

**Die humanistische Ethik
von Erich Fromm
als normativer Bezugspunkt
für die Soziale Arbeit**

Marc Lenherr

»Alles ist erlaubt« – aber nicht alles nützt. »Alles ist erlaubt« –
aber nicht alles baut auf.

Paulus (1. Kor. 10, 23)

Die humanistische Ethik von Erich Fromm als normativer Bezugspunkt für die Soziale Arbeit

Bachelorarbeit von Marc Lenherr
 Brunnenbergstr. 10
 9000 St.Gallen
 HS 2014

an der FHS St.Gallen
 Hochschule für Angewandte Wissenschaften
 Studienrichtung Sozialpädagogik

begleitet von Prof. Dr. Marcel Meier Kressig
 Dozent Fachbereich Soziale Arbeit

Für den vorliegenden Inhalt ist ausschliesslich der Autor verantwortlich.

St.Gallen, 20. März 2017

Inhaltsverzeichnis

Abstract	1
Vorwort	5
1 Einleitung	6
1.1 Problemstellung	6
1.2 Fragestellungen	7
1.3 Vorgehen	8
1.4 Erste Begriffsbestimmungen und Definitionen.....	8
2 Metatheoretische Ebene: ethischer Argumentationstyp und wissenschaftstheoretische Grundannahmen	11
2.1 Fromms ethischer Argumentationstyp: onto-teleologische Tugendethik	11
2.2 Fromms wissenschaftstheoretische Position: ontologisch realistisch und erkenntnistheoretisch optimistisch.....	20
2.3 Zwischenfazit I: Fromms Aussagen in Bezug auf die Systemorganisation in Auseinandersetzung mit radikal-konstruktivistischen Thesen.....	25
2.3.1 Erste Auseinandersetzung: die ontologische Frage	26
2.3.2 Zweite Auseinandersetzung: die erkenntnistheoretische Frage	29
2.3.3 Dritte Auseinandersetzung: Sind objektive Wertaussagen möglich?	31
3 Objekttheoretische Ebene: die Begründung und inhaltliche Bestimmung des objektiven metaethischen Wertmassstabes	33
3.1 Die Bestimmung des objektiven metaethischen Massstabes: Gut ist, was die Entwicklung des menschlichen Potentials fördert.....	33
3.2 Die seelische Gesundheit: ihre reflektierte inhaltliche Bestimmung mit der psychoanalytischen Methode	36
3.3 Zwischenfazit II: Fromms Aussagen in Bezug auf die Systemstruktur in Auseinandersetzung mit radikal-konstruktivistischen Thesen.....	41
4 Schlussfazit	48
4.1 Beantwortung der ersten Fragestellung.....	48
4.2 Beantwortung der zweiten Fragestellung	50
4.2.1 Impulse für die SA als Disziplin.....	50
4.2.2 Impulse für die SA als Profession	52

Schlusswort	55
Literaturverzeichnis	56
Quellenverzeichnis	60
Abbildungsverzeichnis.....	60

Abstract

Titel: Die humanistische Ethik von Erich Fromm als normativer Bezugspunkt für die Soziale Arbeit.

Kurzzusammenfassung: Die Arbeit untersucht, wie Erich Fromm den Anspruch auf Universalität und Objektivität, den er in Bezug auf seine humanistische Ethik stellt, begründet und ob seine Begründung plausibel ist.

Autor: Marc Lenherr

Referent: Prof. Dr. Marcel Meier Kressig

Publikationsformat: BATH
 MATH
 Semesterarbeit
 Forschungsbericht
 Anderes

Veröffentlichung: 2017

Sprache: deutsch

Zitation: Lenherr, Marc. (2017). *Die humanistische Ethik von Erich Fromm als normativer Bezugspunkt für die Soziale Arbeit*. Unveröffentlichte Bachelorarbeit, FHS St.Gallen, Fachbereich Soziale Arbeit.

Schlagwörter (Tags): Anspruch auf Universalität und Objektivität von Werten, onto-teleologische Tugendethik, Natur des Menschen, wissenschaftstheoretische Prämissen, metaethischer Massstab seelische Gesundheit, Systemrationalität

Ausgangslage

Aufgrund des doppelten Mandates, das nach v. Spiegel (2013) ein Charakteristikum der Sozialen Arbeit darstellt, stehen Fachkräfte strukturell in der Gefahr, Adressatinnen und Adressaten zu bevormunden. Deshalb steht ihr Handeln unter einem Begründungs- und Rechtfertigungszwang. Dazu müssen sie jedoch auf ein berufliches Wertwissen zurückgreifen können. Wenn dieses aber, wie meistens üblich, auf einem konstruktivistischen Fundament steht, kann (oder muss) es immer angezweifelt werden. Zudem sind die beruflichen ethischen Leitlinien meist offen formuliert, was dazu führen kann, dass auch ethische Begründungen lediglich dazu verwendet werden, die eigene Position (nachträglich) zu rechtfertigen, dass sie also rationalisierend missbraucht werden. Theoretisch würde eine substantielle universalistische Ethik, wie sie Erich Fromm mit seiner humanistischen Ethik vorlegt, diesen Schwächen entgegenreten.

Ziel

Die vorliegende Literaturarbeit untersucht nun, wie Fromm seinen Anspruch, allgemeingültige und objektive Werte und ethische Normen aufstellen zu können, genau begründet. Denn ein normativer Ansatz – so verlockend er auch sein mag – darf nicht einfach unreflektiert übernommen werden. In dieser Untersuchung sollen deshalb die Grundannahmen, die Argumentationsweise sowie die wissenschaftstheoretischen Prämissen herausgearbeitet werden, die seiner Begründung zugrunde liegen. Anschliessend wird gefragt, ob sein Anspruch plausibel ist oder nicht und welche Konsequenzen sich aus der humanistischen Ethik für die Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit ergeben.

Vorgehen

Die vorliegende Untersuchung der humanistischen Ethik orientiert sich am Schema von Tillmann (2010), der vorschlägt, zwischen den Theorieebenen Objekt (Gegenstandsbereich), Objekttheorie (Aussagensystem über den Gegenstandsbereich) und Metatheorie (wissenschaftstheoretische Prämissen) zu unterscheiden.

Im Einleitungsteil werden erste Begriffsbestimmungen in Bezug den Gegenstandsbereich (die Ethik) gemacht. Dabei werden u.a. die wichtigsten ethischen Argumentationstypen kurz vorgestellt sowie die Begriffe Normen/Rechte, Werte und Prinzipien definiert.

Im zweiten Kapitel, das die metatheoretische Ebene untersucht, wird dann zunächst geklärt, mit welchem ethischen Argumentationstyp Fromm seinen Anspruch begründen will. Anschliessend werden seine ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundannahmen, die teils implizit, teils explizit in seinem Werk erwähnt werden, transparent gemacht.

Im ersten Zwischenfazit wird gefragt, ob Fromms metatheoretische Grundannahmen, die seiner Begründung zugrunde liegen, plausibel sind oder ob sie von einem konstruktivistischen wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus in Frage gestellt werden können.

Im dritten Kapitel wird die objekttheoretische Ebene näher angeschaut, d.h. es werden das Axiom und der metaethische Massstab vorgestellt, von dem aus sich nach Fromm objektive Werte ableiten lassen.

Im zweiten Zwischenfazit wird gefragt, ob Fromms objekttheoretischen Annahmen Objektivität beanspruchen können oder ob sie nicht vielmehr kontingent sind.

Erkenntnisse

Die humanistische Ethik von Fromm ist eine Tugendethik, da bei ihr die Charakterorientierungen im Zentrum stehen. Er geht von einem psychoanalytisch-systemischen Ansatz aus, d.h. von der Annahme, dass dem menschlichen Verhalten eine bestimmte Charakterstruktur – eine bestimmte Art und Weise der Kanalisierung der menschlichen Motivation – zugrunde liegt. Deshalb gilt es, v.a. diese zu untersuchen, wenn man das menschliche Verhalten verstehen will. (Auf die Frage, welche soziologischen Einflüsse bei der Herausbildung einer bestimmten Charakterorientierung eine Rolle spielen, wird hier nicht eingegangen.)

Es lassen sich nun nach Fromm verschiedene Charaktertypen ausfindig machen, die sich jedoch im Wert unterscheiden. Diese normative Bewertung der Charaktertypen, die den Kern der humanistischen Ethik ausmacht, orientiert sich am Massstab seelische Gesundheit. Er bewertet somit die verschiedenen Charakterorientierungen aufgrund der funktionalen bzw. dysfunktionalen seelischen und psychosomatischen Folgen, die sie für den Menschen haben. Damit greift er auf den teleologischen ethischen Argumentationstyp zurück.

Fromms teleologische Begründung ist jedoch nur plausibel, wenn es eine menschliche Natur gibt. Denn wenn es keine menschliche Natur gibt, dann ist der Mensch beliebig formbar und somit könnten die verschiedenen Charakterorientierungen auch nicht aufgrund von funktionalen und dysfunktionale Folgen bewertet werden. Da nach Fromm solche Folgen aber empirisch nachweisbar sind, geht er davon aus, dass eine menschliche Natur existiert. Seiner Begründung liegt also letztlich ein ontologischer und erkenntnistheoretischer Realismus zugrunde, wobei sein erkenntnistheoretischer Standpunkt genaugenommen eine kritisch-realistische Position darstellt.

Damit steht und fällt die Begründung seines Anspruches auf Universalität und Objektivität mit dem Nachweis, dass seine spezifische Vorstellung von der Natur des Menschen – die weder unhistorisch noch relativistisch ist – plausibel ist, sowie dem Nachweis, dass sein metaethischer Wertmassstab, die seelische Gesundheit, nicht kontingent ist. Diesen Nachweisen wird in den beiden Zwischenfazits nachgegangen. Die Schlussfolgerung ist, dass Fromm seinen Anspruch sehr plausibel begründen kann.

Für die Soziale Arbeit ergeben sich daraus folgende vier Impulse: Erstens sollte sie als Disziplin ihre Theorien auf ein Akteurmodell gründen, das den Menschen als biopsychosoziales

Wesen begreift, welches nicht beliebig formbar ist. Darauf und auf den universalistischen Werten der humanistischen Ethik aufbauend lässt sich zweitens das theoretische Problem lösen, wie die problematischen Gegenstände der Sozialen Arbeit, nämlich Soziale Probleme, objektiv zu bestimmen sind. Drittens stellt Fromm der Profession der Sozialen Arbeit (insbesondere der Sozialpädagogik) mit dem Wert der Produktivität nicht nur einen substantiellen Referenzpunkt in Bezug auf den Erziehungsstil zur Verfügung. Er liefert auch psychodynamische Analysen der Erziehungs-Interaktion, die für eine professionelle Sozialpädagogik zentral sind. Viertens sollte die ethische Norm, die sich aus Fromms humanistischer Ethik ergibt, nämlich die produktive Charakterorientierung, auch für die Fachkräfte der Sozialen Arbeit selber einen Referenzpunkt darstellen, nämlich um die eigene Person als Werkzeug kriteriengeleitet reflektieren zu können.

Literaturquellen (Auswahl)

Fenner, Dagmar. (2008). *Ethik*. Tübingen: A. Francke.

Fromm, Erich. (1947). *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. GA II, S. 1-157.

Fromm, Erich. (1962b). *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*. GA IX, S. 37-157.

Fromm, Erich. (1969a). *Die dialektische Revision der Psychoanalyse*. GA XII, S. 19-71.

Fromm, Erich. (1999). *Gesamtausgabe in zwölf Bänden (GA)*. Hrsg. von Rainer Funk. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt GmbH.

v. Spiegel, Hiltrud. (2013). *Methodisches Handeln in der Sozialen Arbeit* (5., vollständig überarbeitete Auflage). München: Ernst Reinhardt.

Vorwort

Schon während meines Vorpraktikums und dann auch wieder im Praxismodul I, die ich beide im Kinder- und Jugendbereich absolviert habe, bin ich immer wieder mit Situationen konfrontiert gewesen, in denen ich Grenzen setzen musste. Denn eines war schnell klar: Ohne Grenzsetzungen können die gruppendynamischen Prozesse in einer heilpädagogischen Schule oder in einer städtischen Tagesbetreuung mit knapp 70 Kindern nicht in eine konstruktive Richtung gelenkt werden. Was aber ist eine konstruktive Richtung? Dies wiederum ist – für mich jedenfalls – nicht einfach von vornherein klar. Oft war es schwierig, das Ziel mit den Kindern und Jugendlichen gemeinsam auszuhandeln. Manche Vorgaben, die ich während dieser Zeit machte, hatten ja ganz einfach auch mit dem vorgegebenen institutionellen Rahmen etwas zu tun. Im Alltag kann ein solcher Rahmen zwar sehr entlastend wirken, da er Strukturen vorgibt, nur: Sollten nicht – wenigstens von Zeit zu Zeit – auch diese Strukturen kritisch reflektiert werden? Aufgrund solcher Überlegungen haben mich ethische Fragestellungen während der ganzen Zeit des Studiums immer am meisten interessiert, weshalb es für mich klar war, dass ich eine Bachelorarbeit zu diesem Thema schreiben werde.

Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Marcel Meier Kressig für seine geduldige Begleitung und kompetente Unterstützung während des Schreibprozesses. Als fachliche Begleitperson von der Fachhochschule St.Gallen hat er sich Zeit genommen für spannende Fachdiskussionen, aus denen wertvolle Impulse hervorgegangen sind.

1 Einleitung

1.1 Problemstellung

Nach v. Spiegel (2013) ist das *doppelte Mandat* ein Charakteristikum der Sozialen Arbeit (SA). Daraus ergibt sich für Sozialarbeitende das strukturelle Problem, dass ihr Handeln potentiell bevormundend bzw. paternalistisch ist (vgl. ebd., S. 61 u. 118). Um das Mandat der Adressaten zu stärken, postuliert v. Spiegel deshalb zwar als zweites Charakteristikum die Subjektorientierung, nichtsdestotrotz liegt aber auch bei ihr in Fällen, in denen es im Hilfeprozess zu Zielkonflikten kommt, „die Verantwortung für möglicherweise folgenreiche Entscheidungen eindeutig bei den Fachkräften“ (ebd., S. 50). Fachkräfte der SA treffen somit „täglich wertgeleitete Entscheidungen, die die Motive und die Sinnkonstruktionen ihrer Adressaten“ empfindlich tangieren können (ebd., S. 61). Mit einem solchen Entscheid verletzen sie nach Pollmann (vgl. 2005, S. 83ff.) die Integrität der Adressaten (d.h. ihre subjektiven wertbehafteten Grundvorhaben und Selbstverpflichtungen), die sich nach ihm jedoch unter bestimmten Umständen rechtfertigen lassen (vgl. ebd., S. 243). Damit teilt Pollmann implizit die Einschätzung v. Spiegels (vgl. 2013, S. 47), dass Professionelle in der Lage sein müssen, für ihre z.T. folgenschweren Interventionen eine „Begründung und Rechtfertigung“ anzugeben.

Damit stellt sich natürlich die Frage, wie dieses *Begründungsproblem* gelöst werden kann. Nach v. Spiegel braucht es dazu „Beurteilungsmassstäbe“, die „nicht der individuellen Moral ihrer Mitglieder überlassen“ werden können, weshalb die Disziplin der SA „ein differenziertes Wertwissen“ entwickelt habe, „mithilfe dessen sich Fachkräfte vor einer allzu persönlich begründeten Hilfe sowie vor individueller Willkür schützen können“ (ebd., S. 61). Nach ihr (vgl. ebd., S. 64) gehören zu diesem *Wertwissen* (in Anlehnung an Münchmeier) „Handlungsleitlinien“ oder (in Anlehnung an Preis) „Handlungsmaximen“. Konkret ist dann davon die Rede (vgl. ebd., S. 64), dass Fachkräften der SA z.B. „der impliziten ‘Institutenmoral’ mit ihren Routinen widerstehen“, „sich in gesellschaftliche Probleme einmischen“ oder „Konfliktbereitschaft“ bewahren sollen.

Solch offen formulierte Handlungsmaximen können nicht befriedigen, weil unklar bleibt, welche Wertkriterien denn Widerstände gegen eine Institutenmoral, gesellschaftliche Zustände oder private Wertvorstellungen legitimieren können. Angesichts der gravierenden Entscheide, die von Fachkräften der SA (z.B. im Kinderschutz) getroffen werden müssen, sind solch offene Formulierungen, die auf alle Seiten hin interpretierbar bleiben, viel zu diffus.¹

¹ Zur *Kritik an allgemein formulierten Handlungsleitlinien* vgl. Guggenbühl (2014, S. 20-21): „Die Erwartung ist, dass Kinder und Jugendliche Schulhausregeln respektieren, wenn sie immer wieder daran erinnert werden. Dass die Regeln internalisiert und zur Entscheidungsgrundlage der Schüler und Schülerinnen werden. Dass sie sich selbst disziplinieren, wenn sie über die Regeln informiert sind und

Diese *Diffusität* schadet nicht zuletzt den Adressatinnen und Adressaten der SA. Und zwar, weil diese dadurch einerseits zu wenig vor den Ermessensspielräumen der Fachkräfte geschützt werden, andererseits, weil sich die SA mit solch einer Position in gesellschaftspolitischen Diskursen schlecht für die Anliegen ihrer Adressaten stark machen kann. Es gibt nämlich nicht nur den berechtigten Legitimations- und Rechtfertigungszwang nach 'innen' (den Adressaten gegenüber, also in Bezug auf den *Kontrollaspekt*), sondern – ausgelöst durch Ökonomisierungsprozesse (hauptsächlich wegen politischen Sparmassnahmen aufgrund von Steuererleichterungen) und durch mediale Dynamiken (Beispiel KESB-Berichterstattungen oder der 'Fall Carlos') – zunehmend auch einen Rechtfertigungszwang nach 'ausen' (den Leistungsträgern gegenüber, also in Bezug auf den *Hilfeaspekt*). Wenn die SA in diese Diskurse aber nur Maximen (soziale „Postulate“ und „Vorstellungen“, vgl. v. Spiegel, 2013, S. 61) einbringen kann, dann hat sie dem Vorwurf, sie vertrete lediglich partikuläre Interessen, wenig entgegenzusetzen. Damit schwinden dann auch die Chancen, den Bedürfnissen der Adressatinnen und Adressaten der SA wirksam Gehör zu verschaffen.

1.2 Fragestellungen

Im Rahmen einer Literaturarbeit wird nun im Folgenden *die humanistische Ethik von Erich Fromm* untersucht. Denn Fromm beansprucht, eine substantielle universalistische Ethik vorzulegen und eine solche könnte den oben genannten Schwächen offener Handlungsmaximen entgegenwirken. Dies würde einen wichtigen Beitrag leisten, um den Schutz der Adressatinnen und Adressaten der SA vor Integritätsverletzungen zu verbessern.

ihren Sinn einsehen. Diese Vorstellung ist psychologisch *naiv*. Viele Regeln, die in der Schule festgelegt oder ausgehandelt und kommuniziert werden, lassen einen *Interpretationsspielraum* zu. Die Lernenden unterschreiben zum Beispiel einen Vertrag, in dem sie sich zu einem respektvollen Umgang miteinander verpflichten. Ob sie wirklich respektvoll miteinander umgehen, ist jedoch offen. Es kann vorkommen, dass sie trotzdem gute Freunde im Stich lassen, eine Kollegin mobben oder gemein sind. Interessanterweise werden sie jedoch immer noch beteuern, dass für sie Respekt wichtig ist, sie haben das Gefühl, dass sie sich loyal verhalten, nicht mobben und freundlich sind. Wort und Handlung stimmen nicht überein, dann das Eingeständnis der Diskrepanz würde persönlichen Stress auslösen. Man müsste sich eingestehen, dass man nicht so erhaben ist, wie man es sich vorstellt. Um diese kognitive Dissonanz zu verhindern, konstruieren die Jugendlichen Entschuldigungen. Sie haben dann den Freund „aus gutem Grund“ nicht zu Fest eingeladen, die Kollegin hat sich beim letzten Treffen doof verhalten oder war unehrlich, darum haben sie ihr die Meinung sagen müssen. Die Jugendlichen wollen ihr positives Selbstbild erhalten und den Konflikt mit den bewusst deklarierten Werten vermeiden. Man erfindet eine Ausrede, um nicht mit dem eigenen Schatten konfrontiert zu werden. Regeln, die einen Interpretationsspielraum zulassen, eignen sich sehr gut dazu. „Ehrlichkeit“ kann heissen, dass man einer Kollegin mitteilen soll, dass sie eine doofe Kuh ist, und „Respekt“, dass man gegen einen unflätigen Schüler vorgeht. Wenn Regeln einen Interpretationsspielraum zulassen, dann verhalten sich sowohl Jugendliche als auch Erwachsenen nach persönlichen Opportunitäten. Die Regel wird beachtet, wenn sie einem nützt, sonst wird sie umformuliert.“

Was Guggenbühl hier anspricht, ist das Phänomen der *Rationalisierung* (vgl. dazu Schulz v. Thun, 1999, S. 218-221 und Fromm, 1950, GA VI, S. 259-262). Auch v. Spiegel (2013, S. 54) hält fest: „Würden sie [die Fachkräfte] Theorien lediglich zur Illustration und Unterstützung der eigenen Vorurteile oder zur nachträglichen Rechtfertigung ihres Handelns nutzen, wäre wenig gewonnen“.

Die Untersuchung soll im Schlussteil dieser Arbeit folgende Fragen beantworten können:

- 1.) Wie genau begründet Erich Fromm seine humanistische Ethik? Wie ist die Plausibilität seiner Begründung einzuschätzen?
- 2.) Welche Impulse ergeben sich aus dem normativen Ansatz von Fromm für die SA?

1.3 Vorgehen

Die vorliegende Untersuchung der humanistischen Ethik von Fromm lehnt sich zum einen an den Vorschlag von Tillmann an (vgl. 2010, S. 29-32), bei Theoriediskussionen zwischen den drei Ebenen metatheoretische Grundannahmen, Objekttheorie (Aussagesystem über einen Gegenstand) und Gegenstand zu unterscheiden. Zunächst folgen deshalb erste Begriffsbestimmungen und Definitionen in Bezug auf den *Gegenstand* der Untersuchung (die Ethik).² Darauf werden im Hauptteil die *metatheoretischen Grundannahmen* und anschliessend die *objekttheoretische Begründung* der humanistischen Ethik von Erich Fromm dargestellt und untersucht. Im Schlussteil folgt dann die Beantwortung der Fragestellungen.

Zum anderen werden – da für die Beantwortung der Fragestellung nicht auf Sekundärliteratur zurückgegriffen werden kann – Fromms Begründungen direkt aus Originalzitationen herausgearbeitet. Umfangreiche Zitationen liessen sich deshalb nicht vermeiden.

1.4 Erste Begriffsbestimmungen und Definitionen

Ethik ist nach Fenner (2008, S. 5-6) eine

„Disziplin der praktischen Philosophie, die allgemeine Prinzipien oder Beurteilungskriterien zur Beantwortung der Frage zu begründen sucht, wie man handeln soll. Mit ihrer Hilfe können Handlungen bewertet und normative Aussagen über das gute Leben und gerechte Zusammenleben geprüft werden“.

Unter Ethik versteht Fenner somit die *Beurteilung* und *Bewertung* von Handlungen, sowie die *Prüfung* von normativen Aussagen – nicht die normativen Aussagen selbst (diese ordnet sie der *Moral* zu, vgl. ebd., S. 3-4). Ethik möchte nach ihr (ebd., S. 7; Hervorhebung M.L.) „mittels grundsätzlicher Reflexionen und allgemeiner Wertmassstäbe zu *begründeten*“ Handlungen anleiten.

Je nach Argumentationsform, die zur Begründung einer normativen Aussage verwendet wird, unterscheidet man u.a. zwischen objektivistisch-naturalistischen (vgl. ebd., S. 87ff.), konstruk-

² Es werden nur jene Begriffe der Ethik kurz erklärt, die in Bezug auf den Ansatz von Fromm relevant sind.

tivistisch-deontologischen (vgl. ebd., S. 127ff.) oder teleologischen *ethischen Argumentationstypen* (vgl. ebd., S. 21). Während der *naturalistische* Argumentationstyp sich in seiner Begründung auf *Fakten* beruft, nimmt der *deontologische* Argumentationstyp Bezug auf *universelle Prinzipien* (vgl. ebd., S. 21) und der *teleologische* Argumentationstyp auf das *Ziel* oder die *Folgen* einer Handlung (vgl. ebd., S. 131).

Allen Argumentationstypen ist nach Fenner (ebd., S. 169) gemeinsam, dass sie sich „ständig auf Normen, Rechte, Werte oder Prinzipien“ beziehen:

„Um menschliches Handeln rechtfertigen oder bewerten zu können, sind gewisse Maßstäbe oder Kriterien unabdingbar. (...) Oft schwingen sie in unseren normativen Äußerungen mit, ohne dass wir uns ihrer völlig bewusst sind. Wir setzen ihre Geltung dann unhinterfragt und selbstverständlich voraus. Aufgabe der philosophischen Ethik ist es, solche versteckten normativen Annahmen und Voraussetzungen an den Tag zu legen, sie zu begründen oder zu kritisieren“ (ebd., S. 170).

Normen sind nach Fenner (ebd., S. 170) „Handlungsregeln, die (...) zu bestimmten Handlungsweisen auffordern“ (Beispiel: Tötungsverbot). *Rechte* stellen eine spezifische Form von Normen dar, nämlich juristische Normen (vgl. ebd.).

Werte sind hingegen nach Fenner (ebd.)

„bewusste oder unbewusste Orientierungsstandards (...). Es sind grundlegende und tief verankerte Vorstellungen darüber, was in einer Gemeinschaft als richtig und erstrebenswert gilt. (...) Als allgemeine Zielorientierungen befinden sie sich auf einer anderen, höheren Ebene als die konkreten Handlungsorientierungen in Form von Normen. (...) Normen und Werte bestärken sich in einer kulturellen Gemeinschaft gegenseitig. Während den Werten aber eine begründende Funktion zukommt, haben die Normen die Aufgabe, zur konkreten Umsetzung der abstrakten Werte anzuleiten.“

Ein *Prinzip* wiederum ist (ebd., S. 171) „ein allgemeiner oberster Satz, der sich wie ein Axiom in der Mathematik für den Aufbau eines ganzen Wissensgebietes eignet“ (Beispiel: Kants kategorischer Imperativ).

