wie wir gehört haben, in diesem Zusammenhang von „Langeweile“, Ausbleiben der „schöpferischen Erfüllung“, dem Gefühl, „die Welt bricht zusammen“ – alles Symptome, die für die „existentielle Frustration“ (Frankl) typisch sind. In der individualpsychologischen Diktion heißt das allerdings: „In der Muße fallen alle Ichprothesen weg, die ansonsten durch Rang, Geldverdienen, Triumph im Konkurrenzkampf gegeben sind, ein Umstand, den manche nicht ertragen können (Rattner, 1970, S. 113).“

Mag sein, daß sich, was das Verständnis dieser „Sinnkrisen“ des modernen Menschen betrifft, das System Adlers, wie R. Schmidt bemerkt (oben, S. 108), gegenüber der Theorie von Marx – etwa vom Begriff der Verwöhnung her, so könnten wir uns denken – als flexi-

bler erweist. Die Frage allerdings, ob man die Einführung des „Sinnbereichs“ in die Tiefenpsychologie für eine Pioniertat Alfred Adlers zu halten hat, und nicht für eine solche C. G. Jungs, „der sicher auf diesem Gebiet besonders gearbeitet hat“, oder gar V. E. Frankls, „der viel später kam“ (E. Ringel, 1978, S. 152), hat nicht nur etwas mit der Geschichte der Tiefenpsychologie zu tun – immerhin hielt Frankl im Jahre 1926 als 21-jähriger Medizinstudent auf Einladung der sozialistischen Arbeiterjugend „wieder einmal“ einen Vortrag über den „Sinn des Lebens“ (vgl. L. J. Pongratz, 1973, S. 184) –, sondern ist auch eine Sache der Interpretation des Begriffs „Sinn“ und seiner praktischen Anwendung im klinisch-therapeutischen Bereich. Wer die logotherapeutische Arbeit wirklich kennt, wird kaum den Vorwurf äußern können, daß Frankl „in Richtung ‚Sinn‘ einseitige geistige Überkompensation betrieb“ (E. Ringel, a.a.O.).<sup>54</sup> Daß wir bei Adler ein anderes Sinnverständnis vorfinden, steht außer Zweifel. Es weist in die Richtung des darwinistischen Prinzips der „natürlichen Auslese“, wie aus seinem Spätwerk „Der Sinn des Lebens“ hervorgeht, in dem, wie J. Rattner sagt (1974, S. 195), die Idee des Gemeinschaftsgefühls unter dem allgemeinen Gesichtspunkt einer evolutionistischen Weltanschauung abgehandelt wird. So schreibt Adler (a.a.O., S. 165): „Wenn wir unseren Ausblick vergrößern und die Frage aufwerfen: was ist mit jenen Lebewesen geschehen, deren aktive Anpassung nicht gelungen ist, weil sie den unrichtigen Weg eingeschlagen haben, die nicht den Weg der Förderung der Allgemeinheit gefunden haben? – da belehrt uns der Untergang von Spezies, Rassen, Stämmen, Familien und tausenden von einzelnen Personen, von denen nichts übrig geblieben ist, wie notwendig es für den einzelnen ist, einen halbwegs richtigen Weg zu finden zum Ziel einer Vollkommenheit.“

Lassen wir aber die Rivalitäten beiseite, die nicht selten unter den Vertretern der tiefenpsychologischen Schulen zu verzeichnen sind. Uns geht es vielmehr, gerade im Hinblick auf die aufgeworfene Fragestellung, um die Rolle der marxistischen Theorie im Zusammenhang der verschiedenen Amalgamierungsversuche von Seiten der Tiefenpsychologie. In dieser Hinsicht ist wohl die Feststellung N. Lesers (1980, S. 39) von Bedeutung, daß im Marxismus das Defizit in der Beantwortung der Sinnfrage zu offenkundig sei, als daß es übersehen werden könnte. „Die existentiellen Fragen und Bedürfnisse, wie die Auseinandersetzung mit Tod, Leid und Schuld sowie anderen Grunderlebnissen und Grenzerfahrungen des Menschen wurden trotz gewisser ausbaufähiger Ansätze im Frühwerk von Karl Marx in der marxistischen Doktrin und Praxis verdrängt und zurückgestellt, da die wichtiger schei-

<sup>54</sup> Vgl. dazu oben, S. 113 mit Fußnote 51.



nenden Aufgaben des revolutionären Kampfes alle Energien absorbieren. Doch da sich diese Bedürfnisse und Fragen auch nach der Revolution melden und nicht an Dringlichkeit und Peinlichkeit verlieren, fordern sie die marxistische Doktrin heute zu einer Bewährungsprobe heraus, der sie sich früher in einer Art revolutionärer Vertröstungsphilosophie entziehen konnte."

