

liche Analyse und Ausdifferenzierung des Phänomens X-Erfahrung, da es diese über den Weg der kathartischen Selbstreflexion als radikale Identitäts- oder Einheitserfahrung für ein Prüfverfahren zugänglich machen kann, das auch Erkenntnisweisen akzeptiert, die nicht ausschließlich durch empirisch-analytische Methodenregeln oder/und hermeneutisch-selbstreflexive Kommunikationsmuster intersubjektiv eingelöst werden können, sondern Intersubjektivität auch und vor allem gewährleisten durch kritische Bestätigung in einer Gemeinschaft von Menschen, für welche die relevanten Erkenntnisweisen zu empirischen Fakten geronnen sind.

(b) Daß Erkenntnis eine Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation ist, diese These wird schon in den Forschungsprozessen 2 und 3 'diskussionswürdig', d.h. sie ist wissenschaftstheoretisch legitim. Spätestens seit Hegels 'Phänomenologie' ist in die wissenschaftliche Reflexion der Gedanke eingegangen, daß Sein und Bewußtsein interdependent sind. Dies freilich sagt noch nicht viel darüber aus, ob und wie Erkenntnis und individueller Charakter resp. Gesellschafts-Charakter einander bedingen. (die Hegel-Marxsche Dialektik vermochte allenfalls deren formal-dialektische Korrelation aufzuzeigen). Erst eine Reflexion, die das dialektische Strukturmodell auf seinen kathartisch-psychologischen Ursprung zurückzuführen vermag, schafft die Bedingung der Möglichkeit eines systematisch-psychologischen Aufweises der Korrelation von Erkenntnis und Charakter. Diese Bedingung ist uns durch unsere Explikation des integrativen Forschungsprozesses gegeben.

Im folgenden soll -auf dem Hintergrund unseres entwickelten Wissens- das Werk Erich Fromms ausgebreitet werden und sein ganzheitliches, resp. integratives Interesse beleuchtet werden.



ZWEITER ABSCHNITT

DIE IMPLIZITE ERKENNTNISTHEORIE BEI ERICH FROMM: GANZHEITLICHE ERKENNTNIS-ETHIK

Der erste Abschnitt hat aufgezeigt, daß Erich Fromms erkenntnisleitendes Interesse, seine implizit erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, eines erweiterten Paradigmas von Wissenschaft bedürfen, um als wissenschaftliche Aussagen legitimiert werden zu können.

Im vorliegenden Abschnitt geht es uns nun - in Weiterführung der beiden in der Einleitung formulierten Thesen¹ - darum, im Werke Erich Fromms (speziell in der humanistischen Ethik) a) die konkrete Erfüllung des erkenntnis-ethischen Anspruchs, die Erkenntnis als Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation behauptet, zu entdecken und b) kathartische Selbstreflexion und X-Erfahrung in ihren erkenntnis-ethischen Dimensionen, wie sie uns Fromm nahelegt, zu durchdringen und diese explizit zu machen.

7. Erkenntnis und Liebe: Die charakterologische Erkenntnistheorie Erich Fromms

Wie wir weiter oben schon ausführen konnten², wird die für unsere Arbeit relevante These der systematischen Korrelation von Erkenntnis und Charakter interessant und schon thematisiert in der Hegel-Marxschen Dialektik. Sie vermag in dialektischer Terminologie die Korrelation von Individuum, Gesellschaft und Erkenntnis aufzuzeigen. Wie wir jedoch sehen werden, gelingt allerdings erst der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms (in ihrem Entstehungszusammenhang nennt Fromm diese auch 'dialektische Revision der Psychoanalyse' (1)) und in deren Folge Fromms humanistischer Ethik eine anthropologisch-psychologische Begründung der These, daß Charakter und Erkenntnis interdependent sind. Wo die Hegel-Marxsche Denkfigur noch wesentlich abstrakt verfährt (sie vermag nicht die psychologische Korrelation von Erkenntnis und Charakter aufzuzeigen, sondern bescheidet sich bei einem allgemeinen Basis-Überbau-Modell), gelingt hingegen der