Unabhängig davon, wie (mit welchem spezifischen Argumentationstyp) und womit (mit welchen Normen, Rechten, Werten oder Prinzipien) im Einzelnen argumentiert wird, ist nach Fenner (vgl. ebd., S. 10) in der (Sozial-)Ethik begründetes Handeln oder Urteilen ganz allgemein durch zwei *Kennzeichen* (Kriterien) charakterisiert: 1.) Durch einen *Allgemeinheitsanspruch* als funktionalem Kennzeichen. 2.) Durch einen *unparteiischen Standpunkt / Objektivität* als materialem Kennzeichen.

Manche ethischen Ansätze verzichten allerdings auf einen solchen *Allgemeinheitsanspruch*. Pollmann (vgl. 2005, S. 38ff.) nennt sie deshalb kulturalistisch, Fenner (vgl. 2008, S. 119ff.) spricht von traditionsrelativistischen Ansätzen. Nach Fenner (ebd., S. 57) wird die Möglichkeit einer „Begründbarkeit und Wahrheitsfähigkeit von normativen Aussagen (...) von Vertretern

des ethischen Nonkognitivismus“ sogar *generell* bestritten, weshalb nach ihnen grundsätzlich niemand einen Allgemeinheitsanspruch erheben kann/darf. Ansätze, die im Gegensatz dazu ganz explizit einen Allgemeinheitsanspruch erheben, werden hier als *universalistisch* bezeichnet.

Die *Tugendethik* möchte zwar nicht auf einen Allgemeinheitsanspruch verzichten, stellt nach Fenner (ebd., S. 212) aber dennoch einen „Gegentrend zu einer rationalistischen *Prinzipien- oder Pflichtenethik* dar“. Sie schreibt dazu (ebd., S. 206):

„Der ethische Diskurs erweist sich damit als begründungsorientiert und handlungszentriert und scheint sich ausschließlich an die menschliche Vernunft zu richten. Nun ist der Mensch aber nicht ein reines Vernunftwesen, sondern auch ein bedürftiges naturales Wesen mit mannigfaltigen Gefühlen, Bedürfnissen und Interessen, die ihn zu bestimmten Verhaltensweisen motivieren können.“

Nach der Tugendethik sind es „charakterliche Dispositionen der emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten, die den Besitzer dazu befähigen, in jeder Situation das ethisch Richtige zu tun“ (ebd., S. 212).

Wenn man nun ethische Ansätze, die ja u.a. normative Aussagen überprüfen und beurteilen sollen, *ihrerseits* untersucht, dann befindet man sich auf einer metaethischen Ebene. *Metaethik* ist nach Fenner (ebd., S. 58) eine „Art ‘Wissenschaftstheorie der Ethik‘“. Sie fragt danach, „ob und wie überhaupt normative Aussagen begründet werden“ (ebd., S. 7-8). Dabei wird sie sich mit *ontologischen* und *erkenntnistheoretischen* Positionen auseinandersetzen müssen, die sich mit Fragestellungen aus der *theoretischen Philosophie* (Was *ist* eigentlich? Kann das Seiende *erkannt* werden?) beschäftigen. Da diese Arbeit die humanistische Ethik von Fromm untersucht (deren Grundannahmen sowie ihre Argumentationen), kann sie als eine metaethische Untersuchung betrachtet werden.

2 Metatheoretische Ebene: ethischer Argumentationstyp und wissenschaftstheoretische Grundannahmen

In diesem Kapitel wird zunächst danach gefragt, mit welchem ethischen Argumentationstyp Fromm seinen Objektivitätsanspruch zu begründen versucht. Anschliessend werden die wissenschaftstheoretischen Prämissen dargelegt, die seiner Begründung zugrunde liegen. Im Zwischenfazit I folgt dann eine erste Reflexion.

2.1 Fromms ethischer Argumentationstyp: onto-teleologische Tugendethik

Fromm (1966b, GA IX, S. 25) fragt, wie wir „bestimmte menschliche Werte begründen [können], ohne hierfür auf Gott, die Offenbarung oder einfach auf die Tradition zurückgreifen zu müssen“, und seine Antwort lautet: „Es ist meine Überzeugung, daß die Antwort darin zu finden ist, daß wir die Bedingungen der menschlichen Existenz untersuchen“. Werte sind nach Fromm (1959, GA IX, S. 331) somit „nicht einfach Geschmacksache“.

Mit diesem Grundverständnis unterscheidet sich Fromm grundsätzlich von nonkognitivistischen Positionen. Genaugenommen wird das Begründungsproblem damit aber nur *verschoben*. Denn jetzt muss bestimmt werden, wie denn die *menschliche Existenz* definiert werden soll und welche Bedingungen sie enthält. Dass dies nicht von vornherein klar ist, wird an Fromms Kritik am Existenzbegriff von Sartre deutlich:

„Was der Mensch aus sich macht und was er wünschen kann, sind die verschiedenen Möglichkeiten, die sich aus seinem Wesen ergeben, und dieses Wesen ist nichts anderes als sein existentiell-biologischer und psychischer Widerspruch. Die Existenzphilosophie definiert aber Existenz nicht in diesem Sinne; sie bleibt deshalb gerade wegen der abstrakten Natur ihres Existenzbegriffs in einer voluntaristischen Position gefangen.“ (Fromm, 1969a, GA XII, S. 33)

Hier wird zweierlei deutlich: Erstens Fromms Überzeugung, dass der Existenzbegriff nicht einfach beliebig definiert werden darf. Sie wird nach ihm „von den physiologischen und anatomischen Merkmalen determiniert (..), die für alle Menschen seit dem Auftauchen aus dem Tierreich charakteristisch sind“ (1969a, GA XII, S. 33). Dies ist der Grund, weshalb er Sartres *voluntaristische Position* ablehnt. V.a. dessen „psychologischen Ideen“ hält er für „oberflächlich und ohne klinische Fundierung“ (Fromm, 1964, GA II, S. 162, Fussnote 1). Damit lehnt Fromm letztlich auch konstruktivistische ethische Argumentationstypen ab. Zweitens macht Fromm einen konkreten Vorschlag, wie die Existenz des Menschen bestimmt werden soll, nämlich als *existentielle Dichotomie*. Diese ist nach Fromm ein

„Widerspruch, der sich nur beim Menschen finden läßt: in der Natur und all ihren Gesetzen unterworfen zu sein und gleichzeitig die Natur zu transzendieren, weil der Mensch, und nur er, sich seiner selbst und seines Daseins bewußt wurde“ (Fromm, 1969a, GA XII, S. 31).

Dieser Widerspruch (diese Spannung) macht die *Situation des Menschen* aus, seit er aus dem Tierreich aufgetaucht ist (vgl. 1947, GA II, S. 29-36 u. 1976, GA II, S. 366-367). Sie zerreiht die ursprüngliche Harmonie mit der Umwelt und ersetzt diese durch eine Unausgeglichenheit, die ihn zum ewigen Wanderer macht. Die *Ursache* für den Widerspruch liegt in einer *biologischen Struktur*, nämlich der Entwicklung der Grosshirnrinde, weil diese zu Instinktarmut, Selbstbewusstsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen führt. Die *Konsequenzen* sind zwei *existentielle Bedürfnisse*, die sich nur im Menschen finden:

„Da die Spezies Mensch kaum von Instinkten motiviert ist, die ihr sagen, wie sie zu handeln hat, und sie andererseits über Selbstbewusstsein, Vernunft und Vorstellungsvermögen verfügt (...), brauchte sie einen *Rahmen der Orientierung* und ein *Objekt der Hingabe*, um überleben zu können“. (Fromm, 1976, GA II, S. 367) ³

Mit seiner Herleitung von Werten aus einer differenzierten Bestimmung der Natur des Menschen, wie sie sich aus den objektiven Bedingungen der menschlichen Existenz ergibt, scheint Fromm seine Ethik *naturalistisch* zu begründen. Aber dies ist genaugenommen nicht möglich. Denn aus der existentiellen Dichotomie lässt sich zwar die menschliche Existenz genauer bestimmen, aber daraus ergibt sich nur, dass der Mensch bestimmte existentielle Bedürfnisse hat, die er befriedigen *muss* (vgl. 1955b, GA IV, S. 25), aber *wie* er das machen will, ist noch

³ Fromm (1969a, GA XII, S. 33) „schließt nicht die Existenz von Trieben aus, die in der Physiologie des Menschen wurzeln und die er mit allen Tieren teilt, wie das Bedürfnis zu essen, zu trinken, zu schlafen und (...) sein sexueller Trieb“. Weil diese *physiologischen* Bedürfnisse nach Fromm (1932, GA I, S. 46) zwar „biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar“ sind (also wegen ihrer *Elastizität*, vgl. ebd., S. 38-39), haben sie – v.a. für die *ethischen* Überlegungen von Fromm – jedoch nicht das gleiche *Gewicht* wie die *existentiellen* Bedürfnisse. Die (von Gronemeyer übernommene) Einschätzung von Obrecht (vgl. 2005, S. 18), dass Fromm „ausschliesslich“ von „psychosozialen“ Bedürfnissen“ ausgehe, stimmt so also nicht. Richtig ist, dass Fromm diese *betont*. Denn er geht von folgender Grundannahme aus (1969a, GA XII, S. 34; Hervorhebung M.L.): „Im hier vorgestellten theoretischen Rahmenwerk sind die *mächtigsten* menschlichen Triebe nicht jene nach physischem Überleben, zumindest solange das Überleben nicht bedroht ist; die *mächtigsten* Triebe sind vielmehr jene, mit denen der Mensch eine Lösung auf seine existentielle Widerspruchssituation zu finden sucht – ein Ziel für sein Leben, das seine Energie in eine Richtung lenkt, mit dem er sich als ein Organismus, der das Überleben sucht, selbst transzendiert und das seinem Leben Bedeutung gibt.“ (Vgl. auch Fromm, 1979b, GA XI, S. 603 u. 1955b, GA IV, S. 24.) Für Fromm (1970a, GA VIII, S. 245-246) sind die existentiellen oder „seelischen“ Bedürfnisse (...) oft stärker als die physiologisch bedingten, selbst- und arterhaltenden Bedürfnisse; das gilt besonders dann (aber nicht nur dann), wenn ein Minimum physiologischer Bedürfnisse befriedigt ist.“

Nach Fromm (1947, GA II, S. 8; Hervorhebung M.L.) „ignorierte [die Psychoanalyse von Freud] die Tatsache, daß die Persönlichkeit des Menschen nicht verstanden werden kann, es sei denn, wir betrachten den Menschen in seiner *Totalität*, und dies bedeutet, daß er eine Antwort auf die *Sinnfrage seiner Existenz* braucht“. Diese Sinnsuche (hinter der das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe und einem Rahmen der Orientierung steht) ist der entscheidende Faktor im menschlichen Antrieb. Deshalb haben nach Fromm die existentiellen Bedürfnisse eine Art *Metabedürfnis*-Status.

offen. Denn die Art der Bedürfnis**befriedigung** wird nach Fromm nicht durch die menschliche Natur bestimmt, sondern ist stark von *soziologischen Faktoren* beeinflusst:

„Die Form, in welcher der Mensch seine (..) Bedürfnisse befriedigen und sein Leben erhalten kann, ist von gewissen objektiven Bedingungen vorgeschrieben. Diese Bedingungen bestehen letzten Endes darin, was die natürliche Umwelt jeweils einer Gesellschaft an Schätzen zur Verfügung stellt, und dem Grad der Beherrschung der Natur durch den Menschen oder – anders ausgedrückt – der Entwicklung der Produktivkräfte. Von diesen hängt die Produktionsweise des Menschen ab und diese wiederum bestimmt seine Lebensweise. Diese ihrerseits bestimmt die psychische Struktur des Menschen, die Art seiner Beziehung zu anderen Menschen, die spezifischen Impulse und Ängste, die sich als das Resultat einer bestimmten Form, die Bedürfnisse zu befriedigen, ergeben. Während die physiologischen Bedürfnisse für alle Menschen im Prinzip die gleichen sind, und während sie unmittelbare Produkte der körperlichen Organisation des Menschen sind, entstehen die psychischen Impulse als Reaktion des Menschen auf die bestimmten Bedingungen, unter denen er die physiologischen Bedürfnisse befriedigen kann. Wir kommen so dazu, in der psychischen Struktur zwei Elemente zu unterscheiden: die natural gegebenen physiologischen Triebe und die historischen sich im gesellschaftlichen Prozeß entwickelnden psychischen Impulse. Diese bilden den Gegenstand der spezifisch menschlichen Psychologie.“ (Fromm, 1932, GA I, S. 51)

Fromm geht von folgender Annahme aus: Die Annahme, dass bestimmte Bedürfnisse natural vorgegeben sind, die Art der Befriedigung jedoch gesellschaftlich geprägt und somit also von der Natur nicht mehr vorgegeben ist, führt zu folgender Bestimmung der Essenz des Menschen, wie sie sich aus den Bedingungen der menschlichen Existenz herleiten lässt (vgl. 1969a, GA XII, S. 32):

„Die *Fragen*, und nicht die Antworten machen (..) das *Wesen* des Menschen aus. Die *Antworten*, mit denen man die Dichotomien zu lösen versucht, führen zu *verschiedenen Manifestationen* der menschlichen Natur. Die Dichotomien und das daraus resultierende Ungleichgewicht sind ein *unausrottbarer Bestandteil* des Menschen als Mensch; die *verschiedenartigen Lösungen* dieser Widersprüche hängen von sozio-ökonomischen, kulturellen und psychischen Faktoren ab“. (Fromm, 1968b, GA IX, S. 379-380; Hervorhebung M.L.)

Damit beweist Fromm zwar, dass er (wie Marx) kein unhistorisches Verständnis vom Wesen des Menschen hat (vgl. 1962b, GA IX, S. 57), aber dies hat nun zur Folge, dass sich Werte nicht aus den „Bedingungen der menschlichen Existenz“ ableiten lassen – selbst dann nicht, wenn Fromm diese als „die inneren Widersprüche des menschlichen Daseins“ näher definiert. Denn diese inneren Widersprüche und die daraus resultierenden existentiellen Bedürfnisse machen ja nur die *Fragen* aus und lassen die Antworten noch offen – sie sind aber gleichwohl wichtig, denn sie erklären, worin die eigentliche *Quelle des Antriebes*, der *archimedische Punkt*

menschlichen Handelns liegt (vgl. 1955b, GA IV, S. 22).⁴ Mit ihnen glaubt Fromm, die *unbewussten Kräfte* gefunden zu haben, die dem menschlichen Verhalten *zugrunde* liegen und die er als *einen* Faktor im gesellschaftlichen Prozess betrachtet (vgl. 1932, GA I, S. 53-54).⁵

Für die Begründung von Werten ergänzt Fromm (1966b, GA IX, S. 25) sein Prinzip nun wie folgt: „und daß wir herausfinden, wie auf diese Widersprüche optimal reagiert werden kann.“ Menschliche Werte lassen sich also aus der *optimalen Antwort* des Menschen auf die existentielle Dichotomie ableiten. Aber auch dies ist genaugenommen nur dann möglich, wenn der Mensch „kein unbeschriebenes Blatt [ist], auf das erst die Kultur ihren Text schreibt“, wenn er „ein Wesen [ist], das mit Energien ausgestattet und in besonderer Weise strukturiert ist“ (1947, GA II, S. 19). Fromm (ebd.) stellt deshalb klar:

„Wollen (...) Psychologie und Anthropologie gültige Behauptungen über die Gesetze aufstellen, die das menschliche Verhalten bestimmen, dann müssen sie auch von der Voraussetzung ausgehen, daß etwas, nennen wir es X, auf die Einflüsse seiner Umgebung in einer feststellbaren Weise reagiert, die sich aus der Eigenart von X herleitet.“

Nach Fromm gibt es also ein X, eine *Natur des Menschen*, d.h. er geht von der Annahme aus, dass die Antworten, die der Mensch auf die Fragen gibt, auf diesen zurückwirken.⁶ Aufgrund

⁴ Der Erkenntnisgewinn von Fromms Bestimmung der Situation des Menschen liegt darin, dass er dem (stärksten) *natürlichen Antrieb* des Menschen auf die Spur gekommen ist (und er damit Freuds These vom Homo psychologicus und die These der klassischen Nationalökonomie vom Homo oeconomicus in Frage stellt, vgl. 1947, GA II, S. 8). Zudem stellt er fest (1976, GA II, S. 345), dass dieser Antrieb an sich *neutral* ist: „Das Verlangen, mit anderen eins zu sein, manifestiert sich sowohl in den niedrigsten Verhaltensweisen, in Akten des Sadismus und der Zerstörung, als auch in den höchsten: in Solidarität aufgrund eines Ideals oder einer Überzeugung. Es ist auch die Hauptantriebsfeder des Bedürfnisses, sich anzupassen: Die Angst, zum Außenseiter zu werden, ist noch größer als die Angst vor dem Tode.“

⁵ Über sein *Erkenntnisinteresse* als Wissenschaftler schreibt Fromm (1962b, GA IX, S. 39) in einer Art „Autobiographie“, er habe „ein grosses Interesse für die Frage entwickelt, warum Menschen sich gerade so und nicht anders verhalten. (...) Ich begann mich für die (...) geheimnisvollen Ursachen menschlicher Reaktionen zu interessieren“. Und weiter (ebd., S. 43): „Mein Hauptinteresse war klar umrissen: Ich wollte die Gesetze verstehen lernen, die das Leben des einzelnen und der Gesellschaft – das heisst die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Existenz – beherrschen“. Fromm sucht also nach den *unbewussten Kräften*, die im Menschen wirksam sind. Er geht somit von der gleichen Grundannahme aus, die auch Karl Marx und Sigmund Freud vertreten haben: Dass „der grösste Teil dessen, was der Mensch bewusst denkt, von Kräften bestimmt wird, die hinter seinem Rücken, das heisst ohne sein Wissen wirken. Dass der Mensch seine Handlungen vor sich selber als rational und moralisch hinstellt, und dass diese Rationalisierungen (falsches Bewusstsein, Ideologie) ihn subjektiv befriedigen“ (Fromm, 1962b, GA IX, S. 111).

⁶ Die Vorstellung einer menschlichen Natur findet sich nach Fromm (1932, GA I, S. 50; Hervorhebung M.L.) auch bei Marx: „Der Mensch und die Natur sind die beiden aufeinander einwirkenden, sich wechselseitig verändernden und bedingenden Pole. Immer bleibt der historische Prozeß an die Gegebenheiten der natürlichen Bedingungen außerhalb des Menschen wie seiner *eigenen Beschaffenheit* gebunden. Obwohl Marx gerade davon ausging, in welchem ungeheuren Ausmaß der Mensch die Natur und sich selbst im gesellschaftlichen Prozeß verändert, hat er immer wieder betont, daß alle Veränderungen an die natürlichen Bedingungen *gebunden* sind. *Dies unterscheidet gerade seinen Standpunkt von gewissen idealistischen, dem menschlichen Willen unbeschränkte Macht zutruendenden Positionen.*“ Weitere Philosophen, die ebenfalls von einer menschlichen Natur ausgingen, sind nach

der unterschiedlichen *Folgen*, die sie für den Menschen haben, leitet er dann ab, dass es optimale und weniger optimale Antworten gibt und dass sich die Antworten deshalb in ihrem *Wert* unterscheiden (vgl. 1947, GA II, S. 36). Damit wird klar, dass Fromm seine Ethik – weil er sie auf anthropologischen Überlegungen aufbaut – zwar nicht naturalistisch, aber *onto-teleologisch*⁷ zu begründen sucht.

Zusammenfassend kann folgendes festgehalten werden: Fromm versucht aufzuzeigen, „daß ethische Normen in *Qualitäten* gründen, die dem Menschen innewohnen, und daß ihre Verletzung psychische und emotionale Desintegration zur *Folge* hat“ (1947, GA II, S. 9; Hervorhebung M.L.). Er geht also davon aus, dass gewisse Qualitäten oder „Tendenzen“ „*neurophysiologisch eingebaut* sind, weil sie für das Überleben des Menschen notwendige Elemente sind“ (1975, GA XII, S. 389; Hervorhebung M.L.) und dass „der Mensch (...) ein angeborenes Streben nach Wachstum und Integration“ besitzt, das sich ergibt „aus seiner Natur selbst, aus dem Prinzip, *daß die Fähigkeit zu handeln auch das Bedürfnis schafft, diese Fähigkeit zu nutzen, und daß Funktionsstörung und Unglück entstehen, wenn die Fähigkeit nicht genutzt wird*“ (ebd., S. 138). Fromm kommt deshalb zum Schluss, „dass die Quellen der Normen für eine sittliche Lebensführung *in der Natur des Menschen selbst zu finden sind*“ (ebd., Hervorhebung M.L.).⁸

Jetzt kommt noch ein weiterer, entscheidender Aspekt dazu: Nach Fromm macht die *Antwort*, die der Mensch auf die Frage des Lebens gibt – also die spezifische Art, wie jemand das Bedürfnis nach Bezogenheit zur Umwelt befriedigt (das Grundverhältnis, das er zur Umwelt, aber auch zu sich selbst entwickelt) – die *Haltung* eines Menschen aus:

„Worin sich Menschen in psychologischer Hinsicht unterscheiden, ist nicht die Tatsache, daß sie Hunger, Durst und sexuelle Bedürfnisse haben, sondern die Eigenart ihrer seelischen Struktur, wie sie sich als ein historisches Produkt entwickelt. Die wichtigsten Elemente der psychischen Struktur sind die *‘Haltung’* des Menschen zu anderen Menschen beziehungsweise zu sich selbst, oder, wie

Fromm (vgl. 1947, GA II, S. 21) Aristoteles und Spinoza. Gegenwärtig wird diese Annahme nach seiner Einschätzung (1962b, GA IX, S. 56) jedoch wenig vertreten: „Heute hat die Idee einer menschlichen Natur oder eines Wesens des Menschen an Ansehen verloren, teils, weil wir skeptischer geworden sind gegenüber metaphysischen und abstrakten Begriffen wie *‘das Wesen des Menschen’*, teils aber auch, weil und das Erlebnis der Humanität verlorengegangen ist, das den buddhistischen und den jüdisch-christlichen Vorstellungen wie auch den Ideen Spinozas und der Aufklärung zugrunde lag. Die heutigen Psychologen und Soziologen neigen zu der Ansicht, der Mensch sei ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf das die jeweilige Kultur ihren Text schreibe. Sie bestreiten zwar nicht die Einzigartigkeit der menschlichen Spezies, aber sie habe den Begriff der Humanität fast seines gesamten Inhalts und all seiner Substanz beraubt.“

⁷ Vgl. Fenner (2008, S. 130): „Nach antikem onto-teleologischem Verständnis ist (...) das vom Menschen zu erstrebende Gute durch die kosmische ontologische Ordnung vorgegeben und damit nicht völlig abgetrennt vom moralisch Richtigen.“

⁸ Obrecht (2001, S. 10) geht davon aus, „dass alle Menschen eine Reihe von Werten teilen, die in der Struktur und Funktionsweise ihrer Organismen begründet sind“, woraus er (vgl. ebd., S. 11) einen axiologischen Realismus ableitet.

wir sagen möchten, das menschliche *Grundverhältnis*, und die Ängste und Impulse, die sich teils mittelbar, teils unmittelbar aus dieser Haltung ergeben.“ (Fromm, 1932, GA I, S. 51)

Die Art der Bezogenheit, die ein Mensch zur Umwelt herstellt, schlägt sich also letztlich in seiner *Charakterorientierung*⁹ nieder – und entsprechend seiner Charakterstruktur wird er sich dann auch den Rahmen der Orientierung auswählen, d.h. sein zweites existentielles Bedürfnis befriedigen. Denn *der Rahmen der Orientierung wird meistens so gewählt, dass er der nachträglichen ideellen Rechtfertigung für die Art der Bezogenheit, die gewählt wurde, dient.*

Die verschiedenen Charakterorientierungen (die Grundverhältnisse, die Menschen zur Umwelt eingehen können), sind nach Fromm (1968b, GA IX, S. 380) „keineswegs willkürlich und zahlenmäßig unbegrenzt“. Von ihrer *Struktur* her können nach ihm grundsätzlich drei Arten unterschieden werden, nämlich solche, welche die Bezogenheit (mehr oder weniger ohne Ausbildung einer eigenen Individualität) symbiotisch herzustellen versuchen, dann diejenigen, welche ihre Individualität sehr stark betonen (mehr oder weniger auf Kosten der Bezogenheit), und schliesslich jene, welche Bezogenheit und Individualität zu einer Synthese vereinigt:

„Das menschliche Grundverhältnis kann die ursprüngliche Gemeinsamkeit sein, wie wir sie bei vielen primitiven Völkern finden, und wie sie sich vor der Herausbildung des Menschen als einer von anderen Menschen verschiedenen Individualität darstellt. Es kann sein eine monadenhafte Isoliertheit und Abgeschlossenheit des einen Individuums vom anderen, wie sie für die bürgerliche Gesellschaft charakteristisch ist, und es kann sein die den Mitmenschen zugewandte aktive Verbundenheit und Solidarität auf der Basis der Herausbildung der menschlichen Individualität, das heißt also, einer Solidarität, die grundsätzlich verschieden von der vorindividuellen ersten Stufe ist.“ (Fromm, 1937a, GA XI, S. 152)

Zur ersten Gruppe (zu den symbiotischen Charakterorientierungen) zählt Fromm (vgl. 1947, GA II, S. 73) die rezeptiv-masochistische und die ausbeuterisch-sadistische Charakterorientierung, zur zweiten Gruppe (zu den zurückgezogenen Charakterorientierungen) die hortend-destruktive und die marketingorientiert-indifferente Charakterorientierung und zur dritten Gruppe (diejenige, welche eine Synthese zwischen Bezogenheit und Individualität herstellt) die produktive Charakterorientierung.¹⁰

⁹ Fromm (1947, GA II, S. 42) definiert *Charakter* „als die (relativ) gleichbleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird. Diese Kanalisierung der psychischen Energie hat eine wichtige biologische Funktion. Da das Handeln des Menschen nicht durch angeborene instinktive Verhaltensmuster determiniert wird, wäre das Leben gefährdet, wenn der Mensch bei jeder Handlung und bei jedem Schritt von neuem eine freie Entscheidung fällen müßte.“ (Unter Assimilierung versteht Fromm, vgl. ebd., S. 41, die Aneignung von Dingen, unter Sozialisation die Bezugnahme zu Menschen.)