Am weitesten habe sich in dieser Beziehung der polnische Marxist Adam Schaff vorgewagt, der in seinen Werken „Marx oder Sartre“ sowie „Marx und das menschliche Individuum“ den Versuch einer Vitalisierung der existentiellen Momente im Marxismus unternommen habe, ohne damit bei der Bürokratie der sozialistischen Länder Gegenliebe zu ernten. Schaff habe deutlicher als andere erkannt, „daß der Existentialismus seine großen Erfolge in der Nachkriegszeit dem Umstand verdankte, daß der Marxismus die existentielle Problematik offenließ, somit ein Vakuum erzeugte, in das irrationalistische Strömungen eindringen. Der Marxismus, der sich gegenüber diesen existentiellen Fragen wie der Positivismus verhielt, den er in vielen anderen Beziehungen überwand und hinter sich ließ, teilte mit diesem das Schicksal, von philosophischen Richtungen, die sich erfolgreich der vernachlässigten Fragen annahmen, partiell überflügelt zu werden (N. Leser, 1980, S. 39).“ Auch im Verhältnis zwischen Marxismus und Existentialismus waltet nach Leser trotz Versuchung der Amalgamierung, wie sie etwa im Werk von Jean Paul Sartre vorliegt, ein der Spannung zwischen Marxismus und Psychoanalyse vergleichbarer Konkurrenzmechanismus und Interpretationskonflikt.<sup>55)</sup>

Hier führt interessanterweise die Gedankenlinie zu jenen wissenschaftstheoretisch bedeutsamen Impulsen, durch die schon vordem die Entwicklung der Tiefenpsychologie und Psychotherapie bestimmt wurde. Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie ist in diesem Bereich eine völlig neue anthropologische Grundposition, wie sie in der modernen Psychotherapie vertreten wird (Gebattel, Binswanger, Frankl). Im Falle der aus der Vielgestaltigkeit des Existentialismus erklärbaren Verbindung von existenzphilosophischen Gedankengängen mit dem Marxismus hingegen liegt die ganz spezielle Zielsetzung vor, „dem Menschen innerhalb des Marxismus wieder seinen Platz zurückzuerobern“ (J. P. Sartre, 1964, S. 46). So anerkennt auch A. Schaff (1966, S. 34) in seiner Auseinandersetzung mit Sartre, daß der Existentialismus eine Problematik aufgegriffen hat, die die Marxisten bisher „nicht wahrgenommen oder aber unterschätzt haben“: die Frage nach dem Einzelmenschen, nach dem Glück und dem

55 Für E. Fromm (1971, S: 209) hat Sartre einige „sehr interessante Beiträge zum psychoanalytischen Denken im Rahmen seiner existentialistischen Philosophie geliefert“.

Sinn des Lebens.<sup>56)</sup> Schaff versteht allerdings seine „Philosophie des Menschen“ als Alternative zur „existentiellen Lösung“, da er diese als „asoziale Auffassung des Einzelmenschen“ sieht.<sup>57)</sup>