1. Vgl. weiter oben S. 6 f

2. Vgl. weiter oben S. 68

humanistischen Psychoanalyse die konkrete Thematisierung und Analyse des besagten erkenntnis-ethischen Anspruchs. Dennoch; Fromm wird ohne das Verständnis der dialektischen Anthropologie bei Hegel und Marx, die die uns interessierenden Aussagen im forschungslogischen Rahmen des zweiten und dritten Forschungsprozesses formuliert, für uns nicht transparent. Daher sollen im folgenden die bei Marx formulierten und von Fromm adaptierten und kritisch modifizierten erkenntnis-ethisch relevanten Aussagen benannt, Fromms Analytische Sozialpsychologie und humanistische Psychologie erörtert und schrittweise über die humanistische Ethik in Fromms charakterologische Erkenntnistheorie eingeführt werden.

7.1 Dialektische Anthropologie bei Marx und Fromm: Der Entstehungszusammenhang der Analytischen Sozialpsychologie

7.1.1 Dialektische Anthropologie bei Marx

Bemühen wir uns in den Werken von Marx und Engels um die Entdeckung einer expliziten Theorie der Erkenntnis, werden wir eine solche nirgendwo finden können. Erkenntnistheorie als eigenständige Disziplin ist bei Marx und Engels aufgehoben in der umfassenden Totalität einer dialektischen Geschichtsinterpretation, welche Erkenntnis als historisch-gesellschaftlich bedingte auszuweisen vermag. Die ehemals transzendente Fragestellung der Kantischen Kritik und mit ihr die Reflexion auf das transzendente die Erkenntnisleistung vollziehende Subjekt ist der wissenschaftlichen Besinnung auf das historisch gewordene Subjekt gewichen.

Hegel, der erste dialektische Kritiker Kants, negiert die philosophische Legitimation der transzendentalen Fragestellung, indem er nachweist, daß sich Erkenntnistheorie als transzendental-kritische in unauflösbarem Widerspruch befindet:

"Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, wodurch man es erblickte, betrachtet wird. (...) Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begrif-

fe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeuges auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt." (2)

Die Wahrheit, 'das An-und-für-sich-Seiende', und das die Wahrheit erkennende Subjekt dürfen nicht als zwei voneinander unabhängige Tatsachen anerkannt werden, vielmehr bedingen und verändern sie sich selbst in fort-dauernder Bewegung. Das unerkennbare 'Ding-an-sich' wird seiner transzendentalen Statik entlassen und in die dialektische Bewegung des Subjekts auf dem Wege zu seinem absoluten Begriff miteinbezogen. Diese Selbstreflexion des Geistes wird bei Hegel als eine historisch-systematische vorgestellt, an deren Ende die absolute Selbstreflexion des Bewußtseins steht, ausgewiesen durch die unmittelbare Gewißheit, im 'Anderen seiner selbst zu wissen'. Die selbstgewisse Gestalt der Persönlichkeit weiß, daß die schon vollzogenen Stufen der Entwicklung des Menschen -ontologie phylogenetisch- die Entfaltung des eigenen, weil kollektiven Geistes reflektieren. Ethik, Gesellschaftstheorie - und auch Erkenntnistheorie als deren wissenschaftliche Reflexion - verschmelzen bei Hegel zu einer dialektischen Totalität, die sich empirisch durch die Entdeckung der aufeinanderfolgenden Stufen des Geistes in Gesellschaft, Religion und Philosophie ausweisen kann.

Marx nun radikalisiert das dialektische Engagement Hegels: Wenn Erkenntnistheorie als formal-transzendente nicht mehr möglich ist, sondern Erkenntnis sich durch Geschichte und Gesellschaft realisiert, dann kann es auch keine erkenntnistheoretische Legitimation mehr für die Behauptung einer Selbstreflexion des Geistes in Gesellschaft und Geschichte geben, die vorgestellt wird als ein göttlicher Weltgeist, dessen planende Bestimmung die Menschen in ihrer phylo- wie ontogenetischen Entwicklung mehr oder weniger unbewußt vollziehen. Ein solches 'Wesen' läßt sich empirisch als Ursache für die sich bewegende Selbstreflexion der Menschheit nicht nur nicht vorstellen, sondern widerspricht auch dem genuin dialektischen Interesse, Erkenntnis und Wissen selbst nur als reflektierte und sich reflektierende Bewegung in einem besonderen historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang anzuerkennen.