¹⁰ In Bezug auf die produktive Charakterorientierung macht Fromm (1947, GA II, S. 56) folgende wichtige Bemerkung: „In meiner Untersuchung des produktiven Charakters wage ich mich über eine bloß kritische Analyse hinaus. Ich will das Wesen des vollentwickelten Charakters untersuchen, der das Ziel jeder menschlichen Entwicklung ist und zugleich dem Ideal der humanistischen Ethik entspricht.“

Den einzelnen Charakterorientierungen oder Grundverhältnissen liegt nach Fromm jeweils ein meist *unbewusster Wunsch*, d.h. eine *emotionale Matrix* (vgl. 1941, GA I, S. 380) zugrunde: Der masochistischen Charakterorientierung liegt der Wunsch nach Unterordnung zugrunde, der sadistischen Charakterorientierung der Wunsch nach Macht, der hortenden Charakterorientierung der Wunsch nach Sicherheit, der Marketing-Charakterorientierungen der Wunsch nach Konsum und Erfolg und der produktiven Charakterorientierung der Wunsch nach Ebenbürtigkeit.

Diese unbewussten Wünsche wiederum – das wurde oben schon in Bezug auf die Art der Bezogenheit kurz angedeutet – führen zu einem ganz bestimmten Rahmen der Orientierung, d.h. zu bestimmten *Werthaltungen*: Die masochistische Charakterorientierung wird z.B. den Wert der Solidarität und der Gerechtigkeit betonen, die zurückgezogenen Charakterorientierungen hingegen den Wert der Freiheit. Auch dieser Zusammenhang zwischen einem favorisierten Wert und der eigenen Charakterorientierung ist jedoch den meisten Menschen nicht bewusst. Sie glauben, dass sie *aus guten (vernünftigen) und ehrenwerten Gründen* bestimmte Werte hochhalten.

Diesen Grundannahmen von Fromm liegt ein *psychoanalytischer Ansatz* zugrunde,¹¹ der auf Freud zurückgeht:

„Freud ging von einer grundsätzlichen Diskrepanz zwischen Denken und Sein aus. Wir denken zum Beispiel, daß unser Verhalten von Liebe, Hingabe, Pflichtgefühl usw. motiviert ist, und wir sind uns der Tatsache nicht bewußt, daß wir in Wirklichkeit vom Wunsch nach Macht, von Masochismus und von einem Abhängigkeitsbedürfnis motiviert sind. Freuds Entdeckung bestand darin, daß das, was wir denken, mit dem, was wir sind, nicht unbedingt identisch ist. Was jemand von sich selber denkt, ist oft etwas ganz anderes als das, was er wirklich ist und die meisten von uns leben eigentlich in einer Welt der Selbsttäuschung in der sie annehmen, daß ihre Gedanken die Wirklichkeit repräsentieren. Die historische Bedeutung von Freuds Begriff des Unbewußten liegt darin, daß in einer langen

¹¹ Genaugenommen liegt diesem Verständnis von Fromm die Grundannahme einer *revidierten Form* des psychoanalytischen Ansatzes von Freud zugrunde. Fromm hat nämlich – aufgrund von klinischen Erfahrungen (vgl. 1937a, GA XI, S. 149) – die Theorie von Freud nicht kritiklos übernommen, sondern ihr ein neues philosophisches Bezugssystem gegeben (vgl. 1964, GA II, S. 162). V.a. kritisiert er Freuds Kombination der Charakterologie mit der *Libidotheorie*. Letztere lehnt er vollständig ab. Sie ist nach ihm (vgl. 1969b, GA XII, S. 13-14 u. 1975, GA XII, S. 372) ein *zeitbedingter* Versuch, die menschlichen Leidenschaften zu erklären. Was Freud für die Ursache des menschlichen Antriebs hielt, die Libido, ersetzte Fromm durch die anthropologisch hergeleiteten existentiellen Bedürfnisse. An folgenden Aspekten des psychoanalytischen Ansatzes hielt er jedoch fest (1969a, GA XII, S. 24): „(1) Freud entdeckte, daß es mächtige irrationale Kräfte gibt, die den Menschen motivieren; (2) Freud entdeckte die unbewußte Natur dieser Kräfte; (3) Freud entdeckte ihre (unter bestimmten Umständen) krankmachende Funktion; (4) Freud entdeckte den heilenden und befreienden Einfluß der Bewußtmachung des Unbewußten.“ (Vgl. auch Fromm, 1950, GA VI, S. 259-262.)

Die wirkliche Errungenschaft der Psychoanalyse ist somit nach Fromm, dass sie *grundlegende psychologische Phänomene* wie Verdrängung, Projektion, Übertragung, Rationalisierung und Widerstand erklären kann.

Zum Vorgehen und der Aufgabe der *Revision einer Theorie* vgl. Fromm (1969a, GA XII, S. 21-22).

Tradition schon immer angenommen wurde, Denken und Sein seien miteinander identisch und daß der Idealismus in seinen strengeren Formen postulierte, daß nur das Denken (die Idee, das Wort) real sei, während die Welt der Erscheinung keine eigene Realität besitze.“ (Fromm, 1979a, GA VIII, S. 278-279)

Dieser Sachverhalt, der auf Freuds *dynamische Betrachtungsweise* zurückzuführen ist (vgl. 1947, GA II, S. 39-43), hat nun nach Fromm (1979a, GA VIII, S. 279) weitreichende Folgen, was er an folgendem Beispiel deutlich macht:

„Mit seiner Entdeckung der Diskrepanz zwischen Denken und Sein hat Freud nicht nur die Tradition des westlichen Idealismus in seinen philosophischen und seinen populären Formen unterlaufen, er hat damit auch auf dem Gebiet der Moral eine weitreichende Entdeckung gemacht. Bis zu Freud konnte man Aufrichtigkeit dadurch definieren, daß einer sagt, was er glaubt. Seit Freud ist diese Definition der Aufrichtigkeit unzureichend. Der Unterschied zwischen dem, was ich sage, und dem, was ich glaube, greift in eine neue Dimension über, nämlich die meiner unbewußten Überzeugungen oder meines unbewußten Strebens. Wer überzeugt ist, die Entwicklung seines Kindes durch Strafe zu fördern, hätte in der Zeit vor Freud als ganz ehrlich gegolten, vorausgesetzt, daß er es wirklich geglaubt hätte. Nach Freud aber erhebt sich die kritische Frage, ob er mit dieser Überzeugung nicht einfach sadistische Wünsche rationalisiert, das heißt, ob es ihm nicht Vergnügen macht, das Kind zu schlagen und ob er die Idee, es sei zu dessen Bestem, nicht nur als Vorwand benutzt. Vor Freud wäre er ein ehrlicher Mensch gewesen, seit Freud wäre er in diesem speziellen Fall ein unehrlicher Mensch, und in ethischer Hinsicht könnte man ihm tatsächlich denjenigen vorziehen, der wenigstens ehrlich genug ist, sein wahres Motiv zuzugeben. Dieser wäre nicht nur ehrlicher, er wäre auch weniger gefährlich. Es gibt unzählige Grausamkeiten und Bösartigkeiten aller Art, die von einzelnen oder im Laufe der Geschichte als gute Absichten rationalisiert worden sind. Seit Freud kann der Satz 'Ich habe es doch gut gemeint' nicht mehr als Entschuldigung dienen. Es gut zu meinen, ist eine der wirksamsten Rationalisierungen bösen Handelns, und nichts ist leichter, als sich selbst von der Gültigkeit dieser Rationalisierung zu überzeugen.“

Die Tatsache, dass das Denken (und zwar auch das moralische) z.T. in dem Sinne nicht ehrlich ist, weil es lediglich eine Rationalisierung von unbewussten Motiven darstellt, hat nach Fromm (1947, GA II, S. 24) für die Ethik folgende Konsequenzen:

„Die Begriffsbestimmungen aller Tugenden und Laster muß in der herkömmlichen Ethik zweideutig bleiben, weil häufig genug mit dem gleichen Ausdruck verschiedene, ja zu Teil sogar gegensätzliche menschliche Haltungen bezeichnet werden. Ihre Zweideutigkeit verlieren diese Begriffe erst dann, wenn sie mit der Charakterstruktur derjenigen Person in Zusammenhang gebracht werden, der eine Tugend oder ein Laster zugeschrieben wird.“

Deshalb gilt für ihn (ebd., S. 26):

„Weit mehr als einzelne Tugenden oder Laster ist der tugendhafte oder lasterhafte Charakter der eigentliche Gegenstand der ethischen Forschung.“

(...) Der Fortschritt des ethischen Denkens liegt in der Tatsache, daß nunmehr Werturteile über menschliche Verhaltensweisen hinsichtlich der Motivationen, die einer Handlung zugrunde liegen, gefällt werden konnten und nicht so sehr über die Handlung selbst. Das Verständnis für die unbewußte Motivation erschließt einen neuen Bereich der ethischen Forschung.“ Fromm (ebd.) ist deshalb überzeugt: „Die ethische Forschung kann es sich nicht leisten, diese Tatsache zu übersehen“ – obwohl dies der Fall zu sein scheint: „Bisher sind nur wenige Versuche von philosophischer und psychologischer Seite unternommen worden, um die Ergebnisse der Psychoanalyse für die Ergebnisse einer ethischen Theorie auszuwerten.“

Dies wiederum bedeutet, dass Fromm einen *tugendethischen Ansatz* verfolgt.¹² Damit lässt sich jetzt der ethische Argumentationstyp von Fromm klar bestimmen (vgl. auch Abbildung 1): Er begründet Werte mit einer *onto-teleologischen Tugendethik*, da er sich auf ein *anthropologisches Fundament* (die Natur des Menschen) bezieht und es ihm um die *Folgen der Charakterorientierung* geht.

Stufen der Argumentation	Theoriebezug	Konsequenz
These: Aufstellen von objektiven Werten und Normen ist möglich		Non-kognitivistische Argumentation entfällt
Begründung: Werte gründen in den <i>Bedingungen der menschlichen Existenz</i> (Bedingungen mache aber nur die <i>Frage</i> aus)	(Anthropologie) Existenzielle Dichotomie (historischer Aspekt der Natur des Menschen)	Konstruktivistische Argumentation entfällt Naturalistische Argumentation entfällt
Empirischer Nachweis: <i>Charakterorientierungen</i> (die verschiedenen Arten der <i>Bedürfnisbefriedigung</i>) unterscheiden sich aufgrund ihrer <i>Folgen</i> → <i>Unterschiede im Wert</i> zwischen den Charakterorientierungen	(Psychoanalyse) Natur des Menschen, ontologischer und erkenntnistheoretischer Realismus (metaethischer) Wertmassstab	<i>Onto-teleologische Tugendethik (mit anthropologischem Fundament)</i> Objektiver normativer Standpunkt

Abbildung 1: Herleitung des ethischen Argumentationstyps von Fromm (Quelle: eigene Darstellung)

Die nächste Frage, die sich nun stellt, ist: Welches Ziel Fromm seiner teleologischen Begründung zugrunde legt. Denn nach Fenner (2008, S. 130) fordert eine teleologische Ethik „zur Verwirklichung eines als gut bestimmten Ziels“ auf. Es geht also um die metaethischen „Kriterien des Guten“ (ebd.), also sozusagen um die Gretchenfrage, welche Antwort des Menschen denn nun als die *optimale* Antwort auf die existentiellen Fragen angesehen werden soll (welche Folgen als funktional und welche als dysfunktional gelten sollen). Die Beantwortung dieser Frage setzt einen metaethischen *Wertmassstab* voraus, der von einem *Prinzip* oder *Axiom*

¹² Man beachte dazu die Anmerkung* von Funk zu S. 9, in GA II, S. 418: „Wenn Fromm von ‘Normen’ spricht, so gebraucht er diesen Begriff meist nicht im Sinne der Soziologie. Aber auch der ethische Normbegriff, der auf die Frage nach dem sittlich Richtigen zielt, kongruiert nicht mit dem, was Fromm hier mit ‘Norm’ meint. Wenn Fromm (...) von ‘objektiv gültigen Werten und Normen’ spricht, dann impliziert dieser Wortgebrauch weder eine Werte-Ethik noch eine normative Ethik. Entscheidend ist das Ethos, das heißt die Haltung, die der Charakter-Orientierung entspringt (und nicht die Gesinnung oder die bewußte Absicht bzw. das bewußte Motiv, der Wert oder die Norm), der gemäß sich ein Mensch verhält. Fromm greift also das Anliegen der Tugendethik wieder auf, (...) freilich mit dem Unterschied, daß Fromm die Tugenden und Laster von den jeweiligen Charakter-Orientierungen her bestimmt und so dem Anspruch gerecht wird, das Sittliche auch an der Vernunft der unbewußten Kräfte zu messen.“

abgeleitet werden muss. Von beidem war bis jetzt noch gar nicht die Rede. Diesem Punkt wird erst im zweiten Kapitel nachgegangen. Im nächsten Kapitel werden zuerst noch die wissenschaftstheoretischen *Prämissen* untersucht, die bei einer teleologischen Begründung vorausgesetzt werden.

2.2 Fromms wissenschaftstheoretische Position: ontologisch realistisch und erkenntnistheoretisch optimistisch

Fromms Begründung des Anspruches von Werten auf Objektivität und universelle Gültigkeit setzt *wissenschaftstheoretisch* eine *realistische Position* voraus.¹³ Wie bereits erwähnt kritisiert Fromm (1964, GA II, S. 162, Fussnote 1) an idealistischen Theorieansätzen ganz explizit, dass sie Begriffe nicht „mit gründlich durchdachten klinischen Fakten in Beziehung“ setzen.¹⁴ Aber auch mit seiner Wertschätzung für *Karl Marx und Sigmund Freud*, die Fromm (1947, GA II, S. 44) zusammen mit Einstein für „die Baumeister des modernen Zeitalters“ hält, macht er implizit deutlich, dass er in seinem Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnis eine realistische Position einnimmt. Denn sowohl Marx wie Freud stehen nach ihm für eine „materialistische Wissenschaft“ (eine ontologisch realistische Position), die nicht „von ‘Ideen’, sondern vom irdischen Leben, von Bedürfnissen“ ausgehen (1932, GA I, S. 41). Für besonders faszinierend hält er deren erkenntnistheoretische Position, welche eine *kritische Grundhaltung*, die auf die Annahme des Unbewussten¹⁵ zurückzuführen ist, „unauflöslich mit dem Glauben an die *befreiende Macht der Wahrheit*“ (1962b, GA IX, S. 47) verbindet. „Beide wollten den Menschen von den Ketten seiner Illusionen befreien, um ihm die

¹³ Zum *ontologischen Realismus* vgl. Obrecht (2015, S. 17): „Was die Ontologie des wissenschaftlichen [d.h. nach Obrecht eines ontologisch-realistischen] Weltbildes betrifft, so postuliert sie, dass alles, was existiert, unsere gesetzmässige raumzeitliche Welt ist: es gibt nichts jenseits von konkreten Dingen, einschliesslich menschliche Gesellschaften, die konkrete Systeme menschlicher Individuen sind. Ein konkretes (oder materielles) Ding ist alles, was zu einer Veränderung fähig ist, nebst Aromen oder Festkörpern also auch Organismen, personale Wesen, soziale Gebilde. Wären diese Dinge in Aufbau und Verhalten nicht gesetzeshaft, ginge es auf der Welt zu und her wie in seinem Trickfilm: ‘Dinge kämen aus dem Nichts und lösten sich wieder in nichts auf; jedes Ding könnte sich in jedes beliebige andere verwandeln; und Prozesse könnten nach Belieben vorwärts oder rückwärts ablaufen.’ (Bunge und Mahner 2004)“.

¹⁴ Vgl. dazu auch Fromm, 1970a, GA VIII, S. 58-59.

¹⁵ Fromm schreibt (ebd., S. 46-47) über Freud: „Man könnte seine gesamte psychoanalytische Methode als eine ‘Kunst des Zweifels’ bezeichnen. Unter dem Eindruck gewisser hypnotischer Experimente, die ihm zeigten, bis zu welchem Ausmaß ein Mensch im Trancezustand Dinge für wirklich hält, die offensichtlich nicht der Realität entsprechen, entdeckte er, daß auch die meisten Vorstellungen, die Menschen haben, die nicht im Trancezustand leben, ebensowenig der Wirklichkeit entsprechen und daß andererseits der größte Teil der Wirklichkeit uns nicht bewußt ist. Marx hielt die sozioökonomische Struktur der Gesellschaft für die grundlegende Wirklichkeit, während Freud diese in der libidinösen Organisation des Individuums gegeben sah. Beide aber hegten die gleiche unerbittliche Skepsis gegenüber allen Klischees, Ideen, Rationalisierungen und Ideologien, mit denen die Köpfe der Menschen gefüllt sind, und die die Grundlage dessen bilden, was sie irrtümlicherweise für die Wirklichkeit halten.“ (Vgl. auch Fromm, 1962c, GA XII, S. 151-153.)

Möglichkeit zu geben, aufzuwachen und als freier Mensch zu handeln“ (ebd., S. 48). So appellierte Marx nach Fromm (ebd., S. 47) „an den Wirklichkeitssinn und an die Wahrheit“. Und auch Freuds Ziel war es nach Fromm (ebd., S. 48; Hervorhebung M.L.), dass man „seine Vernunft anstrengt, durch die Fiktionen hindurchdringt und zum Bewusstsein der *Realität* kommt“. Obwohl sie also eine „skeptische Einstellung gegenüber allen Ideologien, Ideen und Idealen“ haben (ebd., S. 46), vertreten sie letztlich doch ontologisch eine realistische Position und erkenntnistheoretisch eine kritisch-realistische oder optimistisch-realistische Position, die Fromm übernimmt.¹⁶

Nach Fromm geht es darum, „mit der *Wirklichkeit* in Berührung zu sein“ (1953, GA XI, S. 225; Hervorhebung M.L.). Es geht darum, „aufzuwachen und die realistischen Alternativen und ihre Konsequenzen zu sehen“ (1964, GA II, S. 261). Nach Fromm (ebd., S. 261; Hervorhebung M.L.) müssen Menschen

„erkennen, welches die *realen* Möglichkeiten sind, zwischen denen wir wählen können, und welches die ´nicht-realen Möglichkeiten´ sind, die dem *Wunschdenken* entsprechen, mit dem wir uns um die unangenehme Aufgabe herumzudrücken versuchen, zwischen Alternativen eine Entscheidung treffen zu müssen, die real gegeben, aber bei dem einzelnen oder bei der Gesellschaft unbeliebt sind. Diese nicht-realen Möglichkeiten sind natürlich überhaupt keine Möglichkeiten, es sind reine Hirngespinnste. Leider ist es nur so, dass die meisten von uns sich lieber einreden, es gebe noch andere Möglichkeiten, wenn sie sich mit realen Alternativen und mit der Notwendigkeit konfrontiert sehen, eine Entscheidung zu treffen, die Einsicht und Opfer verlangt. So schliessen wir die Augen vor der *Tatsache*, dass diese nicht-realen Möglichkeiten nicht existieren und dass der Versuch ihrer Realisierung nur *ein Tarnmanöver* ist, während im Hintergrund das Schicksal seine eigene Entscheidung trifft.“

Zu solch einer nüchternen Wachheit, die nicht mehr einem Wunschdenken anhängt, gelangt man nach Fromm (1947, GA II, S. 68) durch die *Vernunft*:

„Sie hat die Aufgabe, etwas zu wissen, zu verstehen, zu erfassen und den Menschen durch dieses Begreifen zu den Dingen in Beziehung zu setzen. Die Vernunft durchdringt das Aussen der Dinge, um deren Wesen zu entdecken, ihre verdeckten Zusammenhänge, ihren tieferen Sinn“.

Fromm geht somit davon aus, dass die Vernunft über eine bloße *Beschreibung* der Wirklichkeit hinausgehen kann. Dies ist nach ihm auch in Bezug auf die *Charakterorientierungen* – also in Bezug auf die je individuelle *Antwort* des Menschen auf die existentielle Dichotomie,

¹⁶ Fromm ist *ontologisch* eindeutig der „subjektkritischen Denkbewegung“ zuzuordnen, denn bei ihm „*entwirft*“ nicht das „menschliche Bewusstsein“ die zu „erkennende Welt“ (Pollmann, 2005, S. 183-184). Vgl. auch Fromm (1974b, GA XII, S. 323): „Es ist in unserer Kultur üblich geworden, kaum noch die Erfahrung zu machen, dass Dinge *sind*.“ *Erkenntnistheoretisch* nimmt Fromm hingegen eine differenziert *kritisch-realistische* Position ein. Die wohl dichteste Beschreibung einer kritisch-realistischen *Synthese* findet sich in Fromm, 1976, GA II, S. 339-341. (Vgl. auch Fromm, 1974-75, GA XII, S. 408.)

seine spezifische Art der *Bedürfnisbefriedigung* – möglich: Ein Psychoanalytiker soll nach Fromm (1950, GA VI, S. 255; Hervorhebung M.L.) „von der blossen *Beschreibung*“ der (von Idealen geprägten) Charakterstrukturen „zur *Analyse ihrer Dynamik* übergehen“, d.h. die Prozesse untersuchen, die sich aus einer bestimmten menschlichen Charakterstruktur ergeben. Eine Analyse soll jedoch nach Fromm (ebd.) „nicht dabei stehenbleiben“, dass sie lediglich die *Dynamik aufdeckt*, „sie hat die Aufgabe, die *Voraussetzungen* zu entdecken, die zur Entwicklung (..) einer (...) Charakterstruktur führen“, d.h. sie soll die *Beeinflussung und Formung der Ideale* (welche die Charakterstruktur prägen) „durch die *sozio-ökonomische und politische Struktur* ihrer Gesellschaft“ aufzeigen (ebd., S. 256; Hervorhebung M.L.).

Eine solche Analyse durch die Vernunft erfolgt nach Fromm in der *Wissenschaft* ganz gezielt und systematisch. Sie ist deshalb nach ihm (Fromm, 1953, GA XI, S. 219-220) die bevorzugte Quelle für Erkenntnis:

„Menschlich gesehen ist der wissenschaftliche Ansatz die Fähigkeit, objektiv zu sein, das heisst die Demut zu haben, die Welt, die anderen Menschen, die Dinge und uns selbst so zu sehen, wie sie sind, und die Wirklichkeit nicht durch unsere Wunschvorstellungen und unsere Gefühle zu entstellen. Wissenschaftlicher Ansatz bedeutet, Glauben an die Macht unseres Denkens zu haben, um die Wahrheit, die Wirklichkeit zu erkennen und jederzeit bereit zu sein, die Ergebnisse unseres Denkens durch neugefundene Daten zu verändern. Und ein solcher Ansatz bedeutet, ehrlich und objektiv zu sein und keine neugefundene Daten zu unterschlagen, nur weil wir vermeiden wollen, unsere eigene Vorstellung ändern zu müssen. Der moderne wissenschaftliche Ansatz ist, menschlich gesehen, meines Erachtens einer der grössten Schritte in der Entwicklung des Menschen, weil er ein Zeichen des Ausdrucks eines Geistes von Demut, Objektivität und Wirklichkeitssinn ist, den es in jenen Kulturen, die einen solchen wissenschaftlichen Ansatz nicht entwickelt haben, nicht in gleicher Masse und in gleicher Weise gibt.“

Der wissenschaftliche Ansatz arbeitet nach Fromm (1975, GA XII, S. 375) nach einer bestimmten *Methodik*:

„Man beobachtet Tatsachen, zieht aus diesen Beobachtungen Hypothesen, überprüft diese Hypothesen wieder an den Tatsachen, die man beobachtet, und kommt in diesem Prozeß zu Erkenntnissen, die eine relative Wahrscheinlichkeit haben, bis sie von weiteren Beobachtungen bestätigt oder korrigiert werden.“

An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen: Die *Gegenstände*, welche Fromm mit wissenschaftlichen Methoden analysieren und untersuchen will, sind nicht *metaphysischer* Art wie z.B. bei Kant, der sich u.a. für Gott und eine unsterbliche Seele interessierte (vgl. Zimmer, 2005, S.

113). Die Gegenstände, die Fromm untersucht sind erstens die Natur des Menschen,¹⁷ zweitens die Charakterorientierung, d.h. eine Systemstruktur, die zu einer bestimmten 'Lebensführung' führt, und drittens die Folgen dieser Lebensführung. Alle Gegenstände sind nach Kant (vgl. ebd.) dem Bereich der Erscheinung und der Erfahrung zuzuordnen. Die *erkenntnistheoretischen Problemstellungen*, auf die Fromm trifft, sind deshalb auf das *psychologische Phänomen des Widerstandes* zurückzuführen:

„Wir könnten noch seitenlang weitere Beispiele für die Irrationalität, die Fiktionen und Widersprüche in unserer westlichen *Lebensweise* anführen. Und dennoch nehmen wir sie als gegeben hin und bemerken sie kaum. Es liegt dies keineswegs an unserem Mangel an kritischer Fähigkeit, wir *bemerk*en diese Irrationalität und diese Widersprüche *sehr deutlich bei unseren Gegnern* – wir weigern uns nur, *die gleichen Maßstäbe auch bei uns selbst anzulegen*.“ Fromm (1962b, GA IX, S. 118; Hervorhebung M.L.)¹⁸

Mit dem Begriff des Widerstandes sind wir bei einer zentralen Grundannahme angelangt. Fromm (1976, GA II, S. 340) geht nämlich aufgrund von Erfahrungen „von der Voraussetzung aus, daß wir die Wahrheit wissen und dieses Wissen verdrängen“, wenn es nicht in unser Weltbild passt (entweder eher unbewusst durch Abspaltung/Verdrängung oder eher bewusst durch Rationalisierung). Zwar geht er davon aus, dass objektive Erkenntnis niemals absolut, sondern nur optimal sein kann (vgl. dazu 1962b, GA IX, S. 43). Nach ihm (1976, GA II, S. 340)

¹⁷ In Bezug auf Fromms *moralischen Realismus*, der seinem Anspruch, objektive Werte aufstellen zu können, zugrunde liegt, ist es wichtig, folgendes festzuhalten: Im Gegensatz zu Fenner (2008, S. 86), die moralischen Realismus *allgemein* definiert als „Übereinstimmung [von normativen Aussagen] mit einer außerhalb der Subjekte existierenden Wirklichkeit“, gründet der moralische Realismus von Fromm in der Übereinstimmung von Normen mit einer ganz *spezifischen* Wirklichkeit, nämlich mit der menschlichen Natur. Weil diese Wirklichkeit nach ihm auf ein *biologisches Organ* (die menschliche Großhirnrinde) zurückzuführen ist, kommt Fromm, obwohl er einen moralischen Realismus vertritt, im Grunde genommen trotzdem ohne „starke ontologische“ Prämissen aus (Fenner, ebd., S. 99; Hervorhebung M.L.) – jedenfalls *ohne metaphysische*.