A. Schaff interpretiert, worauf U. Müller-Herlitz hinweist (1972, S. 54), Marxens „realen Humanismus“ als eine „Art Theorie des Glücks“, die sich die Aufgabe stellt, „die ökonomische Entfremdung in ihren verschiedenartigen Erscheinungen und Folgen (zu) überwinden, um optimale Bedingungen der Entfaltung der Persönlichkeit und des persönlichen Glücks des menschlichen Individuums zu gewährleisten“ (Schaff). Dieser humanistische Impetus des jungen Marx, so führt Müller-Herlitz weiter aus, ist aber für Schaff nicht Selbstzweck, sondern dient als Grundlage für die Beschäftigung mit der Ökonomie; die Anthropologie ist nur der Schlüssel zu Marxens Ökonomie. Die Genannte faßt ihre Ausführungen über die „philosophischen“ Bemühungen A. Schaffs so zusammen (a.a.O., S. 55). „Sie sind der pragmatische Versuch, dem existierenden ‚sozialistischen‘ Menschen einen Leitfaden zur Beantwortung existentieller Fragen zu geben, einen Leitfaden, der es ermöglicht, ‚alte Gehalte des Marxismus‘ zu rehabilitieren, im Bemühen darum, sich trotz reformistischer Tendenzen nicht allzu weit von der orthodoxen Parteilinie zu entfernen.“

In den Studien zur philosophischen Anthropologie, die N. Leser mit „Jenseits von Marx und Freud“ betitelt, muß auffallen, daß eine Auseinandersetzung mit jenem Psychoanalytiker fehlt, dem wir hier besonderes Interesse geschenkt haben. Nur mit einer ganz kurzen Bemerkung im Kapitel „Christliche und marxistische Anthropologie“ kommt er auf Erich Fromm zu sprechen (1980, S. 75). Dieser habe im Anschluß an Gabriel Marcel auf die verhängnisvolle Verlagerung des Schwergewichts der Existenz der modernen Menschen vom Sein auf das Haben aufmerksam gemacht und unter Berufung auf die Mystiker, aber auch moderne Gesellschaftstheoretiker, zur Umkehr aufgefordert.

Wir haben gesehen, wie Fromm mit der latenten reduktiven Anthropologie der Freud'schen Psychoanalyse ringt und mit Hilfe der sich

56 Ein in diesem Sinne „revisionistischer Marxist“ ist auch M. Machoveč (Prag), der ein Buch „Vom Sinn des menschlichen Lebens“ (1971) schreibt.

57 Der Existentialismus muß also sozusagen zur „Modernisierung“ und „Humanisierung“ des Marxismus herhalten. Damit setzt man sich allerdings der Gefahr eines Subjektivismus aus. Umgekehrt wird dem Marxismus die Aufgabe zugeordnet, die Mängel des Existentialismus auszugleichen. Die existentialistische Konzeption bietet sich daher nach Ansicht von Burow und Scherpp (1981, S. 44) geradezu einer Verbindung mit marxistischen Ansätzen an, wie sie der schon genannte Gestalt-Pädagoge Besems (oben, S.59) versuchte, um der optimistischen Sichtweise der Humanistischen Psychologie ein Gegengewicht zu verleihen. Was Wunder, wenn diese in den Verdacht gerät, als Sozialkitt gegen drohenden Sinnverlust in entwickelten kapitalistischen Staaten zu dienen (Burow/Scherpp, 1981, S. 53).



