

PSYCHOLOGIE

Die Therapie des Dr. Fromm

von Kenneth Minogue

Über dreißig Jahre ist es mittlerweile her, daß Erich Fromm damit begann, totalitäre Bewegungen als Antworten auf neurotische Symptome zu deuten. *Die Furcht vor der Freiheit* war, als es 1941 zum ersten Male erschien, ein ungeheuer aufregendes Buch. Es war zweifellos von Freud und Marx geprägt, brachte es aber fertig, die Starrheiten der einen wie der anderen Lehre zu vermeiden. Es nahm ein breites Spektrum liberaler Werte für sich in Anspruch, während es zugleich den Eindruck erweckte, abstoßende politische und gesellschaftliche Erscheinungen objektiv und unparteiisch zu erforschen. Aus der Flut von Schriften, die damals der Krise des modernen Menschen gewidmet waren, ragte Fromms Werk hervor. Die These, daß es die Entwurzelten gewesen seien, die im Fußvolk Hitlers zusammenströmten, ist zwar von der späteren empirischen Forschung nicht gerade bestätigt worden. Doch seine Untersuchung der Verbindung zwischen Charakteristika des modernen Individualismus und der Entwicklung unterwerfungswilliger Massenbewegungen liefert noch immer nützliche Denkanstöße.

SEIT JENEN TAGEN hat Fromm seine Arbeit damit fortgesetzt, eine Reihe appellativer Bücher über die Liebesbedürftigkeit und über die seichten Lügen, die in der modernen Gesellschaft, insbesondere in seiner Wahlheimat Amerika, an die Stelle wirklicher menschlicher Beziehungen getreten sind, zu schreiben. Er wurde eine Art »Dr. Spock« für Erwachsene; und ähnlich wie dieser vielgeschmähte Kinderarzt war er nie ganz überzeugt von dem weitverbreiteten psychologischen Dogma, daß es die frühe Kindheit sei, in der wir die Weichen für die Schienen stellen, auf denen wir für den Rest unseres Lebens entlangdampfen müssen. Als während der fünfziger Jahre seine eigentümliche Botschaft aus der Mode, ja sogar leicht in Verruf geriet, blieb Fromm dennoch seiner eigenen Linie treu. Er bewahrte sogar

seine Integrität während der sechziger Jahre, als Männer ähnlicher Denkungsart wie Herbert Marcuse zu den Maskottchen der einen oder anderen lärmenden Sekte der Zeit wurden. Eben den Aufregungen dieser Tage entstammt sein Buch *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität*.

Das zentrale Anliegen von Fromms geistigem Leben läßt sich unter anderem als der Versuch beschreiben, Freud und Marx zu verbinden. Zu Anfang seiner Laufbahn war er führend unter den jüngeren Freudianern, die glaubten, daß Freuds Vorliebe für die Elternbeziehung den Meister dazu verleitet habe, die Tatsache zu übersehen, daß elterliches Verhalten wesentlich sozial bestimmtes Verhalten ist. Mit Hilfe dieses wirksamen Prinzips ließen sich Bindeglieder zwischen Neurose und Klassenkampf schmieden. Freud wie Marx ist die zentrale Idee der Unterdrückung gemeinsam, und jede längere Diskussion über Sadismus tendiert unter sozialbewußten Analytikern dazu, sich in eine Diskussion über Ausbeutung zu verwandeln.

Aber der vollen, gegenseitigen prophetischen Ergänzung stand eine wichtige und genugsam bekannte Verschiedenheit entgegen. Freud war immer ein Pessimist geblieben, der glaubte, daß die Kultur den menschlichen Trieben notwendige Opfer auferlegte, während Marx diese Opfer der Sozialstruktur des Kapitalismus angelastet hatte. Sobald sie von Klassenschranken befreit wären, würden die Menschen in den Stand ihrer wahren Menschlichkeit eintreten; Kopf und Herz wären dann wieder eins. Um der Prophezeiung willen mußte natürlich Marx der beherrschende Partner werden; schließlich war er ein professioneller Prophet, während Freud in erster Linie ein Arzt war, dessen allgemeinere Spekulationen nur eine dilettantische Ausweitung seines praktischen Anliegens waren. Es ist be-

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



FROMM-Online

zeichnend, daß die erste und immer noch einflußreichste Vulgarisierung Freuds darin bestanden hat, menschliche Krankheiten als Ergebnis von »Unterdrückung« (sexueller oder politischer, meist beider Art) zu verstehen. Von dieser Reichschen Transformation ausgehend, konnten Freud und Marx als Exponenten ein und derselben Botschaft auf ein und derselben Basis gelten. Freuds Pessimismus konnte demgemäß als ein »Mangel an Einsicht« in die Tatsache dargestellt werden, daß Triebopfer nicht auf das »Unbehagen in der Kultur«, sondern auf die Fehler des Kapitalismus zurückzuführen seien.

ES IST JEDOCH WICHTIG, den Typus der Botschaften, die hier vermengt wurden, klarzustellen. Im Gegensatz zum traditionelleren Propheten, der uns zur Reue oder zur Erfüllung der Gebote mahnt, hielten sich Freud und Marx im klassischen Stil des 19. Jahrhunderts etwas darauf zugute, eher wissenschaftliche als moralische Denker zu sein. Beiden war daran gelegen, eine objektive Darstellung jener Kräfte zu geben, die unsere jeweilige Lage mehr oder weniger unabhängig vom bewußten Denken bestimmen – »mehr oder weniger« muß man sagen, weil beide an der Frage, inwieweit die Lage des Menschen von Denken und Urteilen beeinflußt wird, mühsam herumlaborierten. Und beide versprachen, daß das Verstehen der Kräfte, die sie offenbarten, notwendig zur bewußten Selbstbestimmung führen würde.

Dieser Berufung auf die Größe der Wissenschaft kann heute jedoch mit Mißtrauen begegnet werden. Zwar mögen Wissenschaftler in der Tat kognitive oder gesellschaftliche Vorgänge erforschen; aber was Freud und Marx taten, ist etwas durchaus anderes. Marx' zentraler Untersuchungsgegenstand war die durch Ausbeutung innerhalb eines Systems, das er »Kapitalismus« nannte, verursachte Entfremdung. In anderen Worten: Es handelte sich dabei um etwas, das von vornherein als ein Übel identifiziert war; und diese Tatsache unterscheidet seine Untersuchungen trotz ihres unangefochtenen Ranges und ihrer spekulativen Höhe wesentlich von einer Untersuchung wissenschaftlicher Art. Dagegen läßt sich ein-

wenden, daß jemand, der im Rahmen medizinischer Forschung den Krebs untersucht, in derselben Lage ist. Aber diese Ähnlichkeit trägt. Krebs ist ein rein physiologischer Prozeß, und das Übel, das ihm anhaftet, läßt sich, so man will, an der Einstellung des Untersuchers festmachen.