Der DIAMAT leistet die phänomenologische, d.h. die deskriptive und durch dialektische Denkfiguren realisierte Darstellung der Korrelation von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein, von Denken und gesellschaftlicher Struktur; -allein, die Frage nach der psychologischen Bedingung der Möglichkeit der Einflußnahme von sozioökonomischen Verhältnissen auf das aktuelle Verhalten des einzelnen Menschen ebenso wie auf das kollektive Verhalten von gesellschaftlichen Klassen bleibt unthematisiert.

Das bloße Aufwerfen der Frage nach der psychologischen Bedingung der Möglichkeit einer Widerspiegelung von gesellschaftlichem Sein im Bewußtsein erfordert allerdings - sowohl als bloße Möglichkeit zur Fragestellung als auch und erst recht zu ihrer Beantwortung - eine erweiterte Dimension von dialektischem Denken, das sich schon im vorbegrifflichen Horizont des Modells ganzheitlicher Anthropologie bewegt, -ein Modell somit, das Marx aus Gründen, die hier nicht näher erläutert zu werden brauchen, noch nicht entwickeln konnte.

7.1.2. Fromms Adaption und kritische Modifikation der dialektischen Anthropologie von Marx auf der Grundlage der Freudschen Trieblehre: Analytische Sozialpsychologie

In der späten Weimarer Republik wuchs das Bedürfnis nach 'einer verfeinerten marxistischen Theorie, die nicht nur ökonomisch, sondern auch psychologisch orientiert sein müsse' (8). Als Ursache hierfür gilt die zunehmende Schwierigkeit, den historisch-dialektischen Materialismus, demzufolge der Widerspruch von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften den Kapitalismus sprengen sollte, mit der realen geschichtlichen Entwicklung der Weimarer Republik in Einklang zu bringen. Das Scheitern der Novemberrevolution problematisierte die Theorie von der zunehmenden Einanzipation des Arbeiters und seinem endgültigen Sieg über die kapitalistische Gesellschaft: Eine große Mehrheit des Volkes hatte sich bei den Wahlen zur Nationalversammlung am 19. 1. 1919 für die drei großen Parteien SPD, DDP und Zentrum entschieden, somit sowohl gegen Restauration als auch gegen kommunistische Revolution. Die mehrheitliche Ablehnung der kommunistischen Revolution in der von gesellschaftlichen Problemen gebeutelten kapitalistischen Gesellschaft der Weimarer Republik aber widersprach dem

Vielmehr hat als Ausgangspunkt allen philosophischen Interesses das konkrete zur Welt in mannigfaltige Beziehungen tretende Individuum zu gelten. Es wird nicht mehr vom Himmel zur Erde (vom absoluten Geist zum Menschen) herab-, sondern von der Erde zum Himmel aufgestiegen:

"... es wird von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Eidos dieses Lebensprozesses dargestellt." (3)

'Der wirkliche tätige Mensch in seinem wirklichen Lebensprozeß' repräsentiert eine bedeutende philosophische Grundkategorie des philosophisch-anthropologischen Denkens bei Marx. Materialismus meint hier weder eine erkenntnis- oder wissenschaftstheoretische Position, die das Sein des Bewußtseins auf biochemische oder ökonomische Parameter reduziert, noch eine materialistische Anthropologie, die materialistische Motive als ursächliche Beweggründe von menschlichen Handlungen zu begreifen versucht, sondern verteidigt eine Ontologie, die nicht unkörperliche Wesenheiten als Urgrund der Welt und des Menschen anerkennt, sondern Welt als ewig sich bewegende und bewegte Materie interpretiert, die endlich als ihr höchstes und letztes Produkt den Menschen gebiert; Materialismus bei Marx und Engels meint den Versuch einer Erklärung der Welt aus sich selbst.