an Marxens „dynamische Psychologie“ anlehnen Revision eine neue Wissenschaft vom Menschen zu begründen sucht, die sich der auch ihm nicht verborgen gebliebenen existentiellen Problematik annehmen sollte. Trotz allem aber ist bei Fromm, wie gezeigt werden konnte, die psychologisierende Tendenz erhalten geblieben. Schon das Eintreten für den Entwurf einer Charakterstruktur, die „optimale Funktion und minimale Energievergeudung zur Folge hätte“ (vgl. oben, S. 63), folgt dem reduktionistischen Prinzip der „Homöostase“, dem Gleichgewichtsstreben der seelischen Kräfte, einem Prinzip, das heute nicht einmal mehr in der Biologie Gültigkeit besitzt (L. von Bartalanffy). Nach Fromm liegt zudem in der Produktion gesellschaftlich erwünschter seelischer Strukturen die wichtigste gesellschaftliche Funktion der Familie, die solchermaßen zur „psychologischen Agentur“ wird (1954, S. 58). Wenn Max Adler, wie N. Leser (1980, S. 34) zum Thema des von ihm kritisch gewerteten „Reduktionismus“ anführt, der Interpretation von Karl Kautsky, die mit dem landläufigen und historisch wirksam gewordenen Marxismus identisch ist, vorgeworfen hat, die Ethik als „soziale Trieblehre“ mißzuverstehen, dann ist unschwer die Einstellung N. Lesers zu Fromms Werk „Psychoanalyse und Ethik“ (1954) zu errahnen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Adler, Alfred (1926): Die Individualpsychologie, ihre Bedeutung für die Behandlung der Nervosität, für die Erziehung und für die Weltanschauung. In: *Scientia*, 39, S. 409 – 418
- , (1933): *Der Sinn des Lebens*. Frankfurt/Main (Fischer Taschenbuch Bd. 6179)
- , (1971): *Menschenkenntnis*. Frankfurt/Main
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt/Main
- Ansbacher, Heinz L. und Rowena R. (1972): *Alfred Adlers Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung seiner Lehre in Auszügen aus seinen Schriften*. Mit einer Einführung von Ernst Bornemann. München/Basel
- Beck, Johannes u.a. (1970): *Erziehung in der Klassengesellschaft. Einführung in die Soziologie der Erziehung*. München
- Bertalanffy, Ludwig von (1970): ... aber vom Menschen wissen wir nichts. *Robots, Men and Minds*. Düsseldorf/Wien
- Bittner, Günther (1967): *Psychoanalyse und soziale Erziehung*. München
- Benner, Dietrich (1973): *Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien*. München.
- Bernfeld, Siegfried (1970): *Sozialismus und Psychoanalyse*. In: H.-P. Gente, *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Bd. 1, Frankfurt/Main, S. 11 – 29
- , (1976): *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*. Frankfurt/Main
- Brandl, Gerhard (Hrsg.) (1979): *Vom Ich zum Wir. Individualpsychologie konkret*. München
- Braun, Walter (1980): *Der Vater im familiären Erziehungsprozeß. Beiträge zu einer pädagogischen Jugendtheorie*. Bad Heilbrunn/Obb.
- Brezinka, Wolfgang (1974): *Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der Neuen Linken*. München/Basel
- , (1979): „Konfliktpädagogik“. Zur Analyse und Kritik eines neuen pädagogischen Schlagworts. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 25. Jg., S. 953 – 967
- , (1981): Die „Emanzipatorische Pädagogik“ und ihre Folgen. In: *Pädagogische Rundschau*, 35. Jg., H. 6, S. 365 – 383
- Bruckmann, Gerhart und Swoboda, Helmut (1975): *Auswege in die Zukunft. Was kommt nach der Konsumgesellschaft?* Wien/München/Zürich
- Bühler, Charlotte (1973): *Die humanistische Psychologie und Psychotherapie*. In: *Gruppendynamik*, 4. Jg., S. 123 – 142
- Bühler, Charlotte und Allen, Melanie (1974): *Einführung in die humanistische Psychologie*. Stuttgart
- Burrow, Olaf-Axel, Scherpp, Karlheinz (1981): *Lernziel: Menschlichkeit. Gestaltpädagogik – eine Chance für Schule und Erziehung*. München
- Canitiz, Hanne-Lore (1980): *Vater – Die Rolle des Mannes in der Familie*. Düsseldorf
- Claussen, Bernhard und Scarbath, Horst (Hrsg.) (1979): *Konzepte einer Kritischen Erziehungswissenschaft*. München/Basel
- Dahmer, Helmut (1970): *Psychoanalyse und historischer Materialismus*. In: *Psyche*, 24, S. 172 ff.