Über die Erforschung der menschlichen Natur schreibt Fromm (1947, GA II, S. 20) folgendes: „Der Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen ist die menschliche Natur. Diese Wissenschaft geht aber nicht von einem vollständigen und adäquaten Bild dessen, was die menschliche Natur ist, aus. Eine befriedigende Definition ihres Gegenstandes ist ihr Ziel, nicht ihr Ausgangspunkt. Ihre Methode besteht darin die Reaktionen des Menschen auf verschiedene individuelle und gesellschaftliche Bedingungen zu beobachten, um dann aus der Beobachtung eben dieser Reaktionen zu Schlußfolgerungen über die Natur des Menschen zu kommen. (...) Man kann nicht die menschliche Natur als solche beobachten, sondern nur ihre spezifischen Manifestationen in spezifischen Situationen. Die menschliche Natur ist eine theoretische Konstruktion, die aufgrund der empirischen Erforschung des menschlichen Verhaltens erschlossen werden kann. In ihrem Bemühen, ein 'Modell der menschlichen Natur' zu konstruieren, unterscheidet sich die Wissenschaft vom Menschen in nichts von anderen Wissenschaften, die ebenso mit bestimmten Hypothesen operieren, welche nicht unmittelbar selbst beobachtet werden können, sondern sich auf beobachtbaren Daten erschließen lassen und sich an diesen bewahrheiten müssen.“ (Zur Wissenschaft vom Menschen vgl. Fromm, 1957.)

¹⁸ Fromm geht es *nicht* um die erkenntnistheoretische Frage, ob der Mensch das Ding an sich erkennen kann, sondern 'lediglich' um die Frage eines *unparteiischen Standpunktes*, vgl. Fenner (2008, S. 112). Dazu braucht es weder die Kritik der Vernunft (weder der reinen noch der praktischen) noch fiktive Gedankenspiele wie beim Schleier des Nichtwissens von Rawls (vgl. ebd., S. 82), sondern 'nur' die *Logik des Verstandes*, der die *Widersprüchlichkeiten* (die Rationalisierungen) von Argumentationen und Gedankensystemen offenlegt.

ist jedoch „unsere Vernunft so organisiert, daß sie die Realität erkennt“ – das heisst, er geht davon aus, dass die Vernunft grundsätzlich die Fähigkeit besitzt, Dinge so zu sehen, „wie sie wirklich sind, kurz, daß sie die Wahrheit erfaßt“. Was nach Fromm – darin stimmt er mit Marx überein – objektiver Erkenntnis letztlich im Wege steht, sind (emotionale) *Abhängigkeiten* (vgl. 1962b, GA IX, S. 124 u. 137), verzerrende *Emotionen* wie Gier und Zorn (vgl. 1959, GA IX, S. 401) und der *menschliche Narzissmus* (vgl. 1956, GA IX, S. 509; zum Narzissmus vgl. Fromm, 1964, GA II, S. 199-223). Für Fromm liegt dem Narzissmus ein (Eigen-)Interesse zugrunde, das nach dem Gebrauchswert eines Gegenstandes *für mich* fragt, und so das Erkenntnisvermögen eines Menschen verzerrt (vgl. Fromm 1947, GA II, S. 12). Gelingt es aber einem Menschen, seinen Narzissmus zu überwinden und ein Interesse zu entwickeln, das einen Gegenstand verstehen will, wie er seiner *eigenen* Natur gemäss existiert, dann ist für Fromm ein Verstehen des Gegenstandes in seiner Tiefendimension möglich, die zum Wesen der Dinge und Prozesse hinführt (vgl. ebd., S. 67-70).¹⁹

Fromm (1975, GA XII, S. 374 u. 376) setzt somit voraus, dass es eine Realität gibt und „daß man mit der Potenz des Denkens die Realität durchdringen und Theorien aufstellen kann“, dass also „Kraft der Logik“ zwischen beobachtbaren Fakten Zusammenhänge hergestellt werden können (dass Folgeerscheinungen Ursachen zugeordnet werden können). Seine erkenntnistheoretischen Grundannahmen beruhen zudem auf einer „paradoxen Mischung“ aus „scho-nungsloser Kritik“ und „kompromißlosem Realismus“ (Fromm, 1964, GA II, S. 163), also auf einem „rationalen Zweifel“ (einer kritischen Grundhaltung) und einem „rationalen Glauben“ an die Vernunft (vgl. Fromm, 1947, GA II, S. 127 u. 129-131). Man könnte somit Fromm in Bezug auf seine ontologische Position als einen Realisten und in Bezug auf seine erkenntnistheoretische Position als einen Optimisten bezeichnen.

Zusammenfassend seien auch nochmals die Gründe erwähnt, weshalb die metatheoretischen Prämissen die *Voraussetzung* für Fromms ethische Begründung von Werten darstellen: Für ihn existiert eine *vorgegebene Wirklichkeit* mit bestimmten *Gesetzmässigkeiten*. Zu dieser Wirklichkeit gehört auch eine vorgegebene *Natur des Menschen* – die er allerdings dialektisch versteht, d.h. die sowohl eine unhistorische als auch eine voluntaristische Position vermeidet.²⁰

¹⁹ Es gilt, *sich selbst* zu reflektieren und sich der eigenen *emotionalen Matrix* (vgl. 1941, GA I, S. 380) bewusst zu werden. Diese Reflexionsarbeit muss nach Fromm jeder wissenschaftlichen Tätigkeit *vorgelagert* sein.

Die Fähigkeit zur (*Selbst-*)*Reflexion* (vgl. Fromm, 1947, GA II, S. 146-147) kann dem Menschen nicht abgesprochen werden, jedenfalls wird die *Möglichkeit* zur Einnahme einer Metaposition und zu Selbstreferenz auch von Vertretern einer erkenntnistheoretisch konstruktivistischen Position nicht bestritten (vgl. Ritscher, 2007, S. 45).

²⁰ Vgl. auch Fromm (1947, GA II, S. 22): „Die Objektivität von Spinozas Ethik beruht auf der Objektivität seines Modells der menschlichen Natur, das in seinem Kern, obwohl es mannigfaltige individuelle Abwandlungen zuläßt, für alle Menschen dasselbe ist.“

Die Existenz der Natur des Menschen hat zur Folge, dass realistische Aussagen über die *Folgen* von Handlungen oder Charakterorientierungen möglich sind: Nach Fromm (1966a, GA VI, S. 190; Hervorhebungen M.L.) lassen sich (durch eine kritische Überprüfung der Gültigkeit) „*moralische Gesetze* (..), die für den Menschen ihre *unausweichlichen Folgen* haben“, von blossen Androhungen (Voraussagen, hinter denen lediglich persönliche Interessen stehen und die nicht zwingend sind, vgl. ebd., S. 189) unterscheiden. Obwohl sich also, wie bereits erwähnt wurde, eine Ethik nicht objektivistisch-*naturalistisch* begründen lässt, eröffnet sich dennoch mit diesen metatheoretischen Grundannahmen die *Möglichkeit, ethische Werte objektiv begründen zu können, nämlich onto-teleologisch*.²¹

2.3 Zwischenfazit I: Fromms Aussagen in Bezug auf die Systemorganisation in Auseinandersetzung mit radikal-konstruktivistischen Thesen

In einem ersten Zwischenfazit soll es nun – entsprechend dem Falsifikationsprinzip – darum gehen zu prüfen, ob Fromms *realistische* wissenschaftstheoretische Grundannahmen von einem *konstruktivistischen* wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus angreifbar sind. Ein solcher Angriff wäre z.B. die radikal-konstruktivistische Behauptung, Fromms *Wahrnehmung* des Menschen sei *subjektiv* und darum letztlich auch seine *Bestimmung* der menschlichen Natur. Denn wenn die Natur des Menschen wirklich nicht objektiv bestimmbar wäre, dann würde auch Fromms Anspruch, ethische Normen objektiv begründen zu können, das Fundament weggezogen – da nach Fromm die Objektivität von Werten ja auf der objektiven Bestimmung der menschlichen Natur beruht. Deshalb gilt: Wenn die Möglichkeit einer objektiven Bestimmung nun aber – mit *ontologischen* oder *erkenntnistheoretischen* Argumenten – bestritten werden kann, dann fällt Fromms Anspruch auf Objektivität wie ein Kartenhaus in sich zusammen. Die entscheidenden Fragen, welchen nun nachgegangen wird, sind deshalb folgende: Gibt es überhaupt so etwas wie eine ‘Natur des Menschen’, d.h. ein ‘Tatbestand’ unabhängig vom Subjekt? Dies ist die ontologische Fragestellung. Und: Wäre ein solcher Gegenstand objektiv erkennbar? Dies ist die erkenntnistheoretische Fragestellung. Im Folgenden soll untersucht werden, ob eine ontologisch und erkenntnistheoretisch realistische Position von *radikalen Konstruktivisten*²² bestritten werden kann.

²¹ Eine teleologische Begründung braucht einen – sozusagen metaethischen – Wertmassstab, an welchem die Folgen einer Handlung gemessen werden sollen (vgl. Fenner, 2008, S. 128). Dieser Massstab ist – wie oben schon erwähnt wurde – immer noch offen. Er wird erst im Kapitel zwei behandelt.

²² Es wird im Folgenden nicht systematisch in den Konstruktivismus eingeführt. Vielmehr werden Thesen einzelner Vertreter herausgegriffen und untersucht. Der Vorteil eines solchen unsystematischen Vorgehens liegt darin, dass eine Untersuchung von Thesen möglich wird, die sich nicht polarisierend an einzelnen dogmatischen Begriffen festklammert, sondern die den Argumentationen selber nachgeht. Dadurch lässt sich herausarbeiten, auf welchen *unverzichtbaren Voraussetzungen* die Argumente aufbauen.

2.3.1 Erste Auseinandersetzung: die ontologische Frage

Niederbacher & Zimmermann (vgl. 2011, S. 59-64) stellen den *radikalen Konstruktivismus* im Rahmen eines eigenen Sozialisationskonzepts vor, das Sozialisation als Ordnungs- und Organisationsprinzip versteht. Zunächst unterscheiden sie (vgl. ebd., S. 60) zwischen einer sozialkonstruktivistischen und einer radikalen Theorieperspektive und gehen dann näher auf den radikalen Konstruktivismus ein, wie er von Maturana und Varela vertreten wird. Sie schreiben (ebd., S. 61):

„Wie funktioniert aber nun Erkenntnis und wie wird Wirklichkeit konstruiert? Mit diesen Fragen beschäftigen sich Vertreter des radikalen Konstruktivismus unter Hinzuziehung neurobiologischer und kybernetischer Erkenntnisse im Rahmen von Prozessanalysen (vgl. Foerster 1985, Maturana und Varela 1987). Ein zentraler Aspekt zur Beantwortung der Fragen wird mit der Theorie lebender Systeme geliefert. Lebewesen bestehen nach Maturana aus einer Organisation und einer Struktur.“

Paradoxerweise (oder ironischerweise) wird hier die radikal-konstruktivistische erkenntnistheoretische Annahme, dass Wahrnehmung immer nur subjektiv sein kann, weil sie an ihre eigenen Strukturen gebunden ist, mit einem ontologischen *Realismus* begründet. Denn es wird auf (neurobiologische und kybernetische) Erkenntnisse zurückgegriffen und auf eine Theorie lebender Systeme. Das wiederum setzt aber voraus, dass der *Gegenstand* (ein Lebewesen, ein System) *'ontologisch real'* ist. Denn *allgemeingültige* Erkenntnisse über einen Gegenstand – *nähere Angaben über die Beschaffenheit* des Gegenstandes, wie dass ein Lebewesen als System betrachtet wird, das eine *Organisation* und eine *Struktur* besitzt –, kann es nur geben, wenn der Gegenstand *unabhängig vom Subjekt* existiert.

Ein ontologischer Realismus liegt letztlich auch folgender Aussage zugrunde: Lebewesen (Systeme) besitzen aufgrund ihrer Beschaffenheit (nämlich der System*organisation*) „lediglich *'prinzipiell'* Autonomie“ (ebd., S. 62; Hervorhebung M.L.). Mit prinzipieller Autonomie ist folgendes gemeint (ebd.):

„Menschen selektieren ihre Wahrnehmungen nach den eigenen inneren Bedürfnissen und der eigenen inneren Struktur – hierin sind sie autonom, denn es ist nicht die Umgebung der ausschlaggebende *'Kausalfaktor'*.“

Unter Autonomie wird also *ein von der Umwelt unabhängiges Selektionieren von Wahrnehmung* verstanden. Diesem Verständnis von Autonomie liegt das von Konstruktivisten vertretene Prinzip der *Autopoiesis* zugrunde. Darunter wird der „Prozess der Selbsterschaffung und Selbsterhaltung eines Systems (Lebewesens)“ verstanden (ebd., S. 61), d.h. es wird davon ausgegangen, dass „autopoietische Systeme (...) operational geschlossen und selbstreferentiell“ operieren. Zur Autopoiesis gehört auch, dass ein System selbstständig (autonom) über seine eigene System*struktur* verfügt, d.h. ob es seine Systemstruktur verändern will und wenn

ja in welche Richtung. In Bezug auf die Veränderung der Systemstruktur gehen Konstruktivisten deshalb von folgendem Grundsatz aus (ebd., S. 62): „Jeder Mensch entscheidet (..) selbst, in welche Richtung Strukturveränderungen stattfinden.“

Diese Art von Autonomie ist aber – wie die Konstruktivisten selber sagen – nur eine *prinzipielle* Autonomie, keine *vollkommene* Autonomie. Vollkommene Autonomie würde bedeuten, dass z.B. der Mensch frei ist, wie eine Eule in der Nacht zu sehen oder wie ein Hund zu hören oder zu riechen, kurz: dass er sich selbst frei erfinden könnte. Auch nach radikal konstruktivistischer Vorstellung ist der Mensch als System jedoch an die vorgegebene *Systemorganisation* – die spezifisch menschliche Wahrnehmung –, die „das gesamte Leben erhalten“ bleibt (ebd., S. 62), *gebunden*. Die Autonomie eines Systems bezieht sich somit lediglich auf das *Selektionieren* von Wahrnehmung (auf die Operation) und die Veränderung der *Systemstruktur*, nicht aber auf das *Wahrnehmungsorgan* selber (die *Systemorganisation*). Das Wahrnehmungsorgan ist auch bei diesem Ansatz *vorgegeben*.²³ Es wird also anerkannt, dass sich aus der Systemorganisation bestimmte *Gesetzmässigkeiten* ergeben, über die sich auch ein ´prinzipiell autonomes´ System nicht hinwegsetzen kann.

Daraus folgt, dass sich die Position von Fromm und diejenige der Konstruktivisten gar nicht so unvereinbar gegenüberstehen. Denn einerseits werden die *erkenntnistheoretischen* Grundannahmen des radikalen Konstruktivismus – „Wahrnehmung ist subjektiv“ und Erkenntnis ist „Ordnung und Organisation von Erfahrung in der Welt unseres Erlebens“ (ebd., S. 60) – von Fromm gar nicht bestritten, im Gegenteil: Fromm selber betont ja – in Anlehnung an Marx und Freud – explizit genau diesen Sachverhalt.²⁴ Auf der anderen Seite ist auch der radikale Konstruktivismus *ontologisch* gar nicht so weit von Fromms Position entfernt, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Zwischen der radikal-konstruktivistischen Vorstellung vom Lebewesen Mensch als System, das eine Organisation und eine Struktur aufweist, und Fromms Vorstellung von der Natur des Menschen gibt es sogar grosse Parallelen: Nach Fromm machen ja lediglich die ´existentiellen Fragen´ (Bedürfnisse) das Wesen des Menschen aus. In Bezug auf die *Antworten* ist der Mensch nach Fromm frei. Die ´existentiellen Fragen´ oder Bedürfnisse können nun als die *Organisation* des Systems Mensch verstanden werden und die *Charakterorientierungen* (die kanalisierte Energie eines Menschen, welche die *Antwort* eines Menschen auf die vom Leben gestellte Frage darstellt) als dessen *Struktur*. Bei beiden Ansätzen bestehen somit die Gegenstände (sowohl das System als auch die Natur des Menschen) aus einer Organisation und

²³ Vgl. auch das Beispiel vom Spülkasten (ebd., S. 62; Hervorhebung M.L.), an welchem aufgezeigt werden soll, dass man die *Struktur* eines Systems *verändern* kann, „ohne dass damit die *Organisation*, die das Ding zu einem Spülkasten macht, betroffen wäre.“

²⁴ Einen ähnlich differenzierten Standpunkt vertritt Staub-Bernasconi (vgl. 2012, S. 270).

einer Struktur. Und bei *beiden* Konzepten ist die Struktur variabel, die Organisation des Menschen hingegen vorgegeben und universell.

Fazit: Auch der radikale Konstruktivismus geht m.E. in Bezug auf die *Systemorganisation* letztlich wie Fromm in Bezug auf die Natur des Menschen davon aus, dass diese als objektive (vom Subjekt unabhängige) Wirklichkeit existiert.²⁵ Die *populär*-konstruktivistische Auffassung „alles ist relativ“ ist also nicht nur rein sprachlogisch unhaltbar (der *absolute Anspruch* dieser Aussage – „‘alles’ ‘ist’ ...“ – steht in krassem Widerspruch zum *Inhalt* – ‘relativ’), er ist genau gesehen eine Verzerrung des von den *Wissenschaftlern* Maturana und Varela vertretenen radikalen Konstruktivismus. Fromm kann – so meine Interpretation – als Vertreter der kritischen Theorie der *wissenschaftlich*-konstruktivistischen Position durchaus etwas abgewinnen, nicht aber der *populär*-konstruktivistischen Position, nach der ‘alles’ nur noch subjektiv sein soll. Eine solche Position würde die Existenz einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit nämlich definitiv ausschliessen (was wiederum Objektivität verunmöglichen würde) – und dem würde Fromm klar widersprechen.

Fromms Begründung seines universellen ethischen Anspruches, der sich bis jetzt auf die objektiven Bedingungen der menschlichen Existenz (auf die Systemorganisation) stützt, beruht somit *nicht* auf wissenschaftstheoretischen Sonderannahmen. Seine Grundannahmen können (müssen!) m.E. sogar von jenen Wissenschaftlern geteilt werden, die eine *wissenschaftlich*-radikalkonstruktivistische Position vertreten. Es besteht die Möglichkeit, dass sich die Vertreter der verschiedenen Positionen sozusagen in der Mitte treffen und in Bezug auf die ontologische Frage, ob eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit existiert, ein Konsens gefunden werden kann (die Voraussetzung ist jedoch, dass solche Fragen nicht ideologisch erörtert werden).

²⁵ Staub-Bernasconi (2012, S. 269) postuliert folgende Annahme: „Es gibt eine Realität schon bevor und unabhängig davon, ob Menschen – insbesondere TheoretikerInnen – an sie denken oder sie beobachten.“ Dass diese Annahme auch für wissenschaftstheoretische *Konstruktivisten* annehmbar sein sollte, lässt sich m.E. auch aus den konstruktivistischen Prämissen selbst herleiten: Hafen (vgl. 2015a, S. 14) – ein Vertreter der konstruktivistischen Position – unterscheidet mit Bezug auf Luhmann drei *Systemarten*: biologische, psychische und soziale Systeme. Jede Systemart hat ihre spezifischen *Operationen*, welche dieses aufrechterhalten. Beim biologischen System bestehen diese Operationen aus biologischen Prozessen, beim psychischen System aus Wahrnehmungen und Gedanken und beim sozialen System aus Kommunikation. Auch nach dieser Auffassung wird also einzig das *psychische* System direkt durch *subjektive Wahrnehmungen und Gedanken* aufrechterhalten. Und auch wenn nach Simon (2015, S. 35-41) *soziale* Systeme noch *indirekt* durch Wahrnehmungen aufrechterhalten, da sie auf psychische Systeme als Umwelt angewiesen sind, so sind doch *biologische* Systeme (z.B. der Verdauungstrakt) definitiv *nicht* auf subjektive Wahrnehmung angewiesen (höchstens in dem Sinne, dass der Verdauungstrakt auf ein Subjekt angewiesen ist, das Nahrung sucht). D.h. es gibt also genaugenommen auch nach systemtheoretisch-konstruktivistischem Verständnis bestimmte Gegenstände (nämlich die biologischen Systeme), die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existieren und funktionieren.

Ritscher (2007, S. 45; Hervorhebung M.L.) – der ebenfalls eine konstruktivistische Position vertritt – formuliert diese Annahme sogar explizit: „So sind wir alle an den Folgen unseres Handelns beteiligt, auch wenn wir dies nicht zu erkennen vermögen.“ Auch bei ihm gibt es also eine Gesetzmässigkeit (nämlich die Rekursivität von Systemen), die unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert.

Eine weitere grundlegende Frage, die es nun zu klären gilt, ist die Frage, wie die verschiedenen wissenschaftstheoretischen Positionen die Möglichkeit einschätzen, die Subjektivität menschlichen Erkennens wenigstens ein Stück weit abzulegen. Diese Frage zielt auf die *erkenntnistheoretische* Grundannahme.

2.3.2 Zweite Auseinandersetzung: die erkenntnistheoretische Frage

Die erkenntnistheoretische Grundannahme aus radikal-konstruktivistischer Sicht beschreiben Niederbacher & Zimmermann (2011, S. 61) wie folgt:

„Für Maturana ist Objektivität, Realität und Wissen im Sinne von Absolutheit unmöglich, weil der Mensch nicht aus seinem Interaktionskreis, der durch Organisation und Struktur eingegrenzt ist, heraustreten kann“.

Auch hier lohnt es sich wieder, auf die Details in den Formulierungen zu achten: Einen Anspruch auf Objektivität ´im Sinne von Absolutheit´ lehnt auch Fromm ab, denn er vertritt ja keinen naiven Realismus. Er geht jedoch *nicht* davon aus, dass „der Mensch nicht aus seinem Interaktionskreis, der durch Organisation und Struktur eingegrenzt ist, heraustreten kann“ – jedenfalls nicht *grundsätzlich*. Er bezieht eine kritisch-realistische erkenntnistheoretische Position, die davon ausgeht, dass die Realität für den Menschen erkennbar ist (vgl. Fromm, 1962b, GA IX, S. 141). V.a. wenn es darum geht, ein realistisches Bild *über sich selbst* zu bekommen, hilft die *psychoanalytische Methode*, die er (1947, GA II, S. 25) betrachtet als eine

„Beobachtungsweise, durch welche ´private´ Daten, die nur der Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis zugänglich sind, in der Kommunikation zwischen Analysand und Analytiker ´öffentlich´ gemacht und aufgewiesen werden können.“

Eine ähnliche Position wie Fromm vertritt Schulz v. Thun. Auch für ihn (vgl. 1999, S. 72-75) ist die *Subjektivität* von Wahrnehmung zunächst einmal eine erkenntnistheoretische Tatsache. Nach ihm (ebd., S. 75) gibt es nun aber *zwei* Möglichkeiten, wie mit dieser Tatsache *umgegangen* werden kann: Die subjektive Wahrnehmung (Schulz v. Thun spricht von „Phantasien“) „für sich zu behalten und das eigene Verhalten danach auszurichten – oder sie mitzuteilen und *auf Realität zu überprüfen*“.²⁶ Zur ersten Möglichkeit schreibt er (ebd., S. 76):

²⁶ Auf dem Prinzip der Überprüfung (der Kritik) beruht auch die Produktion von *wissenschaftlichem* Wissen, das den Anspruch erhebt, dass es sich vom Alltagswissen *unterscheidet* (vgl. v. Spiegel, 2013, S. 46-47). Wenn diese Option grundsätzlich wegfällt, dann muss also genau genommen auch der Anspruch der Wissenschaft, dass sie gültige Erkenntnisse generieren kann, abgelehnt werden. Das tun wissenschaftliche Konstruktivisten aber nicht. So stammen z.B. folgende Sätze aus einem Artikel zu Sucht nicht etwa von einem wissenschaftstheoretischen Realisten, sondern aus der Feder von Hafén (2013a, S. 4-5; Hervorhebung M.L.): „Die neurobiologische *Forschung zeigt...*“; „Als nächstes stellt sich (...) die Frage, wie die Selbstwirksamkeitserwartung beeinflusst werden kann. Dann *zeigt sich*, dass (...) tragende Bindungen eine zentrale Rolle spielen. Es gibt aber noch viel mehr *Faktoren, die Suchtentstehung erwiesenermassen beeinflussen...*“; „Zusätzlich braucht es mehr *Forschung zu den Wirkmechanismen...*“. Die unpersönlich gehaltenen Formulierungen lassen

„Indem ich meine Phantasien als zutreffend annehme und für mich behalte, unterbreche ich den Kontakt und bleibe isoliert im selbsterbauten Käfig meiner Phantasien. Viele Menschen sitzen in diesem Käfig gefangen, ohne es zu wissen“.