Der dialektische Grundtenor des DIAMAT offenbart sich im Entwurf seiner Anthropologie:

"Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objektes (...) gefaßt wird, nicht aber als sinnliche Tätigkeit, (...) Feuerbach will sinnliche - von den Gedanken objektiv wirklich unterschiedene Objekte, aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als eigenständige Tätigkeit." (4)

Der Mensch wird bei Marx als ein Lebewesen erkannt, dessen wesensgemäße Bestimmung darin besteht, produktiv und dialektisch zur Welt in Beziehung zu treten und diese sich schöpferisch anzueignen. Die besondere durch sozioökonomische Verhältnisse determinierte Art und Weise des Menschen, durch Arbeit mit der Welt in Beziehung zu treten, bestimmt sein Bewußtsein von ihr und repräsentiert seine Kultur überhaupt:

"Die Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Produktion der physischen Existenz der Individuen

ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben." (5)

Die Lebensweise, verstanden als die Gesamtheit der Art und Weise des aktuellen Sich-Verhaltens zur gegenständlichen Welt, bestimmt Denken und Bewußtsein über Sein und Seiendes. So ist es die Art und Weise der Tätigkeit eines Menschen, die seine Bewußtseinsform bestimmt; es ist das Verhältnis des Einzelnen zur ihn umgebenden Objektivität der Welt, das sein Verhalten determiniert und sein gesellschaftliches Sein bestimmt. Der Mensch als Gattungswesen erfährt sich nicht in transzendentalen Setzungen, sein So-Sein vielmehr ist Resultat seines Selbstverständnisses, und dieses wiederum Resultat der Art und Weise seiner Subjekt-Objekt Bezogenheit, d.h. seiner gesellschaftlichen Tätigkeit. Jedoch reduziert die unbezweifelbare Korrelation von Bewußtsein und sozioökonomischen Tatsachen das Bewußtsein nicht zu einem bloßen Epiphänomen gesellschaftlicher Verhältnisse, vielmehr versteht Marx das Bewußtsein als einen Faktor, der durchaus auch fähig ist, ökonomische Verhältnisse eigenmächtig zu ändern, d.h. als Bewußtsein auch Seiendes bestimmen kann. So kann der Gedanke einer Korrelation von Sein und Bewußtsein als dialektische Aussage begriffen werden, -und nur als solche auch gewinnt er ein starkes humanistisches Engagement: Der Mensch, am Anfang seiner Existenz ausschließlich der Natur verhaftet, beginnt durch seine Fähigkeit zu produktiv-gesellschaftlicher Tätigkeit sich selbst zu entdecken, bis er schließlich die Reife erlangt, Geschichte und gesellschaftliche Lebensweise selbst zu gestalten und zu lenken:

"... die ganze sogenannte Weltgeschichte ist nicht anderes als die Erzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen." (6)

Die allseitige Entfaltung der Persönlichkeit, welche falsches Bewußtsein, das objektive gesellschaftliche und ökonomische Widersprüche verdeckt, in einer Gesellschaft ablegt, in 'der die Entfaltung des Einzelnen die Entfaltung aller garantiert', ist Sinn und Ziel marxistischer Anthropologie:

"Der Kommunismus (ist) als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Menschen mit der Natur." (7)

revolutionären Denkmodell des orthodox-marxistischen Denkens; wollte man daher eine adäquate historisch-materialistische Analyse des Wahlergebnisses vollziehen, wurde es nötig, außerökonomische Faktoren in die Untersuchung miteinzubeziehen. Hierzu aber mußte der DIAMAT inhaltlich und methodologisch erweitert und psychologische und sozialpsychologische Gegebenheiten als Transformationsriemen der dialektischen Korrelation von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein anerkannt werden.

So entstand unter den Vertretern einer materialistischen Theoriebildung das Bedürfnis nach der Integration von psychoanalytischen Erkenntnissen in das marxistische Weltbild. Die Frage nach dem Wie der Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen in die aktuellen Handlungs- und Denkstrukturen von Menschen gewann großes Interesse und mit ihr die Reflexion auf das Individuum als sozialpsychologisches Objekt.