- Derbolav, Josef** (1971), *Systematische Perspektiven der Pädagogik*. Heidelberg
- Dienelt, Karl** (1960): „Jugend in Not“ und psychische Hygiene. In: *Erziehung und Unterricht*. Jg. 1960, H. 9, S. 513 – 521
- , (1964): Religion und Vernunft. Eine Betrachtung des religiösen Problems im Zeitalter der Wissenschaft und Technik in tiefenpsychologischer Sicht. In: *Schule und Psychologie*, 11. Jg., H. 10, S. 289 – 304
- , (1970): *Pädagogische Anthropologie*. Wien/München
- , (1973): Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. *Tiefenpsychologie und Pädagogik*. Eine einführende Übersicht. München/Basel
- , (1974): *Anthropologie des Jugendalters*. Ratingen
- , (1977): *Die anthropologischen Grundlagen der Pädagogik*. Kastellaun
- , (1981): *Tiefenpsychologische Beiträge zur Pädagogischen Anthropologie*. In: *Die österreichische Reformpädagogik 1918 – 1938*. Symposiumdokumentation, Wien/Köln/Graz, S. 201 – 223
- Erikson, Erik H.** (1970): *Der junge Mann Luther*. Eine psychoanalytische und historische Studie. Reinbek bei Hamburg
- Eucken-Erdiek, Edith** (1970): *Die Macht der Minderheit*. Eine Auseinandersetzung mit dem neuen Anarchismus. Freiburg/Basel/Wien (Herderbücherei, Bd. 372)
- Faraou, Alfred** (1953): *Der Einfluß der österreichischen Tiefenpsychologie auf die amerikanische Psychotherapie der Gegenwart*. Wien
- Fenichel, Otto** (1970): Über die Psychoanalyse als Keim einer zukünftigen dialektisch-materialistischen Psychologie. In: H.-P. Gente (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Bd. 1, Frankfurt/Main, S. 229 – 250
- Frankl, Viktor E.** (1968): *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2. – 9. September 1968, S. 17 – 28
- , (1972 a): *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Freiburg i. Br. (Herderbücherei, Bd. 430)
- , (1972 b): *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Vortrag, Luxemburg 12. Okt. 1972. In: „Nouvelle Revue Luxembourgeoise“
- , (1972 c): *Der Wille zum Sinn*. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Bern/Stuttgart/Wien (3. Aufl. 1981)
- , (1974): *Neurotisierung der Menschheit – oder Rehumanisierung der Psychotherapie?* In: *Altes Ethos – neues Tabu*. Lindenthal-Institut, Colloquium, Köln, S. 67 – 91
- , (1975 a): *Ärztliche Seelsorge*. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Durchgesehene und verbesserte Neuauflage. München (Kinder Taschenbücher)
- , (1975 b): *Theorie und Therapie der Neurosen*. Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse. München/Basel
- , (1975 c): *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern/Stuttgart/Wien
- , (1978): *Der junge Mensch auf der Suche nach Sinn*. Vortrag beim 2. Symposium des Jugendwerks der Deutschen Shell AG (26. bis 28. Juni 1978), abgedruckt in: *Integral*, 4./5. Jg., Nr. 12/79, 1/80, S. 4 – 11
- , (1981): *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München
- Friedemann, Adolf** (1959): *Neurosen des Jugendalters*. In: *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Bd. 2, S. 343 – 383
- Fromm, Erich** (1954): *Psychoanalyse und Ethik*. Zürich (Original „Man for Him self“. New York 1947)
- , (1959): *Sigmund Freuds Sündung*. Frankfurt/Main
- Dienelt, K., 1983: *Tiefenpsychologie und Marxismus*. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: *Sozialwissenschaftliches Forum*, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