Die erkenntnistheoretische *Isolation*, von der Maturana ausgeht, ist nach Schulz v. Thun also *eine* Möglichkeit – aber nicht die einzige. Der *Umgang* mit dem Vorgang der subjektiven Wahrnehmung entscheidet nach Schulz v. Thun (ebd., S. 77) darüber, ob es bei einer subjektiven Erkenntnis bleibt oder ob ein realer Kontakt zur Umwelt hergestellt werden kann (ob es zu einer realistischen Erkenntnis kommt):

„Es ist wundersam, wie grundverschieden wir mit unseren Phantasien umgehen können, einem Baumaterial, das sich gleichermaßen zur Herstellung von Käfigen wie von Kontaktbrücken verwenden läßt“.²⁷

Der *Umgang* mit Phantasien ist nach ihm (ebd., S. 76; Hervorhebungen M.L.) deshalb

„eine *wichtige Schaltstelle* der zwischenmenschlichen Kommunikation – einmal werden hier die Weichen für klare Kommunikation gestellt; aber auch für mich als einzelnen *entscheidet sich* hier die Frage von *Kontakt und Isolation*.“

Maturanas (pessimistische) Darstellung eines isolierten Systems – dies ist jetzt meine persönliche Phantasie – zeigt wohl realistisch *die Situation der meisten Menschen* auf. Sie stellt aber nicht die einzige *Möglichkeit* dar – übrigens auch bei ihm nicht: Auch bei ihm gibt es die Möglichkeit der *strukturellen Kopplung*. Damit ist folgendes gemeint:

„Strukturelle Kopplung kann grob als eine gegenseitige Adaption verstanden werden und ist ein Prozess wechselseitiger Strukturveränderungen. (...) Anders ausgedrückt: Interaktionen mit der Umwelt können Anstöße für Veränderungen geben“ (Niederbacher & Zimmermann, 2011, S. 63)

Die Veränderungen kann man von aussen zwar „nicht vorschreiben, denn Veränderungen werden von einem lebenden System (...) gemäß seiner jeweiligen Struktur vollzogen“ (ebd., S. 36-64). Dennoch können aber Systeme auch im konstruktivistischen Ansatz „Beziehung zu anderen Systemen“ aufnehmen (ebd., S. 64) – und damit besteht auf die Möglichkeit, dass persönliche Phantasien falsifiziert werden können.²⁸

darauf schliessen, dass auch Hafan davon ausgeht, dass wissenschaftliche Forschung in der Lage ist, *allgemeingültige* Aussagen über bestimmte Gegenstände und Wirkmechanismen machen zu können, d.h. dass ihre Erkenntnisse nicht einfach nur subjektive Meinungen sind. (Vgl. auch Hafan, 2015b, wo er ähnlich argumentiert, d.h. im Grunde genommen auch erkenntnistheoretisch realistisch.)

²⁷ M.E. beschreibt die *populär-konstruktivistische* Position in authentischer Weise das *subjektiv-reale Erleben* einer durch und durch *narzisstischen* Persönlichkeit, d.h. eines Menschen, dessen Wahrnehmung sich nur um die *eigenen Bedürfnisse und Wünsche* dreht.

²⁸ Nach Simon (vgl. 2015, S. 71) wird von radikalen Konstruktivisten zwar ein (absolut verstandenes) Wahrheitsprinzip, jedoch nicht das Falsifikationsprinzip verworfen. Damit wird – und nur darauf

2.3.3 Dritte Auseinandersetzung: Sind objektive Wertaussagen möglich?

Eine dritte grundlegende Frage, die sich noch stellt, ist die Frage, ob auch objektive *Wertaussagen* möglich sind, d.h. ob auch Aussagen, denen ein *Wertmassstab* zugrunde liegt, objektiv sein können. Diese Frage ist berechtigt, denn sie unterscheidet sich v.a. von der ersten. Die erste (ontologische) Frage betrifft nach Watzlawick die Wirklichkeit erster Ordnung, die dritte (Wert-)Frage die Wirklichkeit zweiter Ordnung – und er bestreitet, dass Aussagen, welche sich auf die Wirklichkeit *zweiter Ordnung* beziehen, objektiv sein können (vgl. Gertler, 1997). Als *wissenschaftlicher* Radikalkonstruktivist lässt er diese Möglichkeit für Aussagen, welche die Wirklichkeit erster Ordnung betreffen, noch gelten. Und auch Watzlawick (2013) spricht zwar in Bezug auf die Wirklichkeit zweiter Ordnung von *besseren* Lösungen (Lösungen zweiter Ordnung) und *schlechteren* Lösungen (Lösungen erster Ordnung) – d.h. auch er macht *Unterschiede* –, aber *was* besser ist, ist bei ihm immer nur eine *subjektive* Entscheidung, das kann nach ihm definitiv nicht mehr *objektiv* entschieden werden.²⁹ *Hier*, an diesem Punkt, *scheiden sich also die Geister*. Watzlawick bezieht in Bezug auf Ethik ganz klar eine non-kognitivistische Position. Fenner (2008, S. 57) gibt dazu zu bedenken:

„Die Begründbarkeit und Wahrheitsfähigkeit von normativen Aussagen wird (...) von Vertretern des ethischen *Nonkognitivismus* generell bestritten: Anlässlich ihrer semantischen Analysen normativer Äußerungen stellen sie fest, es handle sich nicht um Behauptungen, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr seien es Gefühlsausdrücke (...), imperativische Aufforderungen (...) oder Kundgebungen willkürlicher persönlicher Entscheidungen (...). Während dieses Aufdecken der nicht kognitiven sprachpragmatischen Funktionen normativer Äußerungen als verdienstvoll anzusehen ist, erweist sich die epistemologische These ihrer Nichtbegründbarkeit als höchst problematisch: Jede Suche nach begründeten Antworten auf die Frage 'Wie soll ich handeln?' in gemeinsamen rationalen Diskussionen in Ethik und Recht wäre dann schlechterdings absurd“.³⁰

Fromm (vgl. 1947, GA II, S.7-8) hält die non-kognitivistische Position nicht nur für einen Rückschritt, er deklariert ganz klar, dass er imstande sei, eine objektivistische Ethik vorzulegen (ebd., S. 8) – und zwar, weil der Wertmassstab, die dieser zugrunde liegt, objektiv begründbar

kommt es letztlich an – der empirische Ansatz, der Fromms teleologischer Argumentation zugrunde liegt, auch von diesen akzeptiert.

²⁹ So auch Hafén (2013b), auf den unten noch näher eingegangen wird.

³⁰ Vgl. dazu Fromm (1947, GA II, S. 125): Das „konstruktive Element des modernen Skeptizismus hat (...) eine entgegengesetzte Seite, die nicht genügend berücksichtigt wurde. (...) Für die Entwicklung des Denkens waren Skeptizismus und Rationalismus einst fortschrittliche Kräfte, heute sind es Rationalisierungen für Relativismus und Ungewißheit.“ (Vgl. auch Fromm, 1941, GA I, S.362.)

Nach Freud (zit. in Fromm, 1947, GA II, S. 27) „versagt“ „eine solche 'anarchistische' Theorie“ „beim ersten Schritt ins praktische Leben“.

sei.³¹ Entscheidend ist nun, dass Fromm sich lediglich zutraut, in Bezug auf *einen ganz bestimmten Gegenstand* ein objektives Werturteil fällen zu können, nämlich in Bezug auf die *Charakterorientierungen*, d.h. die *Systemstruktur*. Er behauptet nicht, dass er imstande sei, objektive Werturteile z.B. über Kunstgegenstände fällen zu können. Fromm stellt die Wertfrage *ganz spezifisch* in Bezug auf die Charakterorientierungen – *diese* unterscheiden sich nach ihm (1947, GA II, S. 36) „im Wert“.³² Deshalb lautet die dritte Frage genaugenommen: Kann eine *Systemstruktur* als besser bewertet werden (als eine andere Systemstruktur) – und zwar objektiv?³³

Wie Fromm zu einer objektiven Beurteilung von Systemstrukturen gelangt, wird im nächsten Kapitel, wo es um die objekttheoretische Ebene geht, dargestellt.

³¹ Vgl. dazu Fromm (1947, GA II, S. 15); er fragt: Ist es möglich, „Verhaltensnormen und Werturteile zu finden, die für alle Menschen gültig sind (...)?“ Seine Antwort lautet (ebd.): „Ich glaube, daß dies möglich ist“. Er macht aber folgende Einschränkung (ebd.): „Zunächst dürfen wir nicht vergessen, daß ‘objektiv gültig’ nicht mit ‘absolut’ identisch ist. Eine Behauptung über Wahrscheinlichkeit oder annähernde Gültigkeit irgendeiner Hypothese kann beispielsweise gültig und zugleich ‘relativ’ sein, und zwar in dem Sinn, daß sie aufgrund begrenzt gültiger Evidenz aufgestellt wurde und späteren Berichtigungen unterworfen ist, sofern Tatsachen oder Verfahrensweisen dies erforderlich machen. Die ganze Vorstellung von ‘relativ’ und ‘absolut’ wurzelt im theologischen Denken, in dem ein göttlicher Bereich als das ‘Absolute’ von dem unvollkommenen menschlichen Bereich unterschieden wird. Von diesem theologischen Zusammenhang abgesehen, ist der Begriff ‘absolut’ bedeutungslos. In der Ethik wie im allgemeinen wissenschaftlichen Denken ist für ihn kein Raum.“ (Vgl. auch ebd., S. 149-153.)

³² In der *Folge* können dann auch auf in Bezug auf *menschliche Handlungen* Werturteile gefällt werden, weil diesen ja die Charakterorientierung *zugrunde* liegt. Aber Fromms Werturteil konzentriert sich zunächst einmal nur auf die *Charakterorientierungen*.

³³ Es macht keinen Sinn zu fragen, ob eine *Systemorganisation* besser ist als eine andere, da Systemorganisationen *unveränderlich* sind. Etwas, das *unveränderlich* ist, kann nicht besser oder schlechter sein – es *ist* einfach, Punkt. (Es macht auch keinen Sinn zu fragen, ob es besser ist, ein Mensch zu als ein Vogel. Ein Mensch kann nicht *besser* sein als ein Vogel, ein Mensch ist einfach *anders* als ein Vogel.) Anders verhält es sich bei der *Systemstruktur*: Diese ist *veränderlich* und von daher macht es sehr wohl Sinn, sich die Frage zu stellen, ob eine bestimmte Struktur besser ist als eine andere, d.h. diese auf ihren Wert hin zu prüfen. Die dritte Frage unterscheidet sich somit von der ersten nicht nur darin, dass sie sich nach Watzlawick auf eine *andere Wirklichkeitsordnung* bezieht, sondern auch darin, dass sie sich auf einen *anderen Gegenstand* bezieht. Dieser ist nämlich im Gegensatz zur ersten Frage nicht mehr die *Systemorganisation*, sondern die *Systemstruktur*.

3 Objekttheoretische Ebene: die Begründung und inhaltliche Bestimmung des objektiven metaethischen Wertmassstabes

Gibt es einen objektiven metaethischen Massstab, mit dem beurteilt werden kann, welches die optimale Antwort des Menschen auf die vom Leben gestellte Frage darstellt (welches die optimale Charakterorientierung / die optimale Systemstruktur ist)?³⁴ Nach Fromm ist dies möglich. Zunächst wird seine Herleitung und Begründung eines metaethischen Massstabes dargestellt und anschliessend dargelegt, wie er dessen Inhalt konkretisiert.

3.1 Die Bestimmung des objektiven metaethischen Massstabes: Gut ist, was die Entwicklung des menschlichen Potentials fördert

Für Fromm (1947, GA II, S. 15-16) ist Ethik eine *angewandte Wissenschaft* wie die „Künste“ (z.B. die Ingenieurskunst), die sich „primär mit praktischen Normen“ befassen, „aufgrund derer etwas getan werden soll – wobei das ‘Sollen’ durch wissenschaftliche Erkenntnis von Tatsachen und Prinzipien bestimmt wird“. Die Grundlage für die praktischen Normen der angewandten Wissenschaften bilden „theoretische Wissenschaften“. Und so wie z.B. die Physik mit ihren physikalischen Grundgesetzen die Grundlagen für die praktischen Normen der Ingenieurskunst bildet (vgl. ebd., S. 16), liefert nach Fromm (ebd., S. 18-21) die „Wissenschaft vom Menschen“, welche die „Natur des Menschen“ zum Gegenstand hat, die theoretischen Grundlagen für die Ethik (vgl. dazu Fromm, 1957, GA XI, S. 545-551).

Um aus den theoretischen Wissenschaften Normen ableiten zu können, braucht es nach Fromm jedoch ein *Kriterium* (vgl. ebd., S. 10), respektive ein „Axiom“ (oder Prinzip), das „die Folge einer Entscheidung ist“, nämlich „daß der Zweck des Tuns wünschenswert“ sei (ebd., S. 16). Fromm nennt als Beispiel die Medizin: „Die Voraussetzung der Medizin ist der Wunsch, Krankheit zu heilen und Leben zu verlängern. Wäre dies nicht so, dann wären alle Regeln der Medizin ohne Bedeutung“ (ebd.).

Eine Frage, die sich aufdrängt, ist demzufolge: Welches Kriterium/Axiom soll ethischen Normen zugrunde liegen? Und weiter: Ist ein solches (konstruiertes) Kriterium nicht einfach willkürlich? Mit andern Worten: Kann eine Ethik, die auf einem *gesetzten* Kriterium beruht, für sich beanspruchen, einen *objektiven* Standpunkt zu vertreten?

³⁴ Bis jetzt hat Fromm nur *wertfreie* Theorien über die menschliche Existenz und die Natur des Menschen (die *Systemorganisation*, die er als *Frage* definiert) aufgestellt. Nachdem das Fundament (die *Frage*) geklärt ist, geht es jetzt also darum, eine optimale Lösung (eine *adäquate Antwort*) zu finden. Bei *diesem* Schritt kommt nun ein *Werturteil* ins Spiel.

Fromm geht an diese Fragen wie folgt heran: Nach ihm (1974b, GA XII, S. 282; Hervorhebung M.L.) ist das „*Anliegen*, dessen sich in der Geschichte des Denkens die Ethik annahm“ folgendes: Die „Bedingungen für eine *gesunde Entwicklung* des Menschen namhaft zu machen“.³⁵ Ethik steht somit in der humanistischen Tradition des „*vivere bene*“ (vgl. Fromm, 1975, GA XII, S. 389).³⁶ Das *formale Kriterium* einer *humanistischen Ethik* beruht deshalb

³⁵ Vgl. auch Fromm (1974b, GA XII, S. 284): „Es geht nicht darum, Normen zu erschaffen, damit die Menschen sich gleichen“, sondern darum, „daß jeder Mensch ganz aufblüht, zur vollen Geburt kommt, ganz lebendig wird“. Nach Funk (Vorwort in Fromm, 1999, GA I, S. XXVI; Hervorhebungen M.L.) liegt ein wissenschaftliches Verdienst von Fromm in der „Verknüpfung der Charakterologie mit der ethischen Fragestellung“: „Der entscheidende Schritt zu einem *normativen* Humanismus gelang [Fromm] (...) dort, wo er *einzelne Charakter-Orientierungen idealtypisch namhaft machen* (...) konnte, um dann die *Funktionalität bzw. Dysfunktionalität* der jeweiligen Orientierung für die *Entfaltung des biopsychischen Systems Mensch* festzustellen“.

Dieser Ansatz gilt nach Fromm nur für die *humanistische Ethik*. Bei *autoritären* ethischen Ansätzen wird nach ihm (ebd., S. 11) „die Frage nach Gut und Böse“ „primär vom Standpunkt der Interessen der Autorität und nicht der Interessen des Individuums“ beantwortet. „Gut oder schlecht bezieht sich hier auf den *Gebrauchswert*“, den ein Individuum für die Autorität hat (ebd., S. 12). Weil er sich sehr für die *emotionale Matrix* eines ganzen theoretischen Systems oder einzelner Begriffe interessiert (vgl. Fromm, 1941, GA I, S. 380), spielt diese *Unterscheidung von autoritär und humanistisch* bei Fromm eine zentrale Rolle (in Bezug auf Ethik vgl. ebd., S. 10-14; in Bezug auf das Gewissen vgl. ebd., S. 91ff.; in Bezug auf die Religion / den Rahmen der Orientierung vgl. 1950, GA VI, S. 248ff.). *Autoritäre Ethik* (und ähnlich auch die autoritäre Religion) ist für Fromm (vgl. 1947, GA II, S. 11 u. 151-153) entweder eine Rationalisierung zur Legitimation von Macht, die ausbeutet, oder eine Rationalisierung von Neid und Hassgefühlen (vgl. ebd., S. 148), während das *autoritäre Gewissen* nach Fromm häufig eine Rationalisierung ist für Selbsthass (vgl. ebd., S. 136). Fromm (ebd., S. 151) gibt auch den *Grund* (das Motiv) an, weshalb die Gesellschaft und Menschen auf Rationalisierungen zurückgreifen: „Für jede Gesellschaft ist es von lebenswichtigem Interesse, daß ihre Gebote befolgt und ihre ‘Tugenden’ angestrebt werden, da ihr Weiterbestehen davon abhängt“ (wobei hinter dem abstrakten Begriff ‘Gesellschaft’ letztlich konkrete Menschen stehen, hier die sogenannte Elite, vgl. Fromm, 1962b, GA IX, S. 108). Beim einzelnen Menschen sieht Fromm den Grund für seine Rationalisierungen in der Angst vor Isolierung (vgl. ebd., S. 111-119). Zur *Definition von Humanismus* vgl. Fromm, 1963, GA IX, S. 3; zum *Humanismus als säkularer Messianismus* vgl. Fromm, 1974a, GA XII, S. 503-510.

³⁶ Fromm (1966a, GA VI, S.178) geht von einem *Menschenbild* aus, das weder gut noch schlecht ist (er fasst die Destruktivität / das Böse im Menschen als *sekundäre Potentialität* auf, vgl. 1947, GA II, S. 133-142). Deshalb hat die Ethik bei ihm – im Gegensatz etwa zu Kant (vgl. ebd., S. 80) und im Grunde genommen auch zu Fenner (vgl. 2008, S. 9), die zwischen Individualethik und Strebensethik unterscheidet – auch nicht die *Funktion*, den Menschen zu disziplinieren, sondern dem Menschen aufzuzeigen, wie ein gutes Leben möglich ist. Bei Fromm stehen Individualethik und Strebensethik einander nicht gegenüber. Einerseits liegt nach ihm (1966a, GA VI, S. 127) der Strebensethik die „Idee“ zugrunde, „dass die Aufgabe des Menschen in seiner wachsenden Emanzipation von den ‘primären Bindungen’ (...) liegt“. Diese primären Bindungen – die Bindung an die Mutter, aber auch an Blut und Boden – haben nach ihm (vgl. ebd., S. 128) die Qualität einer inzestuösen Fixierung, die eine volle Entwicklung des Menschen behindern. Er meint nun (ebd.; Hervorhebung M.L.): „Im Entwicklungsprozess der menschlichen Rasse hat es vielleicht keine andere Möglichkeit gegeben, die dem Menschen *geholfen* hätte, sich von den inzestuösen Bindungen an Natur und Sippe zu lösen, als das Gebot, Gott und seinen [ethischen] Gesetzen zu gehorchen.“ Und auch für den nächsten Entwicklungsschritt ist der ‘Gehorsam’ gegenüber einem ethischen Prinzip ein wichtiger Faktor (ebd.): „Ein weiterer Schritt in der Entwicklung des Menschen gibt ihm die Möglichkeit, Überzeugungen und Prinzipien zu erwerben und so schließlich ‘sich selbst treu’ zu werden, anstatt einer Autorität zu gehorchen. (...) Gehorsam gegenüber der rationalen Autorität ist der Weg, der es leichter macht, die inzestuöse Bindung an vorindividuelle archaische Kräfte zu zerbrechen. Aber darüber hinaus bedeutet *Gehorsam gegen Gott auch die Negierung der Unterwerfung unter die Menschen*.“ (Vgl.

„auf dem Prinzip, daß nur der Mensch selbst das Kriterium für Tugend und Sünde bestimmen kann, niemals aber eine Autorität, die ihn transzendiert. *Materialiter* basiert sie auf dem Prinzip: 'Gut' ist das, was für den Menschen gut ist, 'böse' ist das, was ihm schadet. Das Wohl des Menschen ist das einzige Kriterium für ein ethisches Werturteil“ (Fromm, 1947, GA II, S. 13).

Dieses Kriterium impliziert das *Prinzip*, „daß der Mensch der einzige Zweck und das einzige Ziel ist und nicht ein Mittel für irgend jemanden oder irgend etwas – außer für sich selbst“ (ebd., S. 144). Nun ist ein solches Kriterium zwar hilfreich, um sich gegen die Ansprüche selbsternannter Autoritäten abzugrenzen, welche den Menschen im Namen der Ethik lediglich für ihre Zwecke instrumentalisieren wollen (vgl. Fromm, 1947, GA II, S. 11). Es führt nach Fromm (ebd., S. 14) allerdings zu einem radikalen Subjektivismus, denn „in diesem Sinne wird der Wert als 'irgendein gewünschtes Gutes' definiert“. Dies ist „unvereinbar mit dem Gedanken, dass ethische Normen universal gültig und auf jeden anwendbar sein sollten“ (ebd., S. 14).

Nach Fromm (ebd., S. 14; Hervorhebung M.L.) ist der *ethische Hedonismus* „das erste Zugeständnis, das dem Prinzip der Objektivität gemacht wird. Geht man [nämlich] von der Annahme aus, daß Lust für den Menschen gut und Unlust böse ist, dann setzt dies ein *Prinzip* voraus, nach dem *Wünsche bemessen werden können*“. Aber obwohl diese „Modifikation“ des radikalen Subjektivismus nach Fromm (ebd., S. 14) den „ersten entscheidenden Schritt zu einem objektiveren Wertkriterium“ macht,

„kann Lust dennoch kein Wertkriterium sein. Denn es gibt Menschen, die an der Unterwerfung und nicht an der Freiheit Lust empfinden, für die nicht Liebe, sondern Haß, nicht produktive Arbeit, sondern Ausbeutung Lust bedeutet. Ein derartiges Lustgefühl an dem, was objektiv schädlich ist, kennzeichnet den neurotischen Charakter“.

Das Kriterium (der *metaethische Massstab*) für die Objektivität von Normen ist nach Fromm (ebd., S. 17) deshalb nicht Lust, sondern die „*Entfaltung der menschlichen Kräfte*“ oder „*Wohl-Sein*“ (seelische Gesundheit).³⁷ An diesem Wert können und sollen nach Fromm die menschlichen Antworten auf die Frage, welche die menschliche Natur an den Menschen stellt, gemessen werden.

Fromms *Bewertung* der Charakterorientierungen beruht demnach auf einer reinen *Beschreibung der logischen Folgen* einer Dynamik, die sich aus den spezifischen Eigenschaften einer bestimmten Charakterorientierung ergibt: „Ich stelle nur fest, wie ich es auch in anderen Bereichen tue: 'Dies sind die Kräfte, und wenn Sie diesen Weg gehen, wird sich dies ereignen, und wenn Sie jenen Weg gehen, jenes.'“ (Fromm, 1974b, GA XII, S. 307). Fromm begründet

dazu auch 1955b, GA IV, S. 31-46.) Andererseits ist es nach Fromm aber auch ebenso wenig möglich, eine Individualethik ohne Berücksichtigung sozialetischer Aspekte aufzustellen (vgl. 1947, GA II, S. 141-142).

³⁷ Zum Begriff „Wohl-Sein“ vgl. die Anmerkungen von Funk in Fromm, 1999, GA I, S. XLIV-XLV).

den Anspruch, die Charakterorientierungen objektiv beurteilen zu können – indem er sie als rational³⁸ bzw. irrational bezeichnet – also damit, dass er die Bewertung aus den *funktionalen bzw. dysfunktionalen Folgen*³⁹ ableitet, welche die jeweilige Charakterorientierung (die Systemstruktur) rückwirkend auf das ´System Mensch´ hat.

Die nächsten Fragen, die sich aufdrängen, sind: Was genau versteht Fromm unter „Entfaltung der menschlichen Kräfte“? Gilt als seelisch gesund, wer erfolgreich ist? Oder wer sich subjektiv gut fühlt? Welche *inhaltliche Vorstellung* von seelischer Gesundheit hat Fromm genau?

3.2 Die seelische Gesundheit: ihre reflektierte inhaltliche Bestimmung mit der psychoanalytischen Methode

Fromm teilt folgende Auffassung von Niederbacher & Zimmermann (2011, S. 179) nicht: „Was letztendlich als Gesundheit definiert wird, d.h. welche physische und psychische Lebenssituation angestrebt wird, um handlungsfähig zu sein bzw. zu bleiben, hängt von den jeweiligen Wertvorstellungen und der jeweiligen Lebensführung eines Individuums ab.“ Nach Fromm (1955b, GA IV, S. 54) ist *seelische Gesundheit* oder *Glück* „ein objektiver“ Begriff, weil er diesen auf den *Gesamtzustand* des Menschen bezieht und *nicht auf sein bewusstes subjektives Empfinden*.⁴⁰

Dieses Verständnis passt zur *psychoanalytischen Grundannahme*, dass das Bewusstsein des Menschen nur die *Spitze des Eisberges* ausmacht.⁴¹ Das bedeutet, dass man nicht unbedingt

³⁸ Fromm (1974b, GA XII, S. 280) definiert ´rational´ wie folgt: „Rational sind alle Handlungen und ist jedes Verhalten, womit das Wachstum und die Entwicklung einer Struktur gefördert werden. Irrational sind all jene Handlungen Verhaltensweisen, die das Wachstum und die Struktur eines Wesens, sei es einer Pflanze oder des Menschen, verlangsamten oder zerstören. Die rationalen Handlungen und Verhaltensweisen sind nach der Darwinschen Theorie ein fester Bestandteil der Überlebenswunsches des Einzelwesens wie der Spezies.“

³⁹ Vgl. Fromm (1974b, GA XII, S. 323; Hervorhebung M.L.): „Wenn jemand unglücklich ist und dieses oder jenes Problem hat, dann ist es wichtig, sich selbst und dem Menschen zu vergegenwärtigen, dass dies nichts Mysteriöses und auch keine seltsame Erkrankung ist, sondern meist die ganz und gar *logische Folge einer inneren Situation in Verbindung mit einer äusseren Situation, die zu bestimmten Symptomen führt*.“ (Vgl. auch Fromm, 1974b, GA XII, S. 307-308.)