Fromm selbst versuchte zunächst mit Hilfe einer breitgefächerten und differenzierten sozialpsychologischen Enquete die psychische Struktur der Arbeiter und Angestellten der Weimarer Republik zu erfassen (9). Das Resultat - eine aufschlußreiche Dissonanz von bewußtem Denken und Charakterstruktur - führte zur Konzeption einer neuen Charaktertheorie, die Fromm zum erstenmal 1932 in seinem Aufsatz: 'Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie' (10) formulieren konnte, einem Werk, in welchem das wesentlich erkenntnistheoretische Problem einer Synthese von Marx Gesellschaftstheorie und Freuds psychoanalytischer Theorie zunächst als gelöst gelten konnte.

Die Frommsche Analyse des Triebverständnisses bei Marx und Freud lieferte die Grundlage für die Amalgamierung von marxistischer Theorie und Freudscher Psychoanalyse:

Marx unterteilte die menschlichen Triebe in solche von (a) konstanter und (b) modifizierbarer Natur. (a) umfassen allgemeine Triebe und Bestrebungen, die notwendig sind, um menschliches Überleben zu sichern (11), wie Hunger, Durst und Sexualität und dem Kampf um das Existenzminimum. Sie zwingen den Menschen zu arbeiten und veranlassen ihn, mit anderen Menschen Produktionsverhältnisse einzugehen; (b) die hieraus entstandenen Formen der Vergesellschaftung gestalten die modifizierbaren Triebe, d.h. sie bestimmen Art und Weise des Bedürfnisses nach Gelderwerb und Machtstreben und formen Art und Weise des Bedürfnisses nach Intellektueller, emotionaler

und künstlerisch-kreativer Entfaltung des Individuums.

Auch Freud unterteilte die allgemein-menschliche Triebnatur in kategorische und modifizierbare Triebe. Unter jene subsumiert er die Selbsterhaltungstriebe (Hunger, Durst und die physiologische Basis des Sexualtriebs, m.E. auch Aggressivität), unter diese aber die modifizierbare Natur des Sexualtriebs selbst. Ist zwar die physiologische Energie des Sexualtriebs biologisch verankert, so sind doch Art und Objektwahl der sexuellen Tätigkeit mannigfaltigen Einflüssen unterworfen, vornehmlich aber solchen von erzieherischer Natur.

Fromm, der die dialektische Praxisphilosophie von Marx mit der Sexualtheorie Freuds zu verbinden sucht, weist Erziehung als soziale Interaktion von Individuen aus, die als vergesellschaftete Menschen ein historisch und gesellschaftlich bedingtes Lebensschicksal erfahren haben und ein hieraus resultierendes Verhalten und Bewußtsein verraten. Die durch ökonomische Verhältnisse bedingte elterliche Charakterstruktur wird über die Erziehung dem Kinde vermittelt, die Familie fungiert -so Fromm- als 'psychische Agentur der Gesellschaft' (12). Die psychologische Bedingung der Möglichkeit aber für diese Vermittlung und Transaktion liefert die pneumatische und anpassungsfähige Struktur der libidinösen Energie (13). Erst sie ermöglicht die Internalisierung von gesellschaftlich bedingten und vorgegebenen Bewußtseinsstrukturen.

Hat Marx die sozioökonomische Bedingtheit von menschlichem Verhalten erkannt, so liefert uns Freud deren psychologische Begründung. Hiermit aber sind die erkenntnislogischen Grundlagen für eine allgemeine Sozialpsychologie gegeben. Nicht nur eine sozialpsychologische Durchleuchtung von Familienstrukturen wird nun möglich, sondern ebenso die sozialpsychologische Analyse ganzer gesellschaftlicher Klassen. Fromm kann nach den gemeinsamen seelischen Zügen der Mitglieder einer soziologischen Gruppe fragen und deren gemeinsame Haltungen aus ihren Lebensschicksalen erklären, da die Lebensschicksale der Mitglieder einer Gruppe nicht im Bereich des Zufälligen liegen, sondern identisch sind mit der sozioökonomischen Situation eben dieser Gruppe (14). Die die einzelnen Lebensschicksale bedingenden Faktoren sind das Faktum der Arbeitslosigkeit, des Lebensstandards und der finanziellen Sicherheit, die Möglichkeit zu Selbstverwirklichung in Beruf und Freizeit, Entfremdung, sozialer Status etc. Alle diese