Im Falle einer Vorstellung wie der des »Kapitalismus« ist dagegen ein Element moralischer Entrüstung in den Begriff selber hineingezogen worden. Freuds Betrachtung der Neurosen steht weitgehend auf denselben Füßen. Wie er selber feststellen mußte, hatten sich einige Verhaltensformen, die er als »neurotisch« ansah, in religiösen oder kulturellen Riten verfestigt und galten in diesem Rahmen allgemein verbreitet als normal. Nur mußte sich Freunde mit diesem Problem nicht unmittelbar auseinandersetzen, weil er in einer ärztlichen Welt praktizierte, in der es allein auf Heilung ankam. Erst als sich sein Denken hierüber hinaus entwickelte (und als die Hinweise, die es enthielt, von Schülern aufgenommen wurden, die ihn häufig mißverstanden), wurde Freuds kulturkritische Stärke offenbar. Angesichts dessen, daß diese beiden geistigen Potenzen eine ungeheure Gefolgschaft von Leuten, die sich um den Auftrag des modernen Menschen Sorgen machten, in ihren Bann zogen, und angesichts dessen, daß andererseits der Logik nach nur *eine* Diagnose einer gesamten Kulturtradition wahr sein kann, liegt die Versuchung nur allzu nahe, die Sache so darzustellen, als hätten beide gemeinsam zu einer einzigen umfassenden Diagnose beigetragen.

Ein Exzerzierstück eben dieser Art ist Fromms *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Ihr zentraler Gegenstand ist die menschliche Aggression; und deren Erörterung findet in Form eines ausgedehnten Streifzuges durch die Gefilde der Politik, Soziologie, Psychologie und Ethnologie statt, wobei psychoanalytische Konzepte dominieren. Obwohl Fromm hier und da Verbeugungen vor dem menschlichen Urteils- und Selbstbeherrschungsvermögen macht, geht es ihm in der Hauptsache um die unbewußten Kräfte, die menschliches Verhalten seiner Meinung nach



bestimmen. Am Anfang des Buches steht das Bemühen, zwei Theorien über die Natur dieser Kräfte auszuschließen, die einander widersprechen.

Eine dieser Theorien findet sich in den zoologischen Studien von Verhaltensforschern wie Konrad Lorenz, die dazu neigen, von der Tierwelt auf die menschliche Welt zu schließen und menschliche Aggression als Erbteil unserer tierhaften Natur zu betrachten. Fromm meint, daß es zwar nicht gänzlich abwegig sei, hierauf zu verfallen, und konzidiert die Existenz einer Art natürlicher oder (wie er es nennt) »gutartiger« Aggression, die als unmittelbare Reaktion auf eine Bedrohung erfolgt. Aber es ist klar, daß diese Art von Aggression weder den Krieg noch die vielen Arten privater Gewalttätigkeit erklären kann, die unter Umständen entstehen, in welchen keine eindeutige Bedrohung des Organismus gegeben ist.

Ebenso wenig läßt sich Fromm von dem behavioristischen Standpunkt (wie ihn insbesondere B. F. Skinner vertritt) imponieren, demzufolge Aggression das Resultat falscher Konditionierung und mit dem Mittel zukünftiger Konditionierung zu friedlichem Verhalten zu bewältigen ist. Seine Ablehnung des Neobehaviorismus ist dazu angetan, unsere Sympathie zu erwecken. Wenngleich er von »unbewußten Kräften« fest überzeugt ist, ist sein Ziel doch die Erwerbung von Bewußtsein und Einsicht, während Skinner eine ausschließlich mechanistische Sicht der menschlichen Natur hat. Nichtsdestotrotz leistet sich Fromm einige Seitenhiebe, die ziemlich tendenziös sind. »Skinner«, schreibt er, »empfiehlt die Hölle des isolierten, manipulierten Menschen des kybernetischen Zeitalters als das Paradies des Fortschritts.«¹ Und indem er, wie häufig, um des nötigen Nachdrucks willen, in Kursivschrift ausbricht, schreibt er:

»Letzten Endes gründet sich der Neobehaviorismus auf die Quintessenz des bürgerlichen Axioms vom Primat des Egoismus und Eigennutzes gegenüber allen anderen menschlichen Leidenschaften.«²

Die Bedeutung dieser Bemerkungen^{1,2} und ähnliche finden sich in großer Zahl – besteht darin, daß Skinners Ansichten für Fromm mo-

ralisch verwerflich sind; aber es handelt sich dabei um eine moralische Verwerfung, die unkritisch in eine die wissenschaftliche Terminologie parodierende Begriffswelt hineingezogen worden ist.

Instinkivismus und Behaviorismus finden also die Ursache der Aggression in Anlage oder Umwelt. Fromm sucht dieses Dilemma zu vermeiden, indem er eine Theorie von Charakterstrukturen aufstellt, die eine unabhängige Rolle im menschlichen Leben spielen, auch wenn klar ist, daß sie aus dem Zusammenspiel von Vererbung und Umwelt entstehen. Darüber hinaus ist Umwelt (und hier baut Fromm seine Brücke zu Marx) wesentlich die Gesellschaft, in der wir leben.

Gesellschaft bedingt in dieser Art von kritischer Literatur immer zugleich Geschichte. Und ganz im Rahmen dieser Tradition versorgt uns Fromm mit einer in sich geschlossenen Darstellung der menschlichen Geschichte (welche, aus naheliegenden Gründen, die Geschichte Europas und des Mittleren Orients ist) und ihres Sündenfalls. Ein früherer Sündenfall ist in dieser Art von Literatur die Voraussetzung dafür, daß die Wiedergewinnung des Heils, die für die Zukunft erhofft wird, plausibel gemacht werden kann.