⁴⁰ Vgl. Fromm (1959, GA IX, S. 340): „Wohl-Sein ist nicht nur eine Frage der verstandesmäßigen Einschätzung, sondern drückt sich im ganzen Körper, in der Art der Bewegung, der Sprache und im Tonus der Muskeln aus.“

⁴¹ Dieser *ganzeheitliche Ansatz*, der auf Freud zurückgeht, lässt sich nach Fromm (1962a, GA VIII, S. 224) beschreiben „als eine Mischung aus einem romantischen Interesse am Irrationalen und an den Methoden der Aufklärung und der Rationalisten (...), die an die Vernunft glaubten und der Überzeugung waren, daß man allein mit dem Intellekt und dem Verstand alle Probleme lösen könne.“ Nach Fromm (ebd.) „kulminiert [in Freud] sozusagen der Kampf, der im neunzehnten Jahrhundert zwischen zwei geistigen Strömungen ausgefochten wurde. Es war Freuds geniale Leistung, diese beiden Auffassungen miteinander verbunden zu haben.“ Fromm übernimmt diesen Ansatz von Freud. Ihm geht es darum, „dem Menschen seine ursprüngliche Einheit wiederzugeben und zu erkennen, daß die Spaltung zwischen Affekten und Denken, zwischen Körper und Geist nichts anderes als das Produkt unseres eigenen Denkens ist, das der Wirklichkeit des Menschen nicht entspricht“ (1959,

ein realistisches Bild von einem Menschen bekommt, wenn man ihn fragt, wie es ihm geht. Für Fromm sind u.a. Träume (vgl. dazu 1951) und v.a. der menschliche *Körper* wesentliche Informationsträger, da sie einen Zugang zum *Unbewussten* eines Menschen ermöglichen und damit auch einen Zugang zu einem wirklichkeitsnäheren Bild über den Zustand eines Menschen. Nach Fromm (vgl. 1947, GA II, S. 115) ist der Mensch nicht so glücklich wie er vorgibt zu sein. Diese Annahme rechtfertigt er wie folgt (ebd., S. 115-116):

„Genügt die Illusion des Glücks nicht, oder, besser gesagt, ist die ‘Illusion des Glücks’ [wie ich sie eben beschrieben habe] nicht ein in sich widersprüchlicher Begriff?

Diese Einwände übersehen die Tatsache, daß sowohl Glück wie Unglück mehr sind als nur ein Geisteszustand. Glück und Unglück drücken in Wirklichkeit die Verfassung des gesamten Organismus, der Gesamtpersönlichkeit aus. Glück ist mit einer Zunahme an Vitalität, an Intensität des Fühlens und Denkens und an Produktivität verbunden. Unglück bedeutet eine Abnahme dieser Fähigkeiten und Funktionen. Glück und Unglück sind so sehr ein Zustand unserer Gesamtpersönlichkeit, daß körperliche Reaktionen oft mehr darüber verraten als bewußte Gefühle. Das angespannte Gesicht eines Menschen, Gleichgültigkeit, Müdigkeit oder physische Symptome wie Kopfschmerz, ja sogar schwerere Krankheitserscheinungen, sind häufiger Ausdruck von Unglück, so wie psychisches Wohlbefinden ein ‘Glücks-Symptom’ sein kann. Unser Körper läßt sich über den Stand unseres Glücks nicht so leicht täuschen wie unser Geist (...). Das subjektive Glücksempfinden, sofern es nicht das gesamte Wohl-Sein des Menschen einschließt, ist [deshalb] lediglich ein illusorischer Gedanke *über* ein Gefühl und hat mit echtem Glück nichts zu tun.

Lust oder Glück, die nur im Kopf eines Menschen existieren und nicht die Verfassung seiner Gesamtpersönlichkeit prägen, möchte ich Pseudo-Lust oder Pseudo-Glück nennen. Ein Beispiel: Jemand verreist und ist bewußt glücklich. Dieses Gefühl hat er vielleicht nur deshalb, weil Glück das ist, was er von einer Vergnügungsreise erwartet; in Wirklichkeit dann er unbewußt enttäuscht und unglücklich sein. Ein Traum mag ihm die Wahrheit enthüllen, vielleicht erkennt er auch später, daß sein Glück nicht echt war. [Aber auch] Pseudo-Schmerz kann man in vielen Situationen beobachten, in denen konventionellerweise Trauer oder Unglück erwartet und deshalb auch gefühlt wird. Pseudo-Lust und Pseudo-Schmerz sind in Wirklichkeit nur vorgegebene Gefühle. Es sind eher *Gedanken über Gefühle* als echte emotionale Erfahrungen.“

Nach Fromm (ebd., S. 114) „bestätigt“ deshalb die Psychoanalyse „die von den Gegnern der hedonistischen Ethik vertretene Auffassung, daß ein subjektives Befriedigungsgefühl an sich täuschen kann und kein gültiger Wertmaßstab ist.“ Die Psychoanalyse kann nach Fromm aufzeigen, dass auch solche Strebungen im Menschen ein Befriedigungsgefühl auslösen können, die für ihn schädlich sind und die er deshalb irrationale Wünsche (vgl. ebd., S. 116-121) oder masochistische Wünsche (ebd., S. 114) nennt:

GA IX, S. 341). Dieser ganzheitliche Ansatz wurde als Bild von der ‘Spitze des Eisberges’ breit rezipiert (vgl. z.B. König & Schattenhofer, 2015, S. 27).

„Alle masochistischen Wünsche können beschrieben werden als Begierde nach dem, was der Gesamtpersönlichkeit schädlich ist. In seinen ausgeprägten Formen ist Masochismus der Wunsch nach physischem Schmerz und der durch diesen Schmerz entstehenden Lust. Als Perversion ist Masochismus mit sexueller Erregung und Befriedigung verbunden, wobei der Wunsch nach Schmerz bewußt ist. ‚Moralischer Masochismus‘ besteht in dem Wunsch, psychisch verletzt, erniedrigt und beherrscht zu werden. Meist ist dieser Wunsch nicht bewußt, er wird vielmehr als Treue, Liebe oder Selbstverleugnung oder auch als Bejahung der Naturgesetze, des Schicksals oder anderer den Menschen transzendierender Mächte gedeutet. Die Psychoanalyse zeigt, wie tief masochistische Strebungen verdrängt und wie gut sie rationalisiert werden können.

Masochistische Phänomene sind jedoch nur ein besonders auffallendes Beispiel für unbewußte, objektiv schädliche Wünsche; alle Neurosen können als die Folge unbewußter Strebungen angesehen werden, die einen Menschen schädigen und seine Entwicklung hemmen. Das Verlangen nach etwas Schädlichem ist das Wesen psychischer Krankheit. Jede Neurose bestätigt daher, daß Lust zu den wirklichen Interessen des Menschen im Widerspruch stehen kann.“⁴²

Damit nimmt bei Fromm die Psychoanalyse bei der Formulierung von ethischen Normen eine zentrale Stellung ein. Denn erst deren *genauen Beobachtungsmethoden* erlauben es, die Unterscheidung zwischen echter Lust und falscher Lust (ebd., S. 111) oder die zwischen „rechtmäßige[n] Arten der Lust“ – die zu „Lebendigkeit“ sowie „Freude und Spontaneität“ führen – und „ekelhafte[n] Formen der Lust“ (ebd., S. 112) *empirisch* nachzuweisen.⁴³ Nach Fromm (ebd., S. 113-114) haben die bisherigen

„Theorien über die Lust und ihre Funktion in der Ethik (...) den Mangel, daß sie nicht auf ausreichend gesicherte Daten auf der Grundlage genauer Beobachtungs- und Forschungstechniken aufbauten. [Erst] die Psychoanalyse mit ihrer minutiösen Erforschung der unbewußten Motive und der Dynamik

⁴² Die *Ursachen* für diese Pervertierung des Lusterlebnisses sieht Fromm (vgl. ebd., S. 113 u. 124) in Anlehnung an Spencer in der Anpassung des Menschen an gesellschaftliche Anforderungen.

⁴³ Zwischen echter und falscher Lust hat nach Fromm (ebd., S. 111) bereits *Platon* unterschieden: „Platon leugnet nicht die Tatsache des subjektiven Lustgefühls, aber er weist darauf hin, daß die Empfindung der Lust ‚täuschen‘ kann, weil Lust ebenso wie das Denken eine Funktion des Erkennens ist. Platon begründet diese Auffassung [zudem] mit der Theorie, daß die [wahre] Lust ihren Ursprung nicht nur in einem isolierten sinnlichen Teil des Menschen habe, sondern in der Gesamtpersönlichkeit. Er folgert, daß *gute Menschen wahre Lust empfinden, schlechte Menschen dagegen falsche.*“

Ganz ähnlich kommt nach Fromm (ebd., S. 112) *Aristoteles* „zu einem Begriff der *wahren* Lust, der mit dem subjektiven Lusterlebnis des gesunden und reifen Menschen identisch ist.“

Auch *Epikur* versuchte nach Fromm (ebd., S. 111) eine „Harmonie“ zwischen „subjektiven“ Kriterien („subjektiver Erfahrung“ von Lust) und „objektiven“ Kriterien („rechter“ Lust) zu schaffen. Sein Bemühen ging aber – wie das von Platon und Aristoteles auch – nach Fromm (ebd.) „nicht über die *Behauptung* hinaus, daß eine solche Übereinstimmung existiere“, denn der „Hedonismus war nicht imstande, das Wesen der Lust erschöpfend zu analysieren“ (ebd., S. 121). Nach Fromm (ebd., S. 110) kann erst die Psychoanalyse mit ihrer Beobachtungsmethode diese Zusammenhänge *empirisch nachweisen*: „Die Bedeutung der qualitativen Analyse der Lust wurde schon in den frühesten Anfängen des humanistischen ethischen Denkens erkannt. Das Problem konnte allerdings nicht gelöst werden, weil man die unbewußte Dynamik der Lusterfahrung nicht erkannte. Die psychoanalytische Forschung hat neue Fakten aufgedeckt und kann neue Antworten zu diesem alten Problem der humanistischen Ethik geben.“

des Charakters schuf die Grundlage für solche präzisierten Studien und Beobachtungen und ermöglichte es, die Untersuchung der Lust als einer Lebensnorm über den traditionellen Rahmen hinaus zu ergänzen.“

Ebenso wenig wie subjektiv-bewusstes Empfinden der Massstab für seelische Gesundheit darstellen kann, ist seelische Gesundheit nach ihm auch einfach nur eine 'Anpassung' des einzelnen an die Gesellschaft (vgl. 1955b, GA IV, S. 13-19 u. 1950, GA VI, S.268-270). Aus diesen Gründen kann seelische Gesundheit nach Fromm nicht vom subjektiven Empfinden her definiert werden, aber auch nicht im Sinne von gesellschaftlicher 'Funktionsfähigkeit'. Fromm (1953, GA XI, S. 224-225) schlägt vor, die *Zielsetzungen* von seelischer Gesundheit wie folgt zu definieren:

„Auf die Gefahr hin, als völlig unwissenschaftlich oder dogmatisch verschrien zu werden, möchte ich ganz einfach äußern, was ich als objektive und gültige Zielsetzungen für psychische Gesundheit ansehe. (...)

Der Natur des Menschen und seiner existentiellen Situation entspricht das *Ziel des Lebens*: fähig zu sein zu lieben, fähig zu sein, seine eigene Vernunft zu gebrauchen, und fähig zu sein, jene Objektivität und Bescheidenheit zu haben, mit der der Mensch die Wirklichkeit außerhalb von sich und in sich selbst in einer nicht-entfremdeten Weise erlebt. In dieser Art von Bezogenheit zur Welt finden wir die größte Energiequelle, abgesehen von jener auf Grund von chemischen Prozessen im Körper erzeugten Energie. Nichts fördert das Kreative mehr als die Liebe, vorausgesetzt, sie ist echt. Es gibt kein besseres Fundament für jede Art von Sicherheitserleben und für ein 'Ich'-Gefühl, das ohne Krücken für das Identitätserleben auskommen will, als mit der Wirklichkeit in Berührung zu sein; diese Art von Bezogenheit ermögliche es uns, Fiktionen aufzulösen und zu jener Bescheidenheit und Objektivität fähig zu sein, die uns die Wirklichkeit so sehen läßt, wie sie ist“.

Diese inhaltliche Bestimmung der Zielsetzung von seelischer Gesundheit knüpft einerseits an das existentielle Bedürfnis nach *Bezogenheit* an, denn nach Fromm würde der Mensch ohne Bezogenheit verrückt werden (vgl. 1976, GA II, S. 344). Im obigen Zitat kommt nun aber noch ein neues Element hinzu: das *Identitätserleben*. Das Kernelement dieser Definition ist somit ein *Gleichgewicht*, nämlich das Gleichgewicht zwischen *Bezogenheit* und *personaler Integrität*.

Dieser Zielsetzung wiederum liegt letztlich ein *Syndrom von 'Meta'-Werten* (vgl. Fromm, 1966a, GA VI, S. 191) wie „Individualität“, „Mitgefühl“, „Hoffnung“ (Fromm, 1968a, GA IV, S. 325) sowie „Überwindung der Gier“, „Liebe zum Nächsten“ und „Erkenntnis der Wahrheit“ (ebd., S. 327) zugrunde. Die *Manifestationen* dieser Art von seelischer Gesundheit sind nach Fromm (vgl. ebd., S. 315-325) spezifisch menschliche Qualitäten oder Fähigkeiten wie Zärtlichkeit, Mitgefühl und Einfühlungsvermögen, Interesse, Verantwortungsgefühl, Identitätserleben und Integrität sowie Verwundbarkeit. Weitere wesentliche Manifestationen sind Spontaneität und Freiheit (vgl. Fromm, 1947, GA II, S. 139).

Diese Art von Gesundheit – v.a. der Aspekt des Identitätserlebens – lässt sich nun nach Fromm nur unter bestimmten *Bedingungen* verwirklichen. Sie setzt nach Fromm ein *starkes 'Ich'-Gefühl* voraus, das *ohne Krücken* auskommt. Wird das Identitätserleben durch Herdenkonformität oder Machtausübung (wie bei den symbiotischen Beziehungsformen) oder durch Konsum (wie bei den distanzierten Beziehungsformen) gestützt, dann entwickeln sich bestimmte psychologische Dynamiken (Übertragungs- und Entfremdungsprozesse), welche letztlich den Menschen schwächen (vgl. 1950, GA VI, S. 255-258).

Weil Fromm das *'Ich-Gefühl'* in die inhaltliche Bestimmung von seelischer Gesundheit integriert und dabei gleichzeitig die *Bedingung* knüpft, dass dieses *'ohne Krücken'* auszukommen hat, ist seelische Gesundheit

„für alle Menschen, unabhängig von Zeiten und Kulturen (...) gekennzeichnet durch die Fähigkeit zu lieben und etwas zu schaffen, durch die Loslösung von inzestuösen Bindungen an Klan und Boden, durch ein Identitätserleben, das sich auf die Erfahrung seiner selbst als dem Subjekt und dem Urheber der eigenen Kräfte gründet, durch das Begreifen der Realität innerhalb und außerhalb von uns selbst, das heißt durch die Entwicklung von Objektivität und Vernunft.“ (Fromm, 1955b, GA IV, S. 52)

Fromm (1947, GA II, S. 110; Hervorhebung M.L.) geht also davon aus, dass sich seelische Gesundheit nicht bedingungslos einstellt, sondern

„daß Glück und Freude [d.h. seelische Gesundheit], obgleich in gewissem Sinne subjektive Erfahrungen, doch das Ergebnis von Wechselwirkungen mit *objektiven Voraussetzungen* sind, von denen sie abhängen. Sie dürfen also nicht mit einer nur subjektiven Lusterfahrung verwechselt werden. Diese objektiven Voraussetzungen können wir summarisch als *Produktivität* bezeichnen.“

Mit anderen Worten: Die *Produktivität* – die für das Erreichen der seelischen Gesundheit (des metaethischen Massstabes) die Voraussetzung darstellt – ist jener *objektive Wert*, an dem Fromm die verschiedenen Charakterorientierungen misst. Und weil lediglich die *produktive Charakterorientierung* jene *Dynamik* in Gang setzt, die zur Ausbildung jener Fähigkeiten führt, welche wiederum die Voraussetzungen für die Produktivität darstellen, wird diese zur *objektiven ethischen Norm*, an der sich menschliches Verhalten orientieren soll. Die anderen Charakterorientierungen führen *aufgrund der Dynamiken, die sie auslösen* (nämlich Übertragung und Entfremdung) nicht zu Produktivität – im Gegenteil: sie schwächen den Menschen und verhindern somit die volle Entfaltung seines Potentials, d.h. dass der Mensch seelisch gesund sein kann. Zwar orientieren sich auch diese Charakterorientierungen an bestimmten Werten, aber diese Werte sind eben – gemessen am metaethischen Massstab der seelischen Gesundheit – keine objektiven Werte, sondern subjektive. Man muss also schon den metaethischen Massstab ablehnen, wenn man diese Werte verteidigen will – was ja grundsätzlich denkbar ist.

Damit sind wir nochmals bei der Frage angelangt, ob denn der *metaethische Massstab* wirklich Objektivität beanspruchen kann oder ob dieser – wie von einem konstruktivistischen Standpunkt aus behauptet werden kann – nicht doch als *kontingent* (zufällig/nicht zwingend) anzusehen ist. Dieser Frage wird im Zwischenfazit II nachgegangen.

3.3 *Zwischenfazit II: Fromms Aussagen in Bezug auf die Systemstruktur in Auseinandersetzung mit radikal-konstruktivistischen Thesen*

Der metaethische Massstab – die seelische Gesundheit – wurde von Fromm *gesetzt*. Von einem *konstruktivistischen Standpunkt* aus stehen solche Kriterien deshalb immer unter dem Verdacht, dass sie *subjektiv* sind. Denn die soziologische Systemtheorie würde statt von einem 'Kriterium' von *Unterscheidungen* sprechen, denen ein *subjektiver Sinn* zugrunde liegt (vgl. Simon, 2015, S. 52ff.). Dazu ist folgendes anzumerken: Auch nach Fromm (1947, GA II, S. 33) lebt der Mensch „in einem Universum, das dem menschlichen Schicksal gegenüber gleichgültig ist“ und auch er geht deshalb davon aus, dass das Leben des Menschen „*nur den Sinn hat, den er selbst ihm gibt*“.

Zunächst einmal sei betont, dass dem Einwand, Ethik sei subjektiv, nicht genug Beachtung geschenkt werden kann. Denn ethische Begründungen werden oft so eingesetzt, dass sie das eigene Verhalten rechtfertigen. *Die rationalisierende Verwendung von moralischen Argumenten zur eigenen Rechtfertigung stellt damit ein ernstzunehmendes Problem dar.* Das Phänomen der Rationalisierung lässt sich sogar im Umgang mit den Menschenrechten feststellen. Staub-Bernasconi schreibt dazu (2009, S. 13-14): Es

„kann nicht übersehen werden, dass es nach wie vor eine grosse Asymmetrie zwischen den Freiheits- und Bürgerrechten und den Wirtschafts-, Sozial- und kulturellen Rechten gibt. Seit Ende des Kalten Krieges starben über 300 Millionen Menschen vorzeitig an armutsbedingten Ursachen, wobei jährlich etwa 18 Millionen hinzukommen. Eine weit grössere Anzahl von Menschen lebt unter Bedingungen lebensbedrohlicher Armut. Diese gemäss Pogge (2007) grösste je verübte Menschenrechtsverletzung im Sinne struktureller Gewalt wird weiter andauern, weil sie im Rahmen einer 'globalen institutionellen Ordnung (erfolgt), die so eingerichtet ist, dass sie dem Nutzen der Regierungen, Wirtschaftsunternehmen und Bürger/innen der wohlhabenden Länder und den Eliten der armen Länder dient' (S. 170). Sie wird auch deswegen andauern, weil die Verletzung von Freiheits- und Bürgerrechten meist einen konzertierten Aufschrei aller möglichen Gruppierungen, NGOs und Massenmedien bewirkt und nach sofortigem Eingreifen verlangt, dieweil die massive Verweigerung und Verletzung von Sozialrechten fast ausnahmslos in einem schalltoten Raum stattfindet. Dazu kommt, dass die Sozialpolitik sich theoretisch wie politisch nahezu ausschliesslich auf die Bevölkerung einer politisch-national organisierten Gesellschaft beschränkt. Umso mehr sollte sich die Soziale Arbeit als Profession, die sich mit sozialen Problemen als Unrechtserfahrungen befasst, dieses Thema zu eigen machen – und zwar auch in transnationaler Hinsicht.“

Der *Grund* für die von Staub-Bernasconi beschriebene einseitige Betonung von bestimmten Menschenrechten – die letztlich auf eine Verzerrung von ethischen Werten hinausläuft – liegt nach Fromms psychoanalytischer Einschätzung in der *Entfremdung des Menschen*, der eine *Übertragung* zugrunde liegt. Einen entfremdeten Menschen beschreibt Fromm (1962b, GA IX, S. 71-72) wie folgt:

„Er fühlt sich nicht stark, er hat Angst und ist gehemmt, weil er sich nicht als Subjekt und Urheber seiner eigenen Handlungen und Erfahrungen erlebt. (...) Um sein Gefühl innerer Leere und Ohnmacht zu überwinden, wählt er sich ein Objekt, auf das er alle seine menschlichen Fähigkeiten projiziert: seine Liebe, seine Intelligenz, seinen Mut usw. Indem er sich diesem Objekt unterwirft, hat er das Gefühl, mit seinen eigenen Fähigkeiten in Berührung zu kommen; er fühlt sich dann stark, weise, mutig und sicher. Das Objekt zu verlieren ist gleichbedeutend mit der Gefahr, sich selbst zu verlieren. Dieser Mechanismus: abgöttische Verehrung eines Objekts aufgrund der Entfremdung des Individuums, ist die zentrale Dynamik der Übertragung, es ist das, was der Übertragung ihrer Kraft und Intensität verleiht.“

Das Objekt, auf das der Mensch seine Fähigkeiten projiziert, ist nach Fromm in einer kapitalistischen Gesellschaft typischerweise der Privatbesitz oder allgemeiner formuliert: das *Haben* (vgl. dazu 1976). Er schreibt (1962b, GA IX, S. 93-94; Hervorhebungen M.L.):

„Die Sicherheit, die Macht und das Kraftgefühl eines Menschen hängen nicht mehr wie im Feudalsystem vom *Status* des Betreffenden ab, der damals relativ unveränderlich war, sondern vom *Besitz von Privateigentum*. (...) Dementsprechend unterschiedlich sind die *Ideale*. Dem Feudalherrn und selbst dem einer Zunft angehörigen Handwerker ging es hauptsächlich um die Stabilität der herkömmlichen Ordnung, um ein harmonisches Verhältnis mit den Höherstehenden, um eine Vorstellung von Gott als dem höchsten und letzten Garanten für die Stabilität des Feudalsystems. Wenn eine dieser Ideen angegriffen wurde, war es durchaus üblich, daß ein Angehöriger der Feudalgesellschaft sogar sein Leben aufs Spiel setzte, um das zu verteidigen, was er für seine tiefsten Überzeugungen hielt.

Der moderne Mensch hat völlig andere Ideale. Sein Schicksal, seine Sicherheit und seine Macht beruhen auf seinem Privateigentum. Aus diesem Grund ist das Privateigentum der bürgerlichen Gesellschaft heilig, und das Ideal seiner Unverletzbarkeit bildet einen Eckstein ihres ideologischen Gebäudes. (...) Genau wie ein Mitglied der Feudalgesellschaft einen Angriff auf das Feudalsystem für unmoralisch, ja sogar für unmenschlich hielt, so betrachtet der Durchschnittsbürger in einer kapitalistischen Gesellschaft einen Angriff auf das Privateigentum als Zeichen von Barbarei und Unmenschlichkeit. Oft wird er das nicht direkt aussprechen, sondern er wird seinen Haß auf die Verletzer des Privateigentums als (...) mangelndes Rechtsgefühl usw. rationalisieren. In Wirklichkeit jedoch kommen sie ihm – oft unbewußt – unmenschlich vor, weil sie die Unantastbarkeit des Privateigentums verletzt haben. Dabei geht es nicht darum, daß sie ihn wirtschaftlich schädigen oder daß sie

seine wirtschaftlichen Interessen ernsthaft gefährden; *es geht vielmehr darum, daß sie ein hochgehaltenes Ideal bedrohen.*“⁴⁴

Dass die Entfremdung des Menschen einen verzerrenden Einfluss auf das ethische Denken ausübt, hat nach Fromm (ebd., S. 70) bereits Marx erkannt:

„Die Entfremdung verdirbt und pervertiert nach Marx alle menschlichen Werte. Der Mensch erklärt dann die ökonomischen Tätigkeiten und die in ihnen wohnenden Werte wie ‘Erwerb, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit’ (...) zu höchsten Lebenswert. (...) Wo dies geschieht, gelingt es dem Menschen nicht, die echten moralischen Werte der Humanität zu entwickeln, die ‘im Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc.’ bestehen. Denn, so fragt sich Marx (...): ‘Wie kann ich tugendhaft sein, wenn ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß?’ Im Zustand der Entfremdung ist jede Lebenssphäre, die ökonomische und die moralische, von der anderen abhängig, wie ‘jede einen besonderen Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der anderen Entfremdung verhält’“.