- , (1967): *Jenseits der Illusion*. Zürich
- , (1971): *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/Main
- , (1976): *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart
- , (1980): *Die Kunst des Liebens*. Neu übersetzte Ausgabe. Frankfurt/Main (Original „The Art of Loving“, New York 1956)
- Gente, Hans-Peter** (Hrsg.) (1970): *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Bd. 1 und 2, Frankfurt/Main (Fischer Bücherei Nr. 6056 und 6072)
- Gottschalch, Wilfried u.a.** (1971): *Sozialisationsforschung*. Materialien, Probleme, Kritik. Frankfurt/Main (Fischer Taschenbuch)
- Görres, Albert** (1978): *Kennt die Psychologie den Menschen? Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum*. München/Zürich
- Grom, Bernhard, Schmidt, Josef** (1979): *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*. Freiburg i. Br. (Herderbücherei Bd. 519)
- Groth, Günther** (1978): *Die pädagogische Dimension im Werk von Karl Marx*. Darmstadt
- Guss, Kurt** (1975): *Psychologie als Erziehungswissenschaft*. Eine theoretisch-kritische Untersuchung des Themas Lohn und Strafe. Stuttgart
- Habermas, Jürgen** (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/Main
- Haeblerlin, Urs** (1980): *Subjekt oder gesellschaftliches Objekt? Eine pädagogisch-anthropologische Alternative zum radikalen Utopismus marxistischer Theorie*. In: *Pädagogische Rundschau*, 34. Jg., H. 9, S. 553 – 574
- Hentig, Hartmut von** (1980): *Habent sua fata libelli*. Mitteilungen des verantwortlichen Herausgebers über die Absicht und die Entstehung dieser Ausgabe, 3. Jg., 1/80, S. 7 ff.
- Hobmaier, Hermann und Treffer, Gerd** (1979): *Individualpsychologie, Erziehung und Gesellschaft*. München/Basel
- Hoffmann, Dietrich** (1979): *Ansatz und Tragweite einer „kritischen Erziehungswissenschaft“*. In: B. Claußen und H. Scarbath (Hrsg.), *Konzepte einer Kritischen Erziehungswissenschaft*, München/Basel, S. 37 – 51
- Hofstätter, Peter R.** (1959): *Die amerikanischen Tochterschulen der Psychoanalyse*. In: *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Bd. 3, S. 507 – 530, München/Berlin
- Holzhey, H.** (1970): *Psychoanalyse und Gesellschaft*. – Der Beitrag H. Marcuses. In: *Psyche*, 24, S. 188 ff.
- Horn, Klaus** (1970): *Aspekte der Ich-Psychologie*. In: *Psyche*, 24, S. 160 ff.
- Jakoby, Henry** (1974): *Alfred Adlers Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde*. Frankfurt/Main (Fischer Taschenbuch)
- De Jonghe, Eugen** (1977): *Utopien des totalen Wohlbefindens*. In: *Die Moral des Wohlstandes*. Dokumentation. Lindenthal-Institut, Colloquium, Köln 1976, S. 35 – 66
- Kobler, Franz** (1928): *Gewalt und Gewaltlosigkeit*. Zürich
- Köppe, Wolfgang** (1977): *Sigmund Freud und Alfred Adler*. Vergleichende Einführung in die tiefenpsychologischen Grundlagen. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Lapassade, George** (1965): *Rebellen ohne Grund*. In: *Jugend in der modernen Gesellschaft*, hrsg. v. L. Friedeburg, Köln/Berlin
- Lassahn, Rudolf** (1976): *Einführung in die Pädagogik*. Heidelberg
- Lempert, Wolfgang** (1969): *Bildungsforschung und Emanzipation*. In: *Neue Sammlung IX*
- Leser, Norbert** (1980): *Jenseits von Marx und Freud*. Studien zur philosophischen Anthropologie. Wien