Der primitive Jäger und Sammler war (in Fromms Augen) nicht das blutrünstige Wesen, das aus der Wiege der Fortschrittsdoktrin entsprungene Vorstellungen aus ihm gemacht haben. Wenn Fromm trotzdem mehrfach auf die Knochenbefunde des Peking-Menschen zurückkommt, bei dem das Gehirn offenbar absichtlich entfernt wurde, so hat das seine Gründe: Liebe nämlich das Beweismaterial der Vorgeschichte den Schluß zu, daß der Frühmensch gewalttätig und aggressiv war, müßte Fromms These über die gutartige Aggression fallengelassen werden. Sein eigener Schluß lautet daher, daß die Entfernung des Gehirns ein ritueller Akt gewesen sein kann; daß wir indes zu wenig wissen, um uns dessen sicher zu sein, uns aber ebensowenig darauf verlassen können, daß Gewalt im Spiele war.

Daß die Vorgeschichte, in der auch Marx' primitiver Kommunismus angesiedelt ist, ein geeignetes Projektionsfeld für ideologische



Entwürfe dieser Art bildet, ist einleuchtend. Konkrete Belege sind zweckmäßigerweise dünn gesät. Wo sie langsam auftauchen, da ist der Sündenfall schon passiert. Die Menschen haben sich in Städten niedergelassen, und die Veränderungen, die sich daraus ergeben, schließen die Schaffung von Autoritäten und Hierarchien, von Handel und patriarchalischen Strukturen ein – lauter Dinge also, die im Rahmen dieser Art von Literatur unschwer als die Übel der modernen Welt schlechthin erkennbar sind. Die Basis der Kultur verlagerte sich (wie Fromm es darstellt) vom Mutterschoß Natur auf den menschlichen Verstand. Infolgedessen wurden die Instinkte mit dem Aufkommen der Technologie zum psychologischen Proletariat des zivilisierten Bewußtseins.

Bevor wir jedoch Fromms Darstellung der Deformationen, denen die Instinkte im Rahmen historischer Gesellschaften unterlagen, genauer betrachten können, müssen wir uns noch einmal dem zentralen Problem zuwenden, das er aufgeworfen hat. Begriffe wie »Aggression« und »Destruktivität« werden (wie auch das begriffsverwandte Wort »Gewalt«) oft in schlampiger Mißachtung zumindest *einer* elementaren Doppeldeutigkeit gebraucht. Sie können sich nämlich einerseits auf Gefühle, in der Regel auf einen Gemütsausbruch, beziehen. Andererseits können sie sich auf die entsprechenden Konsequenzen beziehen. »Aggression« ist eher für Gefühle, »Destruktivität« eher für Konsequenzen reserviert. In welchem Verhältnis beide zueinander stehen, ist jedoch aufgrund der Vermittlungstätigkeit des menschlichen Verstandes nicht eindeutig festgelegt.

Ein Intellektueller, der von einer bestimmten Überzeugung ergriffen ist, kann ungeheure Gemütsregungen durchleiden, deren sichtbare Konsequenz nicht mehr ist als ein Stubs mit einem überzeugungsmächtigen Zeigefinger. Ein Psychopath dagegen kann schon einer geringfügigen Verstimmung wegen töten. Und es gibt noch ein weiteres Problem: Sollen wir einen Henker als aggressiv einstufen? Das Resultat seiner Arbeit ist der Tod, aber seinem

Verhalten nach führt er schlicht eine professionelle Aufgabe aus.

Fromm setzt sich mit dieser Frage nicht wirklich auseinander. Vor die Aufgabe einer Definition gestellt, faßt er unter Aggression »alle Akte . . ., die einer anderen Person, einem Tier oder einem unbelebten Objekt Schaden zufügen und dies zu tun beabsichtigen, . . .«.³ Genau genommen würde das bedeuten, daß die Zubereitung von Omeletts ein aggressiver Akt wäre – aber wir wollen nicht allzu pedantisch sein. Worauf es ankommt, ist vielmehr, daß die einfache Konjunktion »und« in diesem Fall zweideutig ist, weil sie uns im unklaren darüber läßt, ob zur Konstitution von Aggression *beide* Bedingungen, nämlich die *Intention* und die *Schädigung* zusammen nötig sind.

WENN FROMM SICH um diese Frage herumwindet, so liegt das daran, daß ihn im Hinterkopf der Fall des amerikanischen Bombardements von Nordvietnam beunruhigt. Die zerstörerischen Konsequenzen eines solchen Bombardements sind klar genug, – aber wo ist die »Aggression«? Sie läßt sich mit Überzeugung weder im Bewußtsein der Flieger finden, die nur Befehle befolgten, noch im Bewußtsein der Politiker in Washington, für die Zerstörung nur ein Mittel im Dienste eines politischen Zwecks ist. Fromms Lösung besteht darin, die Verlegenheitskategorie einer »konformistischen Aggression« aufzustellen. Aber »Konformismus« und »Aggression« sind offensichtlich verschiedene und größtenteils voneinander unabhängige Erscheinungen. Ebenso offensichtlich scheint es, daß der Fall Vietnam in Fromms Bewußtsein nur ein Sekundärphänomen gegenüber dem ungleich erschreckenderen Grauen des zweiten Weltkrieges ist.

So gesehen führt also Fromms Behandlung des Themas offenbar dazu, daß der Begriff der Aggression so weit wie möglich ausgedehnt und außerdem die wichtige Unterscheidung zwischen Destruktionsverherrlichung (ein Geisteszustand, den es zweifelsohne gibt) und Destruktion als Mittel zum Zweck verwischt wird. Dabei nimmt Fromm – wie auch andernorts, wie wir noch sehen werden – menschliche



Konflikte, ob moralische, soziale oder politische, nicht hinreichend ernst. Er reduziert sie, nach bekannter psychoanalytischer Manier, auf Symptome. Ganz generell ist zu beklagen, daß eine ernsthafte Diskussion dieses Themas eine ganze Menge philosophischer Präliminarien impliziert, und daß Fromm diese übersprungen hat.