Fromm spricht hier von einer Verderbnis und einer Pervertierung von Werten. Eine ganz andere Interpretation würde wohl Hafen liefern. Hafen (vgl. 2013b) geht schlicht und einfach davon aus, dass Werte subjektiv sind und dass es deshalb *Wertkonflikte* gibt. Seinem Ansatz liegt in Anlehnung an Luhmann die Annahme zugrunde, dass Moral lediglich ein spezifisches Kommunikationsmedium ist, das „menschliche Achtung und Missachtung zum Ausdruck bringt“ (ebd., S. 285) – und zwar mit besonderer Emphase. Diese Aufdringlichkeit wiederum führt er auf eine Kompensation zurück, der – aufgrund komplexer Gesellschaftsformen – eine Unmöglichkeit zugrunde liegt, nämlich die Unmöglichkeit, ein bestimmtes Verhalten zu erzwingen.

Er geht somit nicht wie Fromm davon aus, „daß ethische Normen in Qualitäten gründen, die dem Menschen innewohnen, und daß ihre Verletzung psychische und emotionale Desintegration zur Folge hat“ (1947, GA II, S. 9). Von seinem konstruktivistischen Standpunkt aus lassen sich Werte wie folgt definieren:

„Ähnlich wie bei der Moral liegt der Fall bei den Werten: Werte sind nach Luhmann ‘allgemeine, einzeln symbolisierte Gesichtspunkte des Vorziehens von Zuständen oder Ereignissen’, die sich in Präferenzen bei der Wahl von Handlungsalternativen niederschlagen. Da sich Werte wie Freiheit,

⁴⁴ Man vgl. zu dieser These der psychologischen Abhängigkeit den Artikel von Lange (2000) im Sammelband *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I*, wo er mit Bezug auf Heitmeyer schreibt (S. 112; Hervorhebung M.L.): „Unter Ungleichzeitigkeit versteht Heitmeyer die Kollision von erlernten individualisierten Verhaltensweisen, deren Ausübung einen hohen materiellen Lebensstandard bedingt, mit ‘alten’ sozialen Fragen wie z.B. *Armut und realer oder drohender Arbeitslosigkeit*. Letztere *stellen, Damoklesschwertern gleich, nicht nur eine Bedrohung des bisherigen Lebensstandards, sondern gleichzeitig der Möglichkeit zur Entfaltung einer eigenen Entfaltung einer eigenen Individualität überhaupt dar.*“ Heitmeyer bestätigt also die These, dass in der Gegenwartsgesellschaft die Identität v.a. durch Konsum / Besitz hergestellt wird.

Sicherheit oder Gesundheit nicht in eine allgemein gültige (‘objektive’) hierarchische Ordnung einbetten lassen, werden sie durch einzelne Beobachter (Individuen, Organisationen und andere Systeme) in bestimmten Situationen individuell festgelegt.“ (Hafen, 2013b, S. 286)

Er stellt (ebd.) ganz nüchtern fest, „dass Werte auch strategisch eingesetzt werden.“ Interessanterweise will dann aber auch er (ebd., S. 285-286) nicht auf die Unterscheidung „zwischen ‘gut’ und ‘schlecht’“ verzichten, wenn es um den Themenbereich „Prävention und Gesundheitsförderung“ geht. Es geht ihm (ebd., 287) gerade nicht „um die Beliebigkeit von Normen und Werten, sondern um eine reflektierte Moral, Wert- und Normsetzung“. Woran sich eine solche Reflexion messen soll, d.h. welches der Referenzpunkt der Reflexion sein soll, das lässt er dann allerdings offen. Eine Reflexion ohne Referenzpunkt macht jedoch keinen Sinn. Dieser Ansatz schiebt deshalb m.E. die entscheidende Frage lediglich vor sich hin.⁴⁵

Wenn wir uns nochmals bewusstmachen, dass Fromm nach einem objektiven Wert sucht, von dem aus er die menschlichen Charakterorientierungen bewerten kann, dass es ihm also um die objektive Bewertung von *Systemstrukturen* geht, dann hilft die Unterscheidung von Simon – wie Hafen ebenfalls ein Konstruktivist – weiter, nämlich die Unterscheidung zwischen Zweckrationalität und Systemrationalität (die sich beide auf die *Systemstruktur* beziehen).

Dass Axiome oder Unterscheidungen, wie konstruktivistische systemtheoretische Ansätze behaupten, kontingent sind – und sogar völlig irrational sein können –, trifft nur auf die Zweckrationalität, nicht auf die Systemrationalität zu. Die *Zweckrationalität* eines sozialen Systems (vgl. Simon, 2015, S. 29-31) ist meist ein Mythos. In Wahrheit wird die Zweckrationalität nur vorgeschoben, um die eigenen Motive ‘sachlich’ durchzusetzen (Psychoanalytiker würden von einer

⁴⁵ Vgl. dazu Pollmann (2005, S. 41): Wenn ein „Kritiker auf einen öffentlichen Diskurs verwiesen bleibt, dessen Ausgang ungewiss ist, so fehlen ihm (..) die kritischen Werkzeuge, mit denen er an seine Arbeit gehen könnte. (...) [Eine] in Opposition zum Universalismus stehende, kontextualistische Grundhaltung läuft ständig Gefahr, in moralische Beliebigkeit abzukippen. Ganz offensichtlich kursieren innerhalb einer konkreten Gemeinschaft immer schon gänzlich unterschiedliche Auffassungen von einem individuellen oder auch kollektiven Guten. Daher muss unklar bleiben, nach welchen – wenn nicht am Ende eben doch universalistischen – Kriterien der (..) Kritiker bessere von schlechteren Wertmaßstäben unterscheiden kann und soll.“

Pollmann (ebd., S. 53) kommt deshalb zum Schluss: „Man mag nun in der normativen Enthaltbarkeit dieser (..) Ansätze deren eigentliche Stärke begründet sehen. Der Sozialkritiker, so heißt es häufig, dürfe all denjenigen, die unter den Folgen von gesellschaftlichen Missständen leiden, nicht einfach seine eigenen partikularen Wertvorstellungen überstülpen. Er habe sich vielmehr an *deren* Idealen zu orientieren. Auch wenn man diese Kritik ernst nehmen möchte, kann man ihr Folgendes entgegenhalten: Wenn die konzeptionelle Dringlichkeit des (...) Begründungsproblems erst einmal erkannt ist, wird man diesem nicht dadurch beikommen können, dass man ihm ausweicht.“

Auch Fenner (2008, S. 115) gibt in Bezug auf die *Diskursethik*, welche sie als „offene Konzeption normativer Ethik“ betrachtet, zu bedenken: „Ob sich moralische Konflikte rein formal ohne eine rudimentäre Theorie des guten Lebens oder den Rekurs auf übergreifende Interessen überhaupt unterscheiden lassen, ist fraglich.“

Rationalisierung sprechen).⁴⁶ *Bei der Systemrationalität* hingegen (vgl. ebd., S. 32) wird *Überleben zum Rationalitätskriterium*. Dann stellt sich die Frage nach den relevanten Umwelten. Relevante Umwelten sind einerseits Naturgesetze andererseits präskriptive Regeln (vgl. ebd., S. 50-51).⁴⁷ *Naturgesetze* sind auch aus der Sicht von Simon – einem Vertreter des konstruktivistischen Standpunktes – *vorgegeben*:

„Naturgesetze sind deskriptive Regeln. Sie beschreiben eine Ordnung, die als *gegeben* angesehen wird, und nicht als Gegenstand menschlicher Entscheidungen zur Disposition gestellt wird.“ (ibd., S. 51)

Präskriptive (vorschreibende) Regeln hingegen werden *hergestellt*. Diese sind somit – im Gegensatz zu den Naturgesetzen – kontingent. Zudem gilt nach Simon (ibd., S. 51): „Im Unterschied zu Naturgesetzen muss man sie nicht befolgen.“

Wenn sich nun Fromm mit seiner Ethik auf den metaethischen Massstab *‘seelische Gesundheit’* und auf die *Natur des Menschen* bezieht, dann macht er erstens Überleben zum Rationalitätskriterium (und nimmt damit Bezug auf die Systemrationalität, nämlich die Rationalität des Systems *‘Mensch’*, vgl. 1970b, GA IX, S. 32),⁴⁸ und zweitens auf ein vorgegebenes (psychologisches) Naturgesetz, das zu Funktionalität bzw. Dysfunktionalität führt.⁴⁹ Seinen Anspruch auf Objektivität begründet Fromm (1968a, GA IV, S. 329) deshalb wie folgt:

⁴⁶ Hier liegt genaugenommen das Problem nicht darin, dass der Wert, mit dem argumentiert wird, nicht objektiv wäre, sondern dass der *Umgang* mit dem Wert nicht unparteiisch ist, weil ein an sich unbestrittener Wert – z.B. die Gerechtigkeit – nur dann als relevant betrachtet wird, wenn er den eigenen Interessen dient. Dies würde z.B. dann der Fall sein, wenn Evenett, der nach Mayer (vgl. 2017) gleich lange Spieße für alle fordert, sobald er benachteiligt wird (der konkret die Abschaffung von Eingriffen fordert, die für die Schweiz handelshemmend sind), nicht auch für die Abschaffung des Schweizerischen Bankgeheimnisses oder der Pauschalbesteuerung von ausländischen Unternehmen und Personen eingetreten ist. Oder dies ist der Fall, wenn dieselben Politiker, die sich gegen eine Regulierung im Bankensektor wehren und stattdessen auf Eigenverantwortung setzen, sich gleichzeitig für Sozialdetektive stark machen, um angeblichen Missbrauch im Sozialwesen zu bekämpfen. Hier liegt ein nicht-unparteiischer Umgang mit dem Wert der Freiheit vor. Für Fromm (vgl. 1947, GA II, S. 151-153) sind solche Spielarten einer Zwei-Klassen-Ethik Ausdruck einer Rationalisierung von Eigennutz.

⁴⁷ Nach Fromm (1966a, GA VI, S. 189-190) gilt es, zwischen *Voraussagen* (Gesetzmässigkeiten, die *unausweichliche Folgen* haben) und *Androhungen* (d.h. nur *scheinbar objektiven* Voraussagen, hinter denen subjektive Interessen stehen) zu unterscheiden.

⁴⁸ Für Fromm (1970b, GA IX, S.34) „verliert das schwierige Problem der Bestimmung von allgemeinen, objektiv gültigen Werten etwas von seiner Bedeutung“, wenn für die Formulierung von Normen vom „Grundsatz des optimalen Funktionierens“ eines Systems ausgegangen wird, d.h. wenn gefragt wird, wie „ein Mindestmaß von Reibung und Energieverschwendung im Menschen, zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Umwelt erzielt“ werden kann.

⁴⁹ Auch Jellouschek (1995, S. 87-91) geht davon aus, dass der Mensch in Bezug auf Beziehungen (es geht also auch bei ihm um die Art der *Bezogenheit*, wie bei den Charakterorientierungen) bestimmte objektive *Entwicklungsaufgaben* – die er auf bestimmte Grundpolaritäten zurückführt (vgl. ebd., S. 45 u. 76) – *angemessen* zu bewältigen hat, respektive dass es bei unangemessener Bewältigung zu psychischen oder psychosomatischen Störungen kommt.

„Es wäre praktisch nicht viel gewonnen, wenn einer mit objektiven Gründen beweisen könnte, daß eine bestimmte Wertstruktur allen anderen ´überlegen´ sei; denn für alle, die jene Wertstruktur nicht für ´überlegen´ halten, weil sie den in ihrer eignen Charakterstruktur verwurzelten Ansprüchen widerspricht, wäre ein solcher objektiver Beweis nicht zwingend.

Trotzdem möchte ich wenigstens theoretisch behaupten, daß man zu objektiven Normen gelangen kann, unter einer Voraussetzung: Es muß wünschenswert sein, daß ein lebendiges System sich entwickelt und ein Höchstmaß an Vitalität und innerer Harmonie, d.h. subjektiv, ein Maximum an Wohl-Sein erzeugt. Die Untersuchung des Systems Mensch kann zeigen, daß die biophilen Normen zum Wachstum und zur Stärkung des Systems beitragen, während die nekrophilen Normen zu Funktionsstörungen und zu Krankheitszuständen führen. Die Gültigkeit der Normen ergibt sich demnach daraus, daß sie ein optimales Wachstum und Wohl-Sein und ein möglichst geringes Krank-Sein hervorgerufen.“

Fromm gesteht ein, dass die Objektivität einer „bestimmten Wertstruktur“ (in seinem Fall die ´Produktivität´) nicht bewiesen werden kann, wenn die „Ansprüche“ einer Person mit dieser Wertstruktur nicht übereinstimmen. Das heisst: Wenn eine Person das Axiom ´gut ist, was zur Entfaltung des menschlichen Potentials führt´ – und infolgedessen auch den metaethischen Massstab ´seelische Gesundheit´, von dem aus die Wertstruktur abgeleitet wird – nicht akzeptiert (weil die Person von anderen ´Meta´-Werten und deshalb auch von einem anderen Massstab ausgeht), dann kann die Objektivität des Anspruches nicht durch eine *logische Herleitung*⁵⁰ bewiesen werden. Er besteht jedoch darauf, dass sich sein Anspruch auf Objektivität *systemrational* begründen lässt – womit gleichzeitig auch die anderen Meta-Werte als Zweckrationalitäten entlarvt werden.

Ob der Mensch einen systemrationalen metaethischen Massstab akzeptiert oder nicht, beruht letztlich auf einer *Grundsatzentscheidung*. Nach Fromm muss an dieser Stelle jeder Mensch eine Wahl treffen. Nach ihm (1947, GA II, S. 36) läuft diese Wahl auf eine Alternative zwischen zweckrationalen⁵¹ und systemrationalen⁵² *Idealen* hinaus:

⁵⁰ Wenn seelische Gesundheit einmal als metaethischer Massstab akzeptiert worden ist – d.h. letztlich, wenn einmal gesetzt worden ist, dass der Mensch das Mass aller Dinge ist und nicht die Wirtschaft oder Profit etc. –, dann ist eine „Voraussetzung“ gegeben, von der aus – aufgrund von Gesetzmäßigkeiten – Werte (Produktivität) und Normen (produktive Charakterorientierung) objektiv abgeleitet werden können. Auf ein Beispiel übertragen: Wer gesund sein will (gesund = metaethischer Massstab), möchte sich gesund ernähren (= Wert), d.h. er darf keine giftigen Pflanzen essen (= Norm).

⁵¹ Fromm spricht von irrationalen Wertsystemen (1947, GA II, S. 8) sowie von bürgerlichem Egoismus und Solipsismus und von egoistischer Willkür (1964, GA II, S. 162-163, Fussnote 1).

⁵² Schallberger (2007, S. 303-304) spricht – in Anlehnung an die technische Kritik von Weber – nicht von Systemrationalität, sondern von einer Expertise, die auch im Rahmen einer wertfreien Wissenschaft zulässig ist. Die Expertise untersucht die Mittel-Zweck-Relation, d.h. ob die eingesetzten Mittel für die Erreichung eines bestimmten Zweckes geeignet sind, wobei er in Bezug auf den Zweck relativistisch bleibt, da er die aktuellen gesellschaftlichen Erfordernisse zum Referenzpunkt macht (vgl. dazu Fromm, 1947, GA II, S. 23-24).

„Da das Bedürfnis nach einem System der Orientierung und Hingabe einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Daseins ausmacht, ist die Intensität dieses Bedürfnisses zu verstehen. Tatsächlich gibt es keine stärkere Energiequelle im Menschen. Der Mensch kann nicht frei entscheiden, ob er 'Ideale' haben will oder nicht, aber er hat die freie Wahl zwischen verschiedenen Arten von Idealen, zwischen der Möglichkeit, Macht und Destruktion zu verehren oder sich Vernunft und Liebe hinzugeben. Alle Menschen sind 'Idealisten' und suchen etwas, das über die Befriedigung des rein Körperlichen hinausgeht. Sie unterscheiden sich nur in den Idealen, die sie glauben. Sowohl die höchsten wie auch die ganz teuflischen Manifestationen des menschlichen Geistes sind nicht Ausdruck des Fleisches, sondern des Geistes, das heißt, dieses 'Idealismus'. Gefährlich und irreführend ist deshalb die relativistische Auffassung, das bloße Vorhandensein eines Ideals (...) sei an sich schon wertvoll. Wir müssen alle Ideale, einschließlich derjenigen, die in weltlichen Ideologien in Erscheinung treten, als Ausdruck desselben menschlichen Bedürfnisses betrachten und sie danach beurteilen, wieviel Wahrheit sie enthalten, in welchem Maße sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grad sie dem menschlichen Bedürfnis nach Ausgeglichenheit und Harmonie in seiner Welt tatsächlich entgegenkommen.“

Fromms Tugendethik ist somit nicht einfach ein weiterer Vorschlag für eine beliebige moralische Unterscheidung. Sie ist vielmehr eine *meta-ethische Unterscheidung* von *ethischen Unterscheidungen* – sie zielt nämlich auf die Unterscheidung zwischen den rationalen Unterscheidungen der humanistischen Ethik, denen eine Systemrationalität zugrunde liegt, und den irrationalen bzw. willkürlichen Unterscheidungen einer autoritären bzw. relativistischen Ethik, denen eine Zweckrationalität unterliegt.

Damit schliesse ich den Analyseteil ab und wende mich nun der Beantwortung der Fragestellungen aus dem Einleitungsteil zu.

4 Schlussfazit

Im Schlussfazit werden die Fragestellungen, 'Wie genau begründet Erich Fromm seine humanistische Ethik? Wie ist die Plausibilität seiner Begründung einzuschätzen?' und 'Welche Impulse ergeben sich aus dem normativen Ansatz von Fromm für die SA?' beantwortet.

4.1 Beantwortung der ersten Fragestellung

Die Begründung von Fromms Anspruch, objektive Werte und ethische Normen aufstellen zu können, wurde im Hauptteil dieser Arbeit auf den Ebenen Metatheorie und Objekttheorie analysiert. In den beiden Zwischenfazits wurde jeweils gefragt, ob seine Grundannahmen von einer konstruktivistischen Perspektive aus in Frage gestellt werden können. Die Erkenntnisse dieser Untersuchung sollen hier nochmals kurz zusammengefasst werden:

- *Fromm vertritt einen tugendethischen Ansatz.* Er bemisst nicht in erster Linie das menschliche Handeln, sondern die Charakterorientierung, die dem menschlichen Verhalten zugrunde liegt. (Vgl. Kapitel 2)
- *Fromm argumentiert in seinem Ansatz onto-teleologisch.* Er geht davon aus, dass der Mensch kein unbeschriebenes Blatt ist, sondern ein mit Energien ausgestattetes Wesen – kurz: dass es eine menschliche Natur gibt. Diese beinhaltet nach Fromm nicht nur eine bestimmte Frage, die das Leben dem Menschen stellt (existentielle Bedürfnisse, die der Mensch befriedigen muss). Trotz Instinktarmut und Vernunftbegabung ist der Mensch zusätzlich an vorgegebene Gesetzmässigkeiten gebunden, die in ihm verankert sind. Deshalb kann die Antwort, die der Mensch auf die vom Leben gestellte Frage gibt, zwar beliebig ausfallen, jede Antwort wirkt jedoch auf den Menschen zurück und hat deshalb bestimmte Folgen für ihn. (Vgl. Kapitel 2)
- *Für Fromm ist die Systemrationalität das oberste Bewertungskriterium.* Er bemisst die Folgen der Antwort des Menschen am metaethischen Massstab der seelischen Gesundheit (an Wohl-Sein und Glück / Freude). Dieses Kriterium impliziert das Prinzip, dass kein Mensch als Mittel zum Zweck (für den Zweck eines anderen Menschen) missbraucht werden darf. Die objektive Bestimmung des Inhalts von seelischer Gesundheit erfolgt zudem mit Hilfe der psychoanalytischen Methode. (Vgl. Kapitel 3)

Somit lässt sich Fromms Begründung des Anspruches auf Objektivität wie folgt ordnen:

Ethischer Argumentationstyp	Onto-teleologische Tugendethik
Oberste ethische Prinzipien	- Universalismus: alle Menschen sind gleich an Würde und Recht - kein Mensch ist Mittel zum Zweck für jemand anderen
Meta-Werte	Humanistische Werte wie Individualität, Mitgefühl, Hoffnung, Überwindung der Gier, Liebe zum Nächsten, Erkenntnis der Wahrheit
Metaethischer Massstab	Seelische Gesundheit / Wohl-Sein (Systemrationalität)
Objektiver Wert	Produktivität: ein Wertsyndrom, das ein Gleichgewicht zwischen Bezogenheit und Integrität sowie zwischen Gefühls- und Vernunftkräften darstellt
Objektive ethische Norm	Produktive Charakterorientierung: menschlichen Handlungen sind dann gut, wenn ihnen eine produktive Charakterorientierung zugrunde liegt
Wissenschaftstheoretische Prämissen	Ontologischer Realismus und erkenntnistheoretischer Optimismus
Menschenbild	- der Mensch ist ein in besonderer Weise strukturiertes (instinktarmes, vernunftbegabtes) und mit Energien (physiologischen sowie existentiellen Bedürfnissen) ausgestattetes Wesen - der Mensch ist weder gut noch böse - Handlungstheorie: dem menschlichen Verhalten liegt eine bestimmte Charakterstruktur zugrunde, welche eine spezifische Art der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse darstellt
Angewandte Methoden	Psychoanalytische Beobachtungsweise

Abbildung 2: Die Grundannahmen der humanistischen Ethik von Fromm (Quelle: eigene Darstellung)

Zur *Einschätzung* von Fromms Begründung: Fromms Argumente können – wie in den Zwischenfazits aufgezeigt wurde – m.E. auch von einem radikal-konstruktivistischen Standpunkt aus nicht widerlegt werden. Denn erstens kann die Annahme einer Natur des Menschen, die das Fundament seiner Ethik darstellt, nicht grundsätzlich mit ontologischen oder erkenntnistheoretischen Gegenargumenten bestritten werden – dies geht aus dem Zwischenfazit I hervor. Und zweitens zielt die Behauptung, Werte seien subjektiv, zwar nicht grundsätzlich, aber doch bei Fromm ins Leere, da er den Wert der Produktivität aus dem metaethischen Massstab ‘seelische Gesundheit’ abgeleitet hat und er sich damit auf einen Referenzpunkt bezieht, der *Systemrationalität* beanspruchen kann – im Gegensatz zu Werten, die sich auf zweckrationale Referenzpunkte stützen (die deshalb willkürliche Werten sind, weil sie lediglich zu subjektiven Zwecken strategisch eingesetzt werden) – dies geht aus dem Zwischenfazit II hervor.

Auch Fromms Art der inhaltlichen Bestimmung der seelischen Gesundheit (des metaethischen Massstabes) mit der psychoanalytischen Methode kann nur angegriffen werden, wenn die qualitativen Methoden der sozialwissenschaftlichen Forschung (vgl. dazu Hurrelmann, S. 40-45) oder die Annahme psychosomatischer Zusammenhänge grundsätzlich abgelehnt werden. Ansonsten kann sein Vorgehen, die nonverbale Sprache (den Ausdruck des Körpers) höher zu gewichten als die bewussten Antworten eines Menschen, nicht angezweifelt werden.⁵³

⁵³ Fromm (1959, GA IX, S. 402; Hervorhebungen M.L.) geht es darum, einen „Menschen oder einen Gegenstand in seiner *Totalität*, in seiner ganzen Wirklichkeit zu *sehen*“. Dieser Ansatz steht natürlich in einem krassen Gegensatz zu Ansätzen, die „auf der Annahme bzw. auf dem Menschenbild [basieren], dass sich das Verhalten von Menschen als rationaler (Entscheidungs-)Prozess analysieren

So komme ich zum Schluss, dass Fromm seinen Anspruch, objektive Werte und ethische Normen aufstellen zu können, nicht nur sehr plausibel, sondern – wegen seiner *differenzierten theoretischen Betrachtungsweise* und v.a. wegen seinem teleologischen Ansatz, der auf *reale, empirisch nachweisbare Folgen* Bezug nimmt – sogar *stringent* begründen kann.

4.2 Beantwortung der zweiten Fragestellung

Die zweite Frage soll einerseits in Bezug auf die SA als Disziplin andererseits in Bezug auf die SA als Profession beantwortet werden (vgl. dazu v. Spiegel, 2013, S. 41). Wichtig ist jedoch der Hinweis, dass hier lediglich danach gefragt wird, welche *Impulse* sich aus dem normativen Ansatz von Fromm ergeben. Denn diese Arbeit hat die Voraussetzungen und Grundlagen des Ansatzes von Fromm untersucht. Sie hat also nicht untersucht, welche direkten Folgen oder Handlungsanleitungen sich daraus für die Praxis ergeben (sie hat nicht die Reichweite des Ansatzes und ihre Konsequenzen für die Praxis oder ihre Umsetzbarkeit untersucht).⁵⁴ Dennoch zeichnen sich vier Impulse ab (zwei für die SA als Disziplin und zwei für die SA als Profession).

4.2.1 Impulse für die SA als Disziplin

Nach Obrecht (2015, S. 1) hat die SA, obwohl sie „wie alle anderen (echten) Professionen auch, einer ‘science basis’ bedarf, (...) keine systematische, kohärente und breiter anerkannte ‘professionelle Wissensbasis’“. Dies wertet er (ebd.)

„als schwerwiegendes praktisches Problem der Sozialen Arbeit im Hinblick auf ihre Professionalisierung und als nicht minder schwerwiegendes kognitives Problem der Sozialarbeitswissenschaft als Handlungswissenschaft“.

Die *Ursache* für das „Unvermögen der Sozialarbeitswissenschaft, ihr primäres Ziel, die Entwicklung einer professionellen Wissensbasis zu erreichen“, sieht er (ebd., S. 2) insbesondere

und erklären lässt“, wie dies z.B. bei der rationalen Familientheorie der Fall ist (Niederbacher & Zimmermann, 2011, S. 78). Die Autoren, die diesen Ansatz im Rahmen eines Lehrbuches über Sozialisation vorstellen, bemerken allerdings (ebd.), dass „berücksichtigt werden sollte (..), dass rationales oder Nutzen maximierendes Verhalten nur ein Sozialisationsfaktor unter vielen ist. Emotionale und psychosoziale Prozesse werden in der rationalen Familientheorie gar nicht oder nur randständig berücksichtigt.“ D.h. sie weisen darauf hin, dass ein Ansatz, dem solch ein rationalistisches Menschenbild zugrunde liegt, eine *reduktionistische* Betrachtungsweise darstellt.