von der gesellschaftlichen Situation abhängigen Erscheinungen prägen den Charakter der Menschen einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse, bestimmen deren libidinöse Organisation.

Nun kann Fromm definieren, was die Synthese von DIAMAT und Libidotheorie ermöglicht hat: eine analytisch-materialistische Sozialpsychologie:

"Analytische Sozialpsychologie heißt also: die Triebstruktur, die libidinöse zum größten Teil unbewußte Haltung einer Gruppe aus ihrer sozial-ökonomischen Struktur heraus zu verstehen." (15)

Die dominant charakterologische Haltung einer gesellschaftlichen Klasse nennt Fromm 'Gesellschafts-Charakter'. Dieser ist das Produkt gemeinsamer, ökonomisch bedingter Lebenserfahrungen und spiegelt die Anpassung des Charakters an die ökonomische Situation der Gruppe wider:

"Der Gesellschafts-Charakter hat die Funktion, die Energien der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft so zu formen, daß ihr Verhalten nicht von der bewußten Entscheidung abhängt, ob sie sich nach dem gesellschaftlichen Modell richten wollen oder nicht, sondern daß sie so handeln wollen, wie sie handeln müssen." (16)

Der Gesellschafts-Charakter fungiert als Kitt für die Selbsterhaltung der jeweils bestehenden Gesellschaftsstruktur, da er das Ausharren und Verharren von Menschen einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse in unerträglichen ökonomischen Situationen durch die Produktion von gesellschaftlichen Ideologien ermöglicht:

"Es sind die libidinösen Kräfte des Menschen, die gleichsam den Kitt formieren, ohne den die Gesellschaft nicht zusammenhielte, und die zur Produktivität großer gesellschaftlicher Ideologien in allen kulturellen Sphären beitragen." (17)

Weitere Forschungsarbeit erlaubte Fromm die Eingliederung des Gesellschafts-Charakters verschiedener gesellschaftlicher Gruppen in die dynamische Charaktertheorie Freuds: analog zu ihr spricht Fromm von oral-rezeptiven, oral-sadistischen, analen und genitalen Charaktertypen (18), deren Typologie nun sowohl den einzelnen Menschen zu charakterisieren vermag als auch gesellschaftliche Klassen¹:

1. Die soziologische Analyse des Gesellschafts-Charakters untersucht allein

"Die psychoanalytische Charakterologie kann nicht nur durch den Nachweis der libidinösen Grundlagen der Charakterzüge deren dynamische Funktion als Produktivkraft in der Gesellschaft verstehen lassen, sie bildet andererseits auch den Ansatzpunkt für eine Sozialpsychologie, die aufzeigt, daß die für eine Gesellschaft typischen, durchschnittlichen Charakterzüge ihrerseits durch die Eigenart dieser Gesellschaft bedingt sind. Diese soziale Beeinflussung der Charakterentwicklung geht zunächst und vor allem durch das Hauptmedium, durch das sich die psychische Formung des einzelnen im Sinne der Gesellschaft vollzieht, vor sich: durch die Familie. In welcher Weise und mit welcher Stärke bei einem Kind gewisse prägenitale Strebungen unterdrückt oder verstärkt werden, in welcher Weise es zu Sublimierungen oder Reaktionsbildungen angeregt wird, hängt wesentlich von der Erziehung ab, die ihrerseits der Ausdruck der psychischen Struktur der Gesellschaft ist. (...) Der Charakter entwickelt sich also im Sinne der Anpassung der libidinösen Struktur - zunächst durch das Medium der Familie, dann unmittelbar im gesellschaftlichen Leben - an die jeweilige gesellschaftliche Struktur." (18)