Der expositorische Vorteil, den Fromm mit seiner begrifflichen Unklarheit gewinnt, liegt darin, daß diese ihm ermöglicht, eine Vielzahl moralischer Urteile in eine Theorie menschlicher Entwicklung, welche das Gerüst seiner Argumentation bildet, einzubauen. Vorausgesetzt wird, daß die Menschen verschiedenste Bedürfnisse haben, deren Befriedigung glücklich macht. Es handelt sich dabei um eine ziemlich gemischte Kollektion von Bedürfnissen, und ihre Bedeutung erfaßt man am besten, wenn man sich einige der Beispiele, die Fromm uns liefert, vor Augen führt. In Erörterung eines Bedürfnisses, welches als Bedürfnis nach einem »Rahmen der Orientierung und Devotion« bezeichnet wird, sagt Fromm:

»Die Gegenstände menschlicher Verehrung variieren. Der Mensch kann sich einem Idol hingeben, das von ihm verlangt, seine Kinder zu töten, oder einem Ideal, das ihn veranlaßt, Kinder zu schützen. Er kann sich dem Wachstum des Lebens oder seiner Vernichtung hingeben. Er kann sich dem Ziel hingeben, ein Vermögen anzuhäufen, Macht zu gewinnen, zu zerstören oder zu lieben und produktiv und mutig zu sein. Er kann sich den verschiedensten Zielen und Idolen hingeben; während es jedoch von ungeheurer Wichtigkeit ist, welchen Göttern seine Verehrung gilt, das Bedürfnis nach Verehrung und Hingabe selbst ist ein primäres, existentielles Bedürfnis, das auf Erfüllung drängt ohne Rücksicht darauf, wie es erfüllt wird.«⁴

Diese ausgesprochen typische Stelle macht vieles unmittelbar klar; unter anderem, daß Fromm mit doppeltem Boden arbeitet: Im gleichen Atemzuge, in dem er zugesteht, daß die Gegenstände der Verehrung von »ungeheurer Wichtigkeit« sind, reduziert er sie dennoch auf den bloßen Ausdruck des jeweiligen Bedürfnisses.

Als sich beispielsweise Abraham auf Befehl Jehovas zur Opferung Isaaks anschickte, war er von der Wahrhaftigkeit seines Tuns überzeugt, und es ist ganz offensichtlich reduktioni-

stisch, wenn Fromm ihn als jemanden ansieht, der ein Bedürfnis nach »Orientierung und Devotion« erfüllt. Fromms Art von Theorie unterschlägt die Frage, ob Abrahams Glaube wahr gewesen ist, zugunsten einer funktionalen Sicht der menschlichen Natur. Er traut sich nicht zu sagen, daß die Menschen de facto meist das Falsche verehren. Die Wahrheit interessiert ihn nicht.

ABER ER IST sehr dezidiert, wenn es darum geht, welche Arten von Devotionen abzulehnen oder zuzulassen sind. An der moralistischen Zuordnung seiner Beispiele zueinander wird dies deutlich. Abrahams »Idol« wird mit der Liebe zu Kindern verglichen, während »ein Vermögen anzuhäufen« im Vergleich zum »produktiv sein« eine üble Form der Devotion ist – obwohl in vielen Fällen beides auf das gleiche hinauslaufen kann. Hier, wie überall im Verlaufe der Argumentation, entladt sich vor unseren Augen der Zündstoff falscher Disjunktionen mit einem Effekt, der sich nicht allein dem eher dürftigen Kernargument verdankt.

Später z. B., wenn wir entdecken, daß Sadismus und Nekrophilie zwei Extremformen einer schlechten Charakterstruktur sind, wobei letztere schlimmer als erstere ist, werden wir den Sadismus am Beispiel Himmlers (eine untere Nazi-Charge!) und Stalins (ein schlechter Marx-Erbe!) erläutert finden, während die Nekrophilie am Beispiel des Erzschorken, nämlich Hitler, erläutert wird. Erläuterungen anhand von Beispielen füllen einen großen Teil des Buches aus und gehören zur diskursiven Verknüpfung von jeweils mehr oder weniger kunstgerechten Argumenten auf der einen Seite mit der Heilsbotschaft auf der anderen Seite.

Aufgrund der bisher dargestellten Einzelheiten dürfte klar geworden sein, daß Fromm noch immer weitgehend von den Vorstellungen seines jugendlichen Denkens bewegt wird, und daß die gegenwärtige Welt nur ein blasser Schatten jener Wesentlichkeiten ist, die sich in der totalitären Krise des zweiten Weltkrieges offenbarten. Seine Realitätsferne wird an Stellen wie der folgenden deutlich, wo er zu der verblüffenden Feststellung gelangt, daß die



unteren Mittelschichten »an einem Mangel auf allen materiellen und kulturellen Gebieten leiden und ein Leben führen, das unerträglich langweilig ist.«⁵

Nun ist Prophetie, wie Fromm sie betreibt, fast immer eine Mittelklassenschöpfung, die häufig die entfernten Angehörigen eines abstrakten »Proletariats« zu Helden stilisiert. Das Bemerkenswerte dabei ist, wie oft dies offenbar dadurch ausgeglichen werden muß, daß man um so abfälliger von Leuten spricht, die als »untere Mittelschicht« oder *Kleinbürger* spezifiziert werden. Marx' Äußerungen über Fourier in seiner Schrift *Das Elend der Philosophie* zeugen von derselben seltsamen Leidenschaft. Es scheint, als müßte der vom Kulturstolz aufgeblasene bürgerliche Intellektuelle, der die Söhne der Arbeit in den Himmel hebt, der ganzen Kraft seiner Verachtung für das Kulturlose dennoch Ausdruck geben, indem er eine neue abstrakte Klasse erfindet, auf die er herabsehen kann.

DIE TATSACHE, daß Fromms Apparat von Bedürfnissen ein Bedürfnis nach »Charakterstruktur« einschließt, enthüllt, wie verwirrend die Anwendung seiner Ideen ist. Der zusätzliche Vorteil des Konzepts der Bedürfnisse besteht darin, daß sich damit zwei Fliegen – Deskription und Werturteil – mit einer Klappe schlagen lassen. Es hat eine empirische Grundlage in den Dingen, die die Menschen tatsächlich tun; und es hat einen moralischen Überbau gemäß der Verwendung des Wortes Bedürfnis im Sinne von etwas, das erfüllt werden *sollte*. Daß die ungemainen Vorteile dieser Vermengung um den Preis des *circulus vitiosus* erzielt werden, wird klar, wenn wir uns die verschiedenen »Charaktere«, die den Menschen zugeschrieben werden, ansehen:

»Der Geizhals grübelt nicht darüber, ob er sein Geld ausgeben oder sparen soll; er fühlt sich getrieben zu sparen und zu horten. Der ausbeuterisch-sadistische Charakter wird von seiner Leidenschaft getrieben, die anderen auszubeuten, der sadistische Charakter von der Leidenschaft, sie zu beherrschen. Der liebend-produktive Charakter kann nicht anders als danach streben, andere zu lieben und mit ihnen zu teilen.«⁶

Und in der Tat: *Opium facit dormire quia est in eo vertus dormativa*. (Opium wirkt einschlä-

fernd, weil es eine einschläfernde Wirkung hat.)