Jansen und Streit (2006) setzen für den Nachweis von unbewussten Prozessen (S. 5-6) auf *Videoarbeit* (S. 15). Damit kann das *Grundlagenmaterial* (die Körpersprache), das den *Interpretationen* zugrunde liegt, dauerhaft und objektiv festgehalten werden. Der grosse Vorteil dieser neuen Art der Dokumentation liegt darin, dass somit die Interpretationen überprüf- und kritisierbar werden.

⁵⁴ Dazu ist Folgendes anzumerken: Einerseits ist die Vorstellung eines direkten Theorie-Praxis-Transfers ohnehin fragwürdig (vgl. Scherr, 1997). Andererseits ist ein reflektiertes Wertwissen (vgl. v. Spiegel, 2013, S. 61-66) zwar unverzichtbar, wenn es um die Problemdefinition, die Zielformulierung und die Evaluation geht. Es hat seinen Platz also in der Diagnostik – als ‘Medizin’ ist sie jedoch völlig ungeeignet (vgl. dazu Drewermann, 2001, S. 15-30 u. 57-76).

in der „Qualität des bezugswissenschaftlichen Wissens“, genaugenommen in der „Qualität der impliziten und expliziten Akteurmodelle“ der Bezugswissenschaften. An diesen Akteurmodellen kritisiert er (ebd.) das „kulturrelativistisch-mentalistiche Verständnis menschlicher Individuen als durch die je lokale Kultur geschaffenen geistige und personale Wesen“. Mit anderen Worten: Obrecht kritisiert die Vorstellung, dass – mit Fromm (vgl. 1947, GA II, S. 19) gesprochen – der Mensch ein unbeschriebenes Blatt sei, auf das erst die Kultur ihren Text schreibt.⁵⁵ Was der SA aus der Sicht von Obrecht also noch fehlt, ist ein archimedischer Punkt, von dem aus die menschliche Dynamik und die soziologischen Phänomene, die sich daraus ergeben, verstanden werden können (vgl. Fromm, 1955b, GA IV, S. 22).

Fromms Verständnis der Natur des Menschen, d.h. seine differenzierte Bestimmung des menschlichen Wesens, die zwischen Manifestationen oder Attributen und Wesen unterscheidet (vgl. 1968b, GA IX, S. 376), könnte – zusammen mit dem von Obrecht vorgeschlagenen biopsychosozioökulturellen Modell des Menschen (vgl. 2015, S. 17-21) – diesem Theoriedefizit Abhilfe verschaffen. Fromms Modell des Menschen wurde in dieser Arbeit mehr oder weniger nur am Rande vorgestellt, da es in dieser Arbeit darum ging, die *ganze* Art seiner Begründung von Werten zu untersuchen.⁵⁶ Sein normativer Ansatz beruht jedoch letztlich genau auf dieser Vorstellung der menschlichen Natur, die nicht relativistisch ist. Ein *erster Impuls*, der sich aus Fromms Ansatz für die SA ergibt – und zwar ein fundamentaler – wäre somit *die (Neu-)Bestimmung eines realistischen Akteurmodells*.⁵⁷

Die Konsequenz der menschlichen Natur ist für Fromm (1947, GA II, S. 18-19) folgende:

„Wäre der Mensch (...) unbegrenzt formbar, dann könnte er tatsächlich durch Normen und Institutionen, die seinem Wohlergehen entgegenstehen, für immer geformt werden, ohne daß es eine Möglichkeit gäbe, die der menschlichen Natur innewohnenden Kräfte zu mobilisieren, um eine Veränderung der Verhältnisse zu erreichen. In diesem Falle wäre der Mensch nur eine Marionette irgendwelcher gesellschaftlicher Zustände und nicht – wie er im Laufe der Geschichte unter Beweis gestellt hat – ein tätiges Wesen, dessen innere Eigenschaften heftig reagieren, wenn sie durch ungünstige gesellschaftliche und kulturelle Bedingungen unter Druck gesetzt werden. Wäre der Mensch nichts anderes als eine Widerspiegelung kultureller Verhältnisse, dann könnte keine Gesellschaftsordnung vom Standpunkt des menschlichen Wohlergehens aus kritisiert und beurteilt werden, weil es keine Vorstellungen vom Wesen 'Mensch' gäbe.

⁵⁵ Konstruktivisten würden sagen, der Mensch ist ein autopoietisches System – entscheidend ist jedoch, dass man dieses System *ganzheitlich* als biopsychosoziales System versteht und nicht einfach reduktionistisch als psychisches System, das sich selbst erfindet.

⁵⁶ Zu Fromms Verständnis der menschlichen Natur vgl. v.a. 1968b, 1957 u. 1966b.

⁵⁷ Nach Obrecht (ebd., S. 24) bilden Akteure oder „menschliche Individuen, verstanden als Komponenten sozialer Systeme sowie soziale Systeme (wie Familien, Gruppen, Organisationen, Gemeinwesen u.a.m.)“ die „Gegenstände der Sozialen Arbeit“ – von daher ist verständlich, dass das Verständnis dieser Akteure (das Akteurmodell) von *zentraler Bedeutung* ist.

Ebenso wichtig wie die politischen und moralischen Rückwirkungen der Theorie von der Formbarkeit sind theoretische Folgerungen. Wenn wir annehmen, es gäbe keine andere menschliche Natur (als die in Begriffen grundlegender physiologischer Bedürfnisse definierte), dann wäre die einzig vertretbare Psychologie ein radikaler Behaviorismus, der lediglich unzählige Verhaltensweisen *beschreibt*, oder eine Psychologie, die nur quantitative Aspekte menschlichen Verhaltens *mißt*. Psychologie und Anthropologie hätten keine andere Aufgabe, als die verschiedenen Arten zu beschreiben, in welcher gesellschaftliche Institutionen und kulturelle Verhältnisse den Menschen formen. Die besonderen Erscheinungsformen des Menschlichen wären nichts anderes als der Ausdruck davon, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Menschen eingewirkt haben. In diesem Falle könnte es nur noch eine einzige Wissenschaft vom Menschen geben, nämlich die vergleichende Soziologie.“

Aufgrund der menschlichen Natur reicht nach Fromm eine vergleichende Soziologie also nicht. Von Fromms anthropologischem Fundament kann somit ein zweiter wesentlicher Impuls für die Theorieentwicklung in der SA abgeleitet werden. Denn nach Obrecht (vgl. 2015, S. 23) besteht ein weiteres Theoriedefizit der SA – aber auch der Soziologie – darin, dass bis jetzt unklar geblieben ist, was ein *soziales Problem* darstellt. Auch dieses Theoriedefizit wiegt schwer, weil nach ihm (ebd., S. 24) ist „die *primäre Problematik* der Sozialen Arbeit die Bearbeitung sozialer Probleme im Sinne problematischer Formen der Einbindung von Individuen in die Struktur sozialer Systeme“. In der SA sollen „problematische Zustände auf der Basis *professioneller Methoden*“ bearbeitet werden (ebd.).

Die Gretchenfrage lautet dann natürlich: *Was ist – objektiv betrachtet – ein problematischer Zustand?* Eine solche Einschätzung setzt „eine kritische Beurteilung der eigenen Gesellschaft vom Standpunkt universaler menschlicher Werte voraus“ (Fromm, 1962b, GA IX, S. 123). Die humanistische Ethik von Fromm mit ihrem substantiellen Wert der Produktivität, der sich am metaethischen Massstab der seelischen Gesundheit des Menschen orientiert, stellt m.E. – dies wäre *der zweite Impuls – eine reflektierte und fundierte Basis für eine solche Beurteilung* dar.

4.2.2 Impulse für die SA als Profession

Für die Praxis der Sozialen Arbeit (insbesondere für die *Sozialpädagogik*) ergeben sich aus Fromms normativem Standpunkt zwei weitere wichtige Impulse. Zum einen ist nach v. Spiegel (vgl. 2013, S. 28-30) die *Subjektorientierung* ein Charakteristikum der SA.⁵⁸ Wie schon im Einleitungsteil erwähnt wurde, stellt dieses Charakteristikum ein Korrektiv zum doppelten Mandat dar (es gilt, in Bezug auf die Hilfestellung darauf zu beachten, dass die Hilfe nicht nach den Vorstellungen der Fachkraft erfolgt, sondern subjektorientiert, d.h. entsprechend den Bedürfnissen der Adressatinnen und Adressaten).

⁵⁸ Vgl. auch Scherr (1997).

Lange (vgl. 2000, S. 119) diagnostiziert nun aber für die Gegenwartsgesellschaft eine Anomie- oder – in Anlehnung an Heitmeyer – eine Regulationskrise, und er sieht den *Grund* dafür – in Anlehnung an Friedrichs – in den „heute vorherrschenden individualistischen Wertorientierungen“, die „nicht gemeinwohlorientiert, sondern egozentriert sind. Sie kommen im Kleid der Freiheit daher und bedeuten häufig Willkür“ (ebd.). Mit anderen Worten: Eine *übermäßige* Subjektorientierung führt (ebenfalls) in eine Krise. Die Subjektorientierung kann somit nur bedingt die Grundlage für die Entscheidungen darstellen, die in der SA gefällt werden müssen⁵⁹ – darauf wurde im Einleitungsteil ebenfalls schon hingewiesen.

Worum es also im Wesentlichen geht, ist, dass die Adressatinnen und Adressaten zu einem Gleichgewicht zwischen Innen- und Aussenorientierung finden. Diesem Gleichgewicht muss auch ein *pädagogisches* Gleichgewicht entsprechen (vgl. Fromm 1947, GA II, S.59-60), um sowohl einer Entfremdung (zu viel Aussenorientierung) aber auch narzisstischen Tendenzen (zu viel Innenorientierung) entgegenzuwirken. In Bezug auf den Erziehungsstil bedeutet das konkret, dass weder ein autoritärer noch ein permissiver Erziehungsstil weiterhilft, sondern nur ein autoritativ-partizipativer (vgl. Hurrelmann, 2006, S.156-170). Fromm liefert nun mit dem Wert der Produktivität nicht nur einen normativen Bezugspunkt, der diesem Gleichgewicht gerecht wird (vgl. 1970b, GA IX, S. 35), in verschiedenen Arbeiten (vgl. z.B. 1936, 1937b u. 1955a) liefert er zudem *differenzierte psychodynamische Analysen in Bezug auf die konkrete Umsetzung des autoritativ-partizipativen Erziehungsstils, die als dritter Impuls* aufgegriffen werden können.

Der wichtigste Punkt bei dieser Umsetzung – und damit komme ich zum letzten Impuls – ist wohl, dass Fachkräfte der SA *selbst* eine produktive Charakterorientierung haben müssen, wenn sie professionell arbeiten wollen, dass sie also die humanistische Ethik auf sich selbst beziehen. Dieser Impuls knüpft einerseits an die grundsätzliche Forderung an, dass Fachkräfte die eigene Person als Werkzeug reflektieren müssen (vgl. v. Spiegel, 2013, S. 71-75). Andererseits an einen normativen Referenzpunkt, der einer solchen Reflexion aus fachlichen Gründen zugrunde gelegt werden sollte, nämlich die Abstinenzregel des professionstheoretischen Ansatzes von Oevermann (vgl. 2009). Der Zusammenhang zur Abstinenzregel besteht darin, dass nach Fromm nur der produktive Charakter die *Voraussetzungen* mitbringt, die Abstinenz-

⁵⁹ Schallberger (2007, S. 302) gibt für eine professionelle sozialpädagogische Intervention folgende *Zielsetzung* vor: Die Adressatinnen und Adressaten zu unterstützen, „autonom handlungsfähig zu sein. Nicht ein an gesellschaftlichen Konventionen ausgerichteter Konformismus wäre mit Blick auf das künftige Verhalten der aktuell ‚verhaltensauffälligen‘ Jugendlichen das Ziel, sondern deren Fähigkeit, kreativ und charismatisch in eine offene Zukunft hinein selbstverantwortete Entscheidungen zu fällen“. Auch er gibt jedoch zu bedenken (ebd.): „und dies, in der Formulierung von Ulrich Oevermann, ‚unter der Bedingung der Achtung des anderen in seiner Eigenart und Würde einerseits und der Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwohl andererseits‘.“ (Zum Thema Erziehung und Nicht-Erziehung vgl. auch Flitner, 2004.)

regel überhaupt befolgen zu können, da einzig die produktive Charakterorientierung ein Arbeitsbündnis mit Adressatinnen und Adressaten herstellen kann, welche die Integrität des Gegenübers nicht verletzt (vgl. 1947, GA II, S. 64-70).

Damit soll nicht zuletzt auch deutlich werden, dass es beim normativen Standpunkt von Fromm keineswegs darum geht, sich als Richter aufzuspielen (vgl. 1947, GA II, S. 147-149), sondern dass er damit einen Rahmen der Orientierung bieten möchte, um rationale Autorität von irrationaler unterscheiden zu können (vgl. ebd., S. 10-11). Seiner Ethik liegt somit keine paternalistische Grundhaltung zugrunde – im Gegenteil: *Mit seinem tugendethischen Ansatz und der psychoanalytischen Betrachtungsweise können – dies ist der vierte Impuls – paternalistische Haltungen erst professionell, d.h. nach transparenten substantiellen sachlichen Kriterien und methodisch abgesichert, transparent gemacht und damit der Bearbeitung zugänglich gemacht werden.*

Das Problem des Paternalismus lässt sich nicht dadurch lösen, dass man für einen nicht-normativen Standpunkt plädiert (den wird es nie geben), sondern indem man einerseits klar zwischen legitimen Formen der Macht wie der Begrenzungsmacht und illegitimen Formen wie der Behinderungsmacht unterscheidet (vgl. Staub-Bernasconi, 2012, S. 277) und andererseits selbst die subtilsten Rationalisierungen von illegitimen Machtformen analysiert und kritisiert.⁶⁰ Damit sind zwar wieder eigene Schwierigkeiten verbunden, der Ansatz zielt jedoch in die richtige Richtung.

Für die SA würde es sich lohnen, die hier aufgezeigten Impulse von Erich Fromm aufzugreifen und weiter zu vertiefen.

⁶⁰ Vgl. dazu Fromm, 1935 (GA I, S. 129-138), 1937b (GA I, S. 201-203) u. 1939 (GA VIII, S. 108).

Schlusswort

Angesichts des Umstandes, dass heute diejenigen, die sich noch für Werte einsetzen – obwohl dies angesichts der düsteren Prognosen, die eine anomische Gesellschaft vor sich hat, dringend notwendig wäre (vgl. Lange, 2000, S. 120-122) – mit unerfreulichen Reaktionen rechnen müssen (vgl. ebd., S. 119), zeugt es für mich von Mut, dass Fromm hin steht und einen differenzierten konstruktiven Beitrag gegen die Regulationskrise leistet (als differenziert betrachte ich seinen Beitrag deshalb, weil es ihm gelingt, sowohl die Klippen einer autoritären Ethik als auch die Klippen einer relativistischen Ethik zu umgehen). Indem er diesen *Mut* aufbringt und einen Referenzpunkt anbietet, setzt er zugleich dem ethischen Problem der Gegenwart, der Gleichgültigkeit (vgl. Fromm, 1947, GA II, S. 154-157), etwas entgegen. Nach Fromm (1966b, GA IX, S. 26) stellt sich nämlich heutzutage nicht die Frage, „ob Gott tot ist, sondern ob der Mensch tot ist, und zwar weniger im physischen Sinne – obwohl auch diese Gefahr droht – sondern im geistigen“. Die Beantwortung dieser Frage hängt vielleicht mehr als alles andere davon ab, ob wir noch eine Vision oder eine (Real-)Utopie (vgl. dazu Fromm, 1974a) haben. Der Referenzpunkt von Erich Fromm, seine humanistische Ethik, könnte eine solche *Realutopie* sein.

Literaturverzeichnis

- Drewermann, Eugen. (2001). *Jesus von Nazareth – Befreiung zum Frieden* (6. Aufl.). Düsseldorf und Zürich: Walter.
- Fenner, Dagmar. (2008). *Ethik*. Tübingen: A. Francke.
- Flitner, Andreas. (2004). *Konrad, sprach die Frau Mama... Über Erziehung und Nicht-Erziehung*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Fromm, Erich. (1932). *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*. GA I, S. 37-57.
- Fromm, Erich. (1935). *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*. GA I, S. 115-138.
- Fromm, Erich. (1936). *Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil*. GA I, S. 139-187.
- Fromm, Erich. (1937a). *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*. GA XI, S. 129-175.
- Fromm, Erich. (1937b). *Zum Gefühl der Ohnmacht*. GA I, S. 189-206.
- Fromm, Erich. (1939). *Die Sozialphilosophie der »Willenstherapie« Otto Ranks*. GA VIII, S. 97-108.
- Fromm, Erich. (1941). *Die Furcht vor der Freiheit*. GA I, S. 215-392.
- Fromm, Erich. (1947). *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. GA II, S. 1-157.
- Fromm, Erich. (1950). *Psychoanalyse und Religion*. GA VI, S. 227-292.
- Fromm, Erich. (1951). *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*. GA IX, S. 169-309.
- Fromm, Erich. (1953). *Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen*. GA XI, S. 211-266.
- Fromm, Erich. (1955a). *Die Auswirkungen eines triebtheoretischen »Radikalismus« auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse*. GA VIII, S. 113-120.
- Fromm, Erich. (1955b). *Wege aus einer kranken Gesellschaft*. GA IV, S. 1-254.
- Fromm, Erich. (1956). *Die Kunst des Liebens*. GA IX, S. 437-518.

- Fromm, Erich. (1957). *Humanistische Wissenschaft vom Menschen*. GA XI, S. 545-551.
- Fromm, Erich. (1959). *Psychologie und Werte*. GA IX, S. 331-341.
- Fromm, Erich. (1962a). *Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse*. GA VIII, S. 223-230.
- Fromm, Erich. (1962b). *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*. GA IX, S. 37-157.
- Fromm, Erich. (1962c). *Zum Verständnis von seelischer Gesundheit*. GA XII, S. 143-160.
- Fromm, Erich. (1963). *Humanismus und Psychoanalyse*. GA IX, S. 3-11.
- Fromm, Erich. (1964). *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. GA II, S. 159-268.
- Fromm, Erich. (1966a). *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*. GA VI, S. 83-226.
- Fromm, Erich. (1966b). *Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie*. GA IX, S. 19-27.
- Fromm, Erich. (1968a). *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*. GA IV, S. 255-377.
- Fromm, Erich. (1968b). *Einleitung zu E. Fromm und R. Xirau »The Nature of Man«*. GA IX, S. 375-391.
- Fromm, Erich. (1969a). *Die dialektische Revision der Psychoanalyse*. GA XII, S. 19-71.
- Fromm, Erich. (1969b). *Über meinen psychoanalytischen Ansatz*. GA XII, S. 13-18.
- Fromm, Erich. (1970a). *Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten*. GA VIII, S.231-251.
- Fromm, Erich. (1970b). *Humanistische Planung*. GA IX, S. 29-36.
- Fromm, Erich. (1974a). *Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein*. GA XII, S. 485-526.
- Fromm, Erich. (1974b). *Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse*. GA XII, S. 259-367.
- Fromm, Erich. (1974-75). *Vom Haben zum Sein*. GA XII, S. 393-483.
- Fromm, Erich. (1975). *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft*. GA XII, S. 369-390.

- Fromm, Erich. (1976). *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. GA II, S. 269-414.
- Fromm, Erich. (1979a). *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen*. GA VIII, S. 259-362.
- Fromm, Erich. (1979b). *Wer ist der Mensch?* GA XI, S. 601-607.
- Fromm, Erich. (1999). *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA). Hrsg. von Rainer Funk. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt GmbH.
- Gertler, Martin. (1997). *Wahrheit und Wirklichkeit – Paul Watzlawick* (Video). Gefunden am 8.03.2017 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=3dkrIN3Is1U>
- Guggenbühl, Allan. (2014). *Von Gangstern, Diven und Langweilern*. Bern: hep verlag ag.
- Hafen, Martin. (2013a). *Auf der Suche nach wirksamen Lösungen*. Gefunden am 20.03.2017 unter: http://www.fen.ch/texte/mh_suchtpraevention-wirksam.pdf
- Hafen, Martin. (2013b). *Ethik in Prävention und Gesundheitsförderung*. Gefunden am 20.03.2017 unter: http://www.fen.ch/texte/mh_ethik-in-pg.pdf
- Hafen, Martin. (2015a). *Exklusion – systemtheoretisch*. Gefunden am 20.03.2017 unter: http://www.fen.ch/texte/mh_exklusion.pdf
- Hafen, Martin. (2015b). *Frühkindliche Bildung als Basis für eine gerechtere Gesellschaft*. Gefunden am 20.03.2017 unter: http://www.fen.ch/texte/mh_schulblatt.pdf
- Hurrelmann, Klaus. (2006). *Einführung in die Sozialisationstheorie* (9. unveränderte Aufl.). Weinheim und Basel: Beltz.
- Jansen, Fritz & Streit, Uta. (2006). *Positiv lernen* (2. Aufl.). Heidelberg: Springer.
- Jellouschek, Hans. (1995). *Warum hast du mir das angetan? Untreue als Chance*. München: Piper.
- König, Oliver & Schattenhofer, Karl. (2015). *Einführung in die Gruppendynamik* (7. Auflage). Heidelberg: Carl-Auer.
- Lange, Stefan. (2000). Der anomische Schatten der Moderne. Gesellschaftliche Desintegration im Fokus der Forschergruppe um Wilhelm Heitmeyer. In Uwe Schimank & Ute Volkmann (Hrsg.), *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme* (S. 109-123). Opladen: Leske + Budrich.

- Mayer, Robert. (2017). *Brüssel ist der Schweizer Wirtschaft ein Klotz am Bein*. Gefunden am 20.03.2017 unter: <http://www.tagesanzeiger.ch/wirtschaft/konjunktur/bruessel-ist-der-schweizer-wirtschaft-ein-klotz-am-bein/story/21389878>
- Niederbacher, Arne & Zimmermann, Peter. (2011). *Grundwissen Sozialisation. Einführung zur Sozialisation im Kindes- und Jugendalter* (4., überarbeitete und aktualisierte Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag.
- Obrecht, Werner. (2001). *Ethik der Wissenschaft – Ethik der Profession – lokal, europäisch oder universell?* Gefunden am 23.06.2016 unter: http://wl24www398.webland.ch/spsa/index.php?option=com_zoo&task=category&category_id=12&Itemid=176
- Obrecht, Werner. (2015). Professionalität ohne professionelles Wissen? Probleme der Sozialwissenschaften als Bezugswissenschaften der Sozialarbeitswissenschaft als Handlungswissenschaft. In Becker Lenz et al. (Hrsg.), *Bedrohte Professionalität. Einschränkungen und aktuelle Herausforderungen für die Soziale Arbeit*. (S. 17-43). Wiesbaden: Springer.
- Oevermann, Ulrich. (2009). Die Problematik der Strukturlogik des Arbeitsbündnisses und der Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung in einer professionellen Praxis von Sozialarbeit. In Becker-Lenz (u.a.) (Hrsg.), *Professionalität in der Sozialen Arbeit: Standpunkte, Kontroversen, Perspektiven* (2. Auflage) (S. 113-142). Wiesbaden: VS Verlag.
- Pollmann, Arnd. (2005). *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*. Bielefeld: transcript.
- Ritscher, Wolf. (2007). *Soziale Arbeit: systemisch. Ein Konzept und seine Anwendung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schallberger, Peter. (2007). *Wir sind doch keine Therapeuten. Sozialisationstheorien in der sozialpädagogischen Praxis*. Gefunden am 8.6.2016 unter: http://claudiahonegger.ch/wp-content/uploads/2014/12/P.-Schallberger_Wir-sind-doch-keine-Therapeuten.-Sozialisationstheorien-in-der-sozialp%C3%A4dagogischen-Praxis.pdf
- Scherr, Albert. (1997). *Subjektorientierte Jugendarbeit*. Gefunden am 20.03.2017 unter: <https://www.ph-freiburg.de/fileadmin/dateien/fakultaet3/sozialwissenschaft/sozio/scherr/SubjektorientierteJugendarbeit.pdf>
- Schulz von Thun, Friedemann. (1999). *Miteinander Reden 1* (755.-769. Tausend). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.
- Simon, Fritz B. (2015). *Einführung in die systemische Organisationstheorie* (5. Aufl.). Heidelberg: Carl Auer.

Staub-Bernasconi, Silvia. (2009). *Den Menschen vor dem Würgegriff des Menschen schützen*. Gefunden am 20.03.2017 unter: <http://www.avenirsocial.ch/sozialaktuell/acfa3d0.pdf>

Staub-Bernasconi, Silvia. (2012). Soziale Arbeit und soziale Probleme. Eine disziplin- und professionsbezogene Bestimmung. In Werner Thole (Hrsg.), *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch* (4. Aufl.) (S. 267-282). Wiesbaden: VS Verlag.

Tillmann, Klaus-Jürgen. (2010). *Sozialisationstheorien* (vollständig überarbeitete und erweiterte Neuauflage). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

von Spiegel, Hiltrud. (2013). *Methodisches Handeln in der Sozialen Arbeit* (5., vollständig überarbeitete Auflage). München: Ernst Reinhardt.

Watzlawick, Paul. (2013). *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels* (8. Aufl.). Bern: Huber.

Zimmer, Robert. (2005). *Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken* (3.Aufl.). München: dtv.

Quellenverzeichnis

Obrecht, Werner. (2005). *Umriss einer biopsychosozioökulturellen Theorie menschlicher Bedürfnisse. Geschichte, Probleme, Struktur, Funktion*. Skript zur gleichnamigen Lehrveranstaltung. Wien: Wirtschaftsuniversität Wien, Interdisziplinärer Universitätslehrgang für Sozialwirtschaft, Management und Organisation sozialer Dienste (ISMOS).

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Herleitung des ethischen Argumentationstyps von Fromm
(Quelle: eigene Darstellung)

Abbildung 2: Die Grundannahmen der humanistischen Ethik von Fromm
(Quelle: eigene Darstellung)