In den späten dreißiger Jahren radikalisierte und revidierte Fromm seine frühe Konzeption der Analytischen Sozialpsychologie: Unter dem Einfluß der Lektüre des Buches von Johann Jakob Bachofen: 'Das Mutterrecht' entdeckte Fromm die gesellschaftliche Abhängigkeit der Freudschen Psychoanalyse, speziell seiner Theorie der Libido und des Ödipuskomplexes¹, und

die einer soziologischen Gruppe aufgrund ihrer Geschichte und ihres gemeinsamen Lebensschicksals entstandenen gemeinsamen Verhaltensweisen und nicht primär die Frage nach Art und Weise der Individuierung des Gesellschafts-Charakters im einzelnen Individuum.

2. Vgl. auch die Schilderung der Frommschen 'Revision der Psychoanalyse' bei Rainer Funk: Erich Fromm,rororo Bildmonographie 1983, S. 95ff:

"Gerade am Phänomen des Ödipuskomplexes, der nur in patriarchalisch organisierten Gesellschaften als zentrales Phänomen auffindbar ist, zeigt sich, wie leicht man dem Fehler verfällt, 'seine eigene psychische Struktur wie die seiner Gesellschaft für eine natürliche oder "menschliche" zu halten und zu übersehen, daß ganz andere Triebstrukturen als Produktivkraft unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen wirksam gewesen sind und noch wirksam werden können. Die Bedeutung des Studiums matrizenrischer Kulturen für die Sozialforschung liegt darin, daß in ihnen ganz andere psychische Strukturen

vermochte in dem Artikel 'Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie' selbst in Freuds psychoanalytischer Technik deren historisch-gesellschaftliche Prägung auszumachen.

Um die sexuell-physiologischen Konnotationen des Begriffs Libido zu vermeiden, deren Genese Fromm nun aus ihrem historischen Kontext zu begreifen vermag, spricht er nun lieber von 'Leidenschaften'. Aus dem Freudschen 'homo sexualis' wird ein 'homo socialis', dessen charakterologische Entwicklung aus der Art und Weise seiner gesellschaftlich bedingten zwischenmenschlichen Bezogenheit resultiert:

"Ich halte den Menschen primär für ein gesellschaftliches Wesen und glaube nicht, wie Freud es tut, daß er primär selbstbezogen ist und nur sekundär die anderen braucht, um seine triebhaften Bedürfnisse zu befriedigen. In diesem Sinne glaube ich, daß die Individualpsychologie im Grunde Sozialpsychologie ist, oder - um mit Sullivan zu reden - Psychologie zwischenmenschlicher Beziehung. Das Schlüsselproblem der Psychologie ist das Problem der besonderen Art der Bezogenheit des einzelnen auf die Welt, ... Das Problem der Befriedigung der triebhaften Begierden des Menschen ist als Teil des Gesamtproblems seiner Beziehung zur Welt zu verstehen, und nicht als das (im Original kursiv gedruckt, A.B.) Problem der menschlichen Persönlichkeit. Deshalb sind meiner Meinung nach die Bedürfnisse und Wünsche, bei denen es um die Beziehung des einzelnen zu anderen Menschen geht, wie zum Beispiel Liebe, Haß, Zärtlichkeit und Symbiose, die fundamentalen psychologischen Phänomene, während Freud in ihnen nur die sekundären Resultate aus Frustrationen oder Befriedigungen triebhafter Bedürfnisse sieht." (20)

Das Verhältnis des Menschen zur Welt überhaupt und Art und Weise dieses Verhältnisses nennt Fromm 'Bezogenheit'. Dieser Begriff ist nun 'Schlüsselbegriff' des sozialpsychologischen Werkes von Erich Fromm: Art und Weise der Bezogenheit determinieren 'Haltung' und Verhalten eines Individuums durch Vermittlung der die Bezogenheit determinierenden sozioökonomischen Faktoren.

sichtbar werden, als sie dem Beobachter unserer