Trotz ihrer Zirkelhaftigkeit läßt sich die Idee der Charakterstruktur in anderer Hinsicht gut gebrauchen für Fromm. Sie erlaubt ihm, Aggression als Motiv und Destruktion als Konsequenz zusammenzuschweißen, wo sie gegebenenfalls auseinanderfallen könnten. Und sie erleichtert den Brückenschlag zwischen Gesellschaft und Bewußtsein, der bei jeder Vereinigung von Freud und Marx vonnöten ist.

Den Höhepunkt der Frommschen Aggressionsstudie bilden die beiden verfehlten Charakterstrukturen, die im zweiten Teil des Buches beschrieben werden.

Der sadistische Charakter, wie er hier beschrieben wird, enthält viele der Eigenschaften, die sich in Freuds Darstellung finden lassen: er ist eine anale Persönlichkeit, die zu Sparsamkeit und »übertriebener Pünktlichkeit« neigt. (Wobei man sich manchmal fragt: Wie kann Pünktlichkeit übertrieben werden? Was ist pünktlicher als pünktlich?) Fromms Darstellung des Sadismus macht jedoch deutlich, daß er zugleich über Ausbeutung und kapitalistische Gesellschaft spricht. Er sucht den Sadismus als etwas zu erweisen, das mehr als eine bloße Perversion ist, und verallgemeinert ihn daher zu der »Leidenschaft, absolute und uneingeschränkte Herrschaft über ein lebendes Wesen auszuüben.«⁷ (Die Hervorhebung stammt selbstverständlich von Fromm selber.)

Der sadistische Charakter Stalins wird anhand einer Reihe von Erzählungen über die Katz- und Maus-Spiele, die er während der Säuberungswellen zwischen 1936 und 1938 mit seinen Untergebenen trieb, verdeutlicht. Auch die sadistischen Züge Himmlers werden *en detail* untersucht, inklusive der Tatsache, daß er einmal sechs Stunden lang ununterbrochen auf einen Eisenbahn-Mitreisenden einredete:

»Die Zudringlichkeit, mit der Himmler einen anderen Menschen zwang, sich sein endloses Geschwätz anzuhören, um ihn auf diese Weise zu beherrschen, ist für den sadistischen Charakter typisch.«⁸



Fromm ist der Ansicht, daß eine ganze Menge solcher Sadisten herumlaufen; und wenn jene Geschwätzigkeit der Testfall ist, dann sind allerdings auch mir nicht wenige begegnet.

DAS WIRKLICHE WATERLOO der natürlichen Instinkte des Menschen aber ist jene Charakterstruktur, die Fromm als »nekrophil« bezeichnet. Nekrophilie ist eine Perversion, aus der sich der Volksmund gern einen Spaß macht, wie z. B. der Limerick über den »young fellow called Dave who kept a dead whore in a cave« bezeugt. Einige Fälle, die Fromm schildert, entbehren dieses Moments der Komik nicht, aber der Grundtenor ist durchweg der des Schauerlichen. Auch hier geht es Fromm jedoch wiederum nicht um die Perversion als solche, sondern um eine Charakterstruktur und um eine soziale Tendenz. Nekrophilie wird definiert als

»das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Unlebendiges umzuwandeln; zu zerstören um der Zerstörung willen; das ausschließliche Interesse an allem, was rein mechanisch ist.«⁹

(Nochmals: dies ist Fromms eigene Definition und Hervorhebung.) Wie schon früher läßt sich feststellen, daß die hier gewählte Sprache keine allzu wörtliche Interpretation der Stelle erlaubt. Ist damit gemeint, daß Krankenschwestern, Techniker und Leute mit einer Vorliebe für Gorgonzola nekrophil sind? Vermutlich nicht. Aber die vorliegende Formulierung läßt dies und einige andere Fragen offen.

Soweit die Einzelheiten dessen, was in fundamentaler Hinsicht ein dualistisches Schema der Unterscheidung zwischen Biophilen und Nekrophilen ist. Wie bei den meisten dualistischen Schemata der Sozialwissenschaften klingt auch hier der moralische Unterton durch, und zwar so eindringlich, daß er die analytische Absicht unterminiert. Das damit aufgeworfene Problem wird deutlich anhand von Fromms Darstellung der berühmten Episode des spanischen Bürgerkrieges, von der er seinen extensiven Gebrauch des Begriffs »nekrophil« herleitet.

Es geht um den Augenblick, als der nationalistische General Millan Astray seinen Schlachtruf »Viva la Muerte!« (Es lebe der Tod!) verkündete und von Unamuno in seiner Eigenschaft als Rektor der Universität von Salamanca zurechtgewiesen wurde. »Gerade eben«, sagte Unamuno, »habe ich einen nekrophilen und sinnlosen Ruf gehört«, und schloß hieran eine wohlgesetzte Verteidigungsrede auf das rationale Leben an, welche jedoch den General, weit davon entfernt, ihn zu beschämen, nur zu einem weiteren Schlachtruf, nämlich »Abajo la Inteligencia!« (Nieder mit der Intelligenz!), provozierte.

Wenngleich nun zutrifft, daß Unamuno sich auf der gleichen Linie wie Fromm bewegte, insoweit er General Astray als »Krüppel« und »Kriegsgeschädigten« titulierte, so besteht doch keinerlei Anlaß, diese Bemerkungen, die auf die damalige Situation zugeschnitten waren, für bare Münze zu nehmen. Denn welchen Charakter General Astray de facto auch immer gehabt haben mag, sein Schlachtruf war eindeutig als Plädoyer für den spanischen Heroismus, für ein Leben des Kampfes, das den Tod nicht scheut, gemeint. Insofern es sich um eine moralische Einstellung handelt, kann man dieser nicht diagnostisch-reduktiv, sondern nur argumentativ im Rahmen ihrer eigenen Moral entgegentreten. Sieht man darin dagegen ausschließlich ein Beispiel für eine sozial bedingte, arretierte psychische Entwicklung, geht man dem eigentlichen Problem dogmatisch aus dem Wege.