- Lorenzer, Alfred (1971): Symbol, Interaktion und Praxis. In: A. Lorenzer u.a., Psychoanalyse als Sozialwissenschaft, Frankfurt/Main
- , (1973 a): Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie. Frankfurt/Main
- , (1973 b): Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion. Frankfurt/Main
- Lukas, Elisabeth (1980): Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundheit. Freiburg/Basel/Wien (Herderbücherei Bd. 825)
- Machovec, M. (1971): Vom Sinn des menschlichen Lebens. Freiburg i. Br.
- Marcuse, Herbert (1957): Eros und Kultur. Stuttgart
- Metzger, Wolfgang (1978): Alfred Adler im deutschen Sprachraum. In: Beiträge zur Individualpsychologie, 13. Internationaler Kongreß München 1976, hrsg. von R. Kausen und F. J. Mohr, München
- Mitscherlich, Alexander (1963): Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft. München
- Mitscherlich, Margaret (1978): Das Ende der Vorbilder. München
- Mollenhauer, Klaus (1968): Erziehung und Emanzipation. München
- Muhlbauer, Karl Reinhold (1980): Sozialisation. Eine Einführung in Theorien und Modelle, unter Mitarbeit von Burkhard von Münnich. München
- Müller-Herlitz, Ursula (1972): Karl Marx: Wesen und Existenz des Menschen. Ansätze zur kritischen Erörterung seiner Anthropologie. München
- Neiss, Roswitha (1980): Alfred Lorenzer. In: J. Rattner, Wandlungen der Psychoanalyse. Wien/München/Zürich, S. 233 – 256
- Orgler, Herta (1956): Alfred Adler. Der Mann und sein Werk. Triumph über den Minderwertigkeitskomplex. Wien (Original „The Man and his Work. London 1939)
- Pongratz, Ludwig (Hrsg.) (1973): Viktor E. Frankl. Psychotherapie in Selbstdarstellung. Bern/Stuttgart/Wien
- Rattner, Josef (1970): Tiefenpsychologie und Politik. Freiburg i. Br.
- , (1974): Neue Psychoanalyse und intensive Psychotherapie. Einführung in die Theorie und Praxis der Tiefenpsychologie in ihren Weiterentwicklungen seit Sigmund Freud. Frankfurt/Main (Fischer Taschenbuch)
- , (1979 a): Psychoanalyse und Marxismus. In: Miteinander leben lernen, H. 6
- , (1979 b): Die Nervosität des modernen Menschen. In: G. Brandl (Hrsg.), Individualpsychologie konkret, S. 35 – 51
- , (1981 a): Alfred Adler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt Taschenbuch (5. Aufl.)
- , (1981 b): (Hrsg.): Der Weg zum Menschen. Wien
- Rehm, Willy (1968): Die psychoanalytische Erziehungslehre. Anfänge und Entwicklung. München
- Reich, Wilhelm (1970): Die sexuelle Revolution! Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen. Frankfurt/Main
- Reich, Wilhelm, Fromm, Erich, Barnfeld, Siegfried (1968): Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. Berlin, Underground Press (Revolutionäre Schriften, Bd. 2)
- Ringel, Erwin (1978): Zur Identitätsfindung der Individualpsychologie. In: Beiträge zur Individualpsychologie, 13. Internationaler Kongreß, München 1976, hrsg. v. R. Kausen und F. J. Mohr, München
- Ringel, Erwin und Brandl, Gerhard (1977): Ein Österreicher namens Alfred Adler. Wien
- , –, (Hrsg.) (1977): Situationsbewältigung durch Fragen. Das dialogische Prinzip im Lernprozeß. Wien/Freiburg/Basel
- Rosenfeld, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism], In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.
- Roazen, Paul (1976): Sigmund Freud und sein Kreis. Eine biographische Geschichte der Psychoanalyse. Bergisch Gladbach
- Roth, Heinrich (1971): Pädagogische Anthropologie, Bd. II (Entwicklung und Erziehung). Hannover
- Rühle-Gerstel, Alice (1980): Der Weg zum Wir. Versuch einer Verbindung von Marxismus und Individualpsychologie (Nachdruck der Ausgabe Dresden 1927). München
- Rüstow, Alexander (1957): Ortsbestimmung und Gegenwart. Zürich/Stuttgart
- Sandkühler, Hans Jörg (1970): Marxismus und Psychoanalyse. Frankfurt/Main
- Sartre, Jean-Paul (1964): Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek bei Hamburg
- Scarbath, Horst (1979): Unser Wissen ist Stückwerk. Plädoyer für ein multiperspektivisch-dialogisches Verständnis von Erziehungswissenschaft. In: B. Claßen und H. Scarbath, Konzepte einer Kritischen Erziehungswissenschaft, München/Basel, S. 204 – 224
- Schaff, Adam (1965): Marxismus und das menschliche Individuum. Wien/Frankfurt/Zürich
- , (1966): Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. (Fischer Bücherei 703). Frankfurt/Main
- , (1977): Entfremdung als soziales Phänomen, Wien
- Schaller, Klaus (1979): Einführung in die Kommunikative Pädagogik. Freiburg i. Br.
- Schäfer, Karl-Hermann und Schaller, Klaus (1971): Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik. Heidelberg (UTB 9)
- Seidmann, Peter (1959): Der Weg der Tiefenpsychologie in geisteswissenschaftlicher Perspektive. Zürich/Stuttgart
- Sperber, Manès (1970): Alfred Adler oder das Elend der Psychologie. Wien/München/Zürich
- Steinbuch, Karl (1973): „Kurskorrektur“. Stuttgart
- Thomae, Hans (1977): Psychologie in der modernen Gesellschaft. Hamburg
- Topitsch, Ernst (1973): Gottverdung und Revolution. Pullach bei München (UTB 228)
- , (1980): Ist der Marxismus ein Humanismus? Die Herrschaftsideologie des revolutionären Propheten als Schlüssel seines Erfolgs. In: Epoche, 4. Jg., H. 7, S. 50 – 60
- Wys, Dieter (1969): Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie. Göttingen
- Zurhorst, Günter (1979): Individualpsychologie und Ideologiekritik. In: G. Brandl, Vom Ich zum Wir. Individualpsychologie konkret. München, S. 78 – 90