Wie Thomas Szasz erst kürzlich wieder in Erinnerung gebracht hat, ist das philosophische Problem, das sich hier stellt, allerdings ein durchgängiges Problem aller Psychotherapie. Das moralistische Element der Psychoanalyse kann gewöhnlich mittels der Unterscheidung zwischen Krankheit und Gesundheit kaschiert werden; und menschliche Wesen bevorzugen offenbar so unentwegt die Gesundheit vor der Krankheit, daß es pedantisch wirken mag, wenn man den wertenden Charakter dieser Unterscheidung allzu sehr betont. Aber es braucht nicht viel, um festzustellen, daß Krankheit nicht immer negativ gesehen werden muß.



EIN HEILIGER des 17. Jahrhunderts wie Richard Baxter, der den Schmerz als ein Gottesgeschenk willkommen hieß, das ihm dazu verhalf, sich seines Hochmuts zu erinnern, mag heutzutage exzentrisch erscheinen. Doch er vertrat damit eine moralische und theologische Haltung, die durch keine wissenschaftliche Behauptung widerlegt werden kann. Wohl mag ein Neurotiker, den seine Perversionsneigung unglücklich und hilflos macht, ein Fall für den Psychiater sein. Wie die jüngste Geschichte der Homosexualität gezeigt hat, liegt der Fall jedoch ganz anders, wenn jemand sich weigert, diese Neigung als Krankheit anzusehen und stattdessen eine Moral aufstellt, derzufolge sie erlaubt und sogar bewundernswürdig ist. So gesehen befindet sich der Therapeut, der darauf insistieren möchte, daß der Homosexuelle, ohne es zu wissen, psychisch krank ist, auf problematischem Boden.

Freud trug diesen Schwierigkeiten Rechnung, indem er die Psychoanalyse davor zu bewahren suchte, eine moralische Theorie zu werden bzw. überhaupt irgendwelche moralischen Urteile abzugeben. Er betrachtete Ethik zwar als ein teilweise »therapeutisches« Unternehmen, gelangte aber des weiteren zu der Feststellung: »Wir sind in therapeutischer Absicht sehr oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen, und bemühen uns, seine Ansprüche zu erniedrigen.«¹⁰ Es liegt auf der Hand, daß eine Analyse keine Fortschritte machen kann, wenn der Analytiker dauernd Bemerkungen macht, wie: »Was? Sie haben geträumt, Sie hätten mit Ihrer Mutter geschlafen? Was für schmutzige, anständige Träume haben Sie!« Psychoanalytisch gesehen, gibt es tatsächlich keinen Grund, überhaupt irgendeine moralische Linie zu vertreten. Ohne Zweifel tun Analytiker dies dennoch. Der Mann, der am Ende der Behandlung zahlte, sich bei seinem Analytiker bedankte und verkündete, daß er jetzt endlich ein Verhältnis mit seiner Mutter habe, würde kaum als geheilt gelten. Aber aus der Freudschen Position heraus würde man nicht verurteilen. Man müßte die moralische Frage mit der Terminologie des »Mangels an Einsicht« umgehen.

Fromm versucht, über das Problem hinwegzukommen, indem er feststellt, daß eine Krankheit, die »allgemeinverbreitet« ist, »nicht als Krankheit erlebt wird.«¹¹ Aber dann lautet die Frage: Wie stellen wir überhaupt fest, daß etwas »krank« ist? Als Beispiel für allgemeinverbreitete Krankheiten führt Fromm Drogensucht, Alkoholismus, Gewalttätigkeit und eine allgemeine Gier nach starken Reizen an, welche er insgesamt zu einem Syndrom zusammenfaßt, das er als »chronische Langeweile« des Menschen in der »technokratischen Gesellschaft« bezeichnet. All diese Dinge werden jedoch primär *moralisch* verworfen; erst sekundär werden sie als *krankhaft* ausgelegt. Wenn einzelne Menschen unglücklich sind und sich helfen lassen möchten, mag es zwar erlaubt sein, ihr Leiden als Krankheit anzusehen. Aber das Letzte, was ein General Astray oder ein Adolf Hitler oder viele andere, ob glücklich oder unglücklich, zu tun gedächten, wäre, sich um Heilung zu bemühen. Vielmehr fänden einige ein solches Verhalten selber pervers. Treibt man die Sache auf die Spitze, werden am Ende noch politische Parteien und Wirtschaftsverbände als »allgemeinverbreitete Krankheiten« dastehen. Die Frage, um die es geht, ist und bleibt jedoch moralischer Natur.

Fromms *Anatomie der menschlichen Destruktivität* ist augenscheinlich das Schaf des moralischen Plädoyers im Wolfspelz der Wissenschaftlichkeit. Sein neues Werk *Haben oder Sein* ist unzweideutig ein zeittypisches Moraltraktat. Die Art und Weise, nach der er hier zwischen zwei Modi menschlicher Existenz unterscheidet, entpuppt sich uns als bald als vertraut. Was er als »Habenmodus« beschreibt, ist unser alter Freund »Konsumerismus« in neuem Gewande. Im Habenmodus produzieren wir um des Profits willen, lernen, weil wir Fakten »besitzen« wollen, und unsere Gefühlsbindungen sind macht- und prestigeorientiert. Dies ist die Welt des egoistischen, entfremdeten Menschen, – ohne Zweifel ein unschönes Bild. Im Gegensatz dazu ist der Stil menschlichen Handelns, den Fromm als »Seinsmodus« bezeichnet, solcherart, daß wir auf die Informationen, die wir erhalten, oder



auf die Erfahrungen, die wir machen, frei und mit unserem ganzen Sein reagieren. Denn, so heißt es bei Fromm: »Haben bezieht sich auf *Dinge*, und Dinge sind konkret und *beschreibbar*. Sein bezieht sich auf *Erlebnisse*, und diese sind im Prinzip nicht *beschreibbar*.«¹²

Aufgrund dieser Unterscheidung ist kaum anzunehmen, daß Fromm sich um eine Synthese moralischen Verstehens bemüht. Er wiederholt nur Marx' Theorie der Verdinglichung. Allerdings fragt sich, ob Fromm die Theorie besser vertritt als Marx – sprechen wir doch häufig davon, »Erfahrungen zu haben«, ohne mit dieser Wendung unsere Erfahrung in ein Ding zu verwandeln. Indem Fromm sich dazu entschlossen hat, diese moralische Theorie in den Begriffen des Haben- und Seinmodus auszudrücken, hat er sich nur in einen fruchtlosen Kampf mit einem der nützlicheren Hilfsverben der indoeuropäischen Sprache eingelassen.

WARUM VERBRINGEN moderne Menschen soviel von ihrer Zeit im »Habenmodus«? Darum, weil »wir in einer Gesellschaft leben, die sich vollständig dem Besitz- und Profitstreben verschrieben hat«. ¹³ Weil die »inneren Gesetze kapitalistischer Produktion« ständigen »Produktionswachstum« verlangen und daher »Konsumtionswachstum« verstärken. Wir sind demnach alle Opfer des sozialen Systems, in dem wir leben. Selbst Marx war offenbar in dieser Hinsicht angekränkelt:

»Als Kind seiner Zeit übernahm er notwendigerweise bestimmte Einstellungen und Konzepte der bürgerlichen Theorie und Praxis. So waren beispielsweise gewisse autoritäre Neigungen, die sowohl in seiner Persönlichkeit als auch in seinen Schriften zum Ausdruck kamen, eher vom patriarchalischen Geist der Bourgeoisie geprägt als vom Geist des Sozialismus.«¹⁴

Eine dieser Neigungen ist nach Fromm Marx' Determinismus, der dem menschlichen Willen und der menschlichen Phantasie nicht genügend Spielraum ließ.

GANZ OFFENSICHTLICH stellt sich an diesem Punkt in Fromms Argumentation ein Problem, und zwar eines, das so elementärer Art ist, daß man kaum wagt, es anzuführen: Entweder sind wir von der Gesellschaft, in der wir

leben, determiniert, oder wir sind frei, ein gutes Leben zu wählen.

Wenn wir wirklich von der Gesellschaft, in der wir leben, determiniert werden (und Fromm äußert sich häufig in diesem Sinne), dann muß Fromms moralistisches Plädoyer ein Ausdruck dieser Sozialdetermination sein. Es kann nichts anderes sein als die trügerische Form, durch die in Wirklichkeit die Mechanismen der Gesellschaft auf die Gedanken und Handlungen der Menschen wirken.

Wenn wir jedoch tatsächlich die Freiheit haben, ein fruchtbarer Boden für Fromms Botschaft zu sein, dann trifft nicht zu, daß wir von der Gesellschaft, in der wir leben, determiniert werden. Und trifft es nicht zu, daß uns die Gesellschaft in den »Habenmodus« zwingt, dann sind wir gezwungen, die Wurzeln dieses ungeschönen, oft sogar üblen Benehmens in etwas Fundamentalere als bloß in der Gesellschaft, in der wir leben, zu suchen. So könnten wir es z. B. in der Bestimmung des Menschen selber finden. Das aber würde nicht nur mit Fromms Marxismus in Widerstreit geraten, es wäre gänzlich unannehmbar für ein optimistisches Gemüt, in dessen Sicht die Erbsünde der Theologen nichts als eine mit den Mitteln moderner politischer und psychologischer Technologie zu heilende Krankheit ist.

Was Fromm – sieht man einmal von der Fahrlässigkeit seiner Argumentationsweise ab – in Wirklichkeit zu glauben scheint, ist, daß die meisten menschlichen Gesellschaften dahin tendiert haben, den »Habenmodus« hervorzubringen, daß aber gewissen Menschen mit religiöser Neigung und außergewöhnlicher Charakterstärke zu bestimmten Zeiten der Durchbruch zum Seinsmodus gelungen ist.

Buddha, Moses, Jesus, der Autor der mittelalterlichen Denkschrift *The Cloud of Unknowing* und vor allem Meister Eckhart führen seine Liste geistiger Wegbereiter an; und sie werden zusammen mit Freud und Marx und verschiedensten anderen Geisteshelden zu einer Reihe zusammengestellt, um eine in Fromms Augen offenbar unschlagbare moralische Mannschaft zu bilden. Ohne Zweifel ist die Liste eindrucksvoll.



ABER ES GIBT einen wesentlichen Unterschied zwischen Freud und Marx auf der einen und den religiösen Mystikern, mit denen Fromm sie zusammenspannt, auf der anderen Seite. Denn Freud und Marx gehören einer modernen technologischen Zivilisation an, die davon ausgeht, daß es einen Kunstgriff gibt, der die menschliche Bestimmung verändern kann. Eben diese Bestimmung wird als das Problem angesehen, das es zu lösen gilt – durch Revolution oder irgendeine Art von Therapie. Die religiösen Mystiker dagegen begreifen den Menschen als ein Wesen zwischen gut und böse, für das die Tugend und die Höhen der Vereinigung mit dem Göttlichen (in all den verschiedenen Weisen, nach denen diese gedacht worden ist) zerbrechliche und bloß zeitweilige Errungenschaften sind, die in diesem Leben nicht gesichert sind. Erst wenn wir für diese Welt gestorben sind, werden vielleicht Dinge möglich sein, die für die Lebenden nicht möglich sind. Aber das Letzte, was solche Menschen geglaubt haben, war, daß die Menschen das Neue Jerusalem auf Erden erbauen könnten, indem sie einfach den Charakter der »Gesellschaft« ändern.

Eine solche Sicht der Dinge, wie attraktiv sie auch für einige Leute sein mag, geht wohl kaum mit dem vorherrschenden säkularen Denken der modernen Welt einher, noch stimmt Fromm mit ihr wirklich überein. Paradoxerweise ist seine Beziehung zu dieser eindrucksvollen Mannschaft religiöser Mystiker essentiell nach Art des »Habenmodus«. Er

eignet sich ihre Gedanken an und nimmt sie für den oberflächlichsten und modischsten modernen Glauben in Besitz.

DIES WIRD KLAR, wenn man sich das soziale und politische Programm ansieht, das er aufstellt. Fromms Anliegen ist der Aufbau einer neuen Gesellschaft, die auf »Sein« begründet ist. Kommt man aber zu den Einzelheiten, findet man, daß sie sich aus den gewöhnlichen Kleinstveränderungen radikalen Denkens zusammensetzen.