## PERSONENREGISTER (ausgenommen Freud und Marx)

- Adler, A. 14, 31, 79 – 87, 92, 94,  
104 f., 106 ff., 110, 112 – 117
- Adler, M. 120
- Adler, Raissa 83
- Adler, Valentine 83
- Adorno, Th. 10, 19, 23, 35 f., 38 f.,  
46, 48, 104
- Aichhorn, A. 51
- Albert, H. 35
- Alexander, F. 14
- Allport, G. W. 85
- Ansbacher, H. L. u. R. R. 80 f., 85 f.,  
103, 106
- Antoch, R. F. 115
- Bakunin, M. A. 83
- Balint, M. u. E. 14
- Beck, J. 36 f.
- Benner, D. 11
- Bernfeld 12, 14 ff., 27, 32, 36, 55
- Bertalanffy, L. v. 58, 65 f., 109 ff.,  
115, 120
- Besems, Th. 58, 119
- Bilden, H. 45
- Binswenger, L. 58, 118
- Bittner, G. 52 f.
- Blankertz, H. 35
- Bloch, E. 60, 74, 112
- Bolterauer, L. 82
- Bornemann, E. 11, 80
- Brandl, G. 110, 114 f.
- Braun, W. 30
- Brezinka, W. 35, 47 – 50
- Bruckmann, G. 64
- Brückner, P. 53
- Büchner, G. 95
- Bühler, Ch. 58, 61
- Burow, O.-A. 58, 119
- Canitz, H.-L. 30
- Cesarec, A. 79
- Chomsky, N. 45
- Claußen, B. 10, 34
- Dahmer, H. 19, 35
- Dahrendorf, R. 48
- Darwin, Ch. 13, 115
- Derbolav, 10
- Eickelpesch, R. 45
- Engels, Fr. 26, 58, 60, 69, 77
- Erikson, E. H. 14, 28, 50 ff., 56, 63
- Eucken-Erdsiek, E. 49, 102
- Eysenck, H. J. 57
- Farau, A. 84 f., 103
- Federn, P. 20
- Fenichel, O. 14, 18
- Ferenczi, S. 14
- Feuerbach, L. 28, 74
- Frankl, V. E. 50, 52 f., 56, 58, 60 f.,  
63, 66, 82, 112 ff., 116 ff.
- Freyer, H. 40
- Friedemann, A. 52
- Fromm, E. 13 ff., 17 – 27, 31 ff.,  
53 – 74, 76, 102, 104 ff, 108,  
118 ff.
- Fromm-Reichmann, F. 14
- Gamm, H.-J. 35, 53
- Gebattel, V. E. v. 58, 118
- Gehlen, A. 40 f.
- Gente, H.-P. 15, 18, 37
- Gill, B. 55
- Goldstein, K. 64
- Görres, A. 106
- Gottschalch, W. 10, 36, 51
- Graber, G. H. 17
- Grom, B. 115
- Groth, G.
- Guss, K. 110, 114
- Habermas, J. 10, 19, 35, 38 – 41,  
43 – 49, 51 ff.
- Haeblerin, U. 10
- Hartmann, H. 14, 28, 55, 59, 64
- Hegel, G. W. F. 75
- Heidegger, M. 40
- Hentig, H. v. 108
- Hitler, A. 87
- Hobmaier, H. 80 f., 115
- Hoffer, W. 106
- Hoffmann, D. H. 35, 37, 48

Dienelt, K., 1983: Tiefenpsychologie und Marxismus. Eine kritische Analyse ihrer Beziehungen [Depth psychology and Marxism] , In: Sozialwissenschaftliches Forum, Vol. 22, Böhlau Verlag, 1983, 133 p.; esp. pp. 53-66.

KARL DIENELT

# Tiefenpsychologie und Marxismus

Eine kritische Analyse  
ihrer Beziehungen

24A 11315

BÖHLAU VERLAG  
WIEN KÖLN 1983

FTLICHES  
FORUM 22

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