Frauen müssen von der patriarchalischen Unterdrückung befreit werden. Die Kluft zwischen reichen und armen Nationen muß geschlossen werden. Wir müssen für Bedürfnisse anstatt für Profit produzieren. Der Mensch muß damit aufhören, die Erde auszubeuten. Natürlich ließe sich manches zugunsten dieser speziellen Aufzählung populärer Vorschläge anführen. Aber im Zusammenhang mit einer so pompösen Analyse der *condicio humana*, wie Fromm sie präsentiert, wirken solche Vorschläge wie eine kalte Dusche.

DASS DAS ALLES schon mal dagewesen ist, liegt auf der Hand. Tatsächlich ist das Ganze nur eine Wiederholung sehr vertrauter Themen der Moderne. Aber nicht, daß sie deshalb schlechter würden; entscheidend ist vielmehr, daß Fromms Darstellung nichts dazu beiträgt, den Weg, den wir einschlagen sollen, besser zu erkennen. Denn für eine Präsentation des allgemeinen Guten sind die Menschen leicht empfänglich. Werden wir aber im Rahmen des Alltags mit konkreten Problemen konfrontiert, sind die Konturen des Guten unendlich weniger klar.



H. G. Rauch

Fromm versucht also in seinem Werk, die komplexen Probleme der modernen Welt in ein Netz von Abstraktionen über menschliche Entwicklung einzufangen, wobei die moralischen Ziele, um die es ihm wesentlich geht, im pseudo-wissenschaftlichen Licht der Unterscheidung zwischen normaler und anormaler Entwicklung erscheinen. Was er produziert hat, ist ein Stück intellektueller Technologie, welches dazu bestimmt ist, uns die Lösung der Probleme, mit denen wir konfrontiert sind, aufzuzeigen. Und wie bei den meisten solcher Unternehmungen, sind noch viele andere solcher frohen Botschaften untergebracht.

Für die Frauenemanzipation wird mit dem Loblied auf die matriarchalische Vorgeschichte gesorgt; und die »böartige« Aggression wird eng mit der Unterdrückung der modernen Frau verknüpft. Sogar zur »Kindere-manzipation« findet sich eine bemerkenswerte Materialstelle, derzufolge Kinder als unterdrückte Klasse im Guerillakrieg gegen die Unterdrückung seitens ihrer Eltern erscheinen.

DIE WIRKLICHE BEDEUTUNG solcher Ideologien liegt darin, daß sie die Bedingungen aufzuheben suchen, die *Politik* notwendig machen. Was an der Politik so unbefriedigend ist, ist die Tatsache, daß ihre Lösungen nie mehr sind als temporäre Kompromisse zwischen den pluralen Moralien einer modernen Gesellschaft. Die Versuchung, sich auf eine utilitaristische Moral zurückzuziehen, derzufolge diese Pluralität der Werte als Sammelsurium verschiedener Mittel zur Befriedigung identi-

scher, fundamentaler Bedürfnisse der menschlichen Natur erscheint, ist immer groß gewesen.

Wer würde nicht dazu neigen, sich die Gesellschaft im Sinne eines lebensbejahenden Zentrums mit pathologischen Randerscheinungen vorzustellen? Der Dissens über das, was dieses lebensbejahende Zentrum wirklich ist, ist indes das Wesen menschlicher Bestimmung. Wie kann ein solcher Dissens mit dem pseudo-wissenschaftlichen Krummstab der Ideologie gelöst werden?

Aber die Versuchung, solcher Hoffnung zu verfallen, ist zu einer Zeit, wo Konflikte zwischen Regierungen mit Waffen geführt werden, die uns alle in die Luft sprengen könnten, besonders groß. Und der geeignetste Platz zur Durchführung dieses reduktionistischen Programms ist das Feld der Medizin, wo sich am unangefochtensten zwischen Erwünschtem und Unerwünschtem unterscheiden läßt.

Ein höchst praktisches Problem, das bleibt, ist jedoch, daß sich die streitenden Parteien dagegen verwahren werden, als rein »pathologisch« dazustehen. Das intellektuelle Problem ist, daß sich Ethik nicht in Medizin auflösen läßt. Dies ist der Grund, weshalb es bisher niemandem – einschließlich Fromm – im entferntesten gelungen ist, alle menschlichen Bestrebungen so darzustellen, als ginge es dabei bloß um die technische Frage des Wegs zum einzig wahren Glück.



Anmerkungen:

¹ Erich Fromm, *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Reinbek bei Hamburg, S. 60

² Anatomie, S. 59

³ Anatomie, S. 209. In der dt. Übersetzung wurde, anders als hier, das »und« mit »oder« übersetzt.

⁴ Anatomie, S. 211

⁵ Anatomie, S. 229

⁶ Anatomie, S. 284

⁷ Anatomie, S. 326

⁸ Anatomie, S. 339

⁹ Anatomie, S. 373

¹⁰ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt 1973, S. 126

¹¹ Anatomie, S. 275

¹² Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976, S. 89

¹³ Haben oder Sein, S. 37

¹⁴ Haben oder Sein, S. 115

Der Monat

30. Jahrgang

Heft 2 Dezember 1978

Nr. 272

INHALT

HOLOCAUST

Überlegungen, ein Menschenalter danach *Bruno Bettelheim* 5

»BITTE VORWÄRTS ZURÜCKTRETEN!«

Wie man ein konservativ-liberaler Sozialist sein kann *Leszek Kolakowski* 25

AUSWÄRTIGE ANGELEGENHEITEN *Sean O'Faolain* 27

DER GROSSE UND DER KLEINE DIKTATOR

Als Chaplin zu Hitler Charlie einfiel und was Speer davon hält *James P. O'Donnell* 51

DAS SCHICKSAL DES GEISTES,
oder »Das Gesetz der
schwindenden Empfindsamkeit« *Arthur Koestler* 63

DIE »FRIEDLICHKEIT« DER KREML-GREISE

Die zwei Seelen des Sowjet-Experten George F. Kennan *Leopold Labedz* 74

HINWEISE

Lieblos ist das Studentenleben *Michael Hereth* 89

Der Fall Alger Hiss *Melvin J. Lasky* 92

Gramscis Kirchengründung *Enzo Bettiza* 95

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



FROMM-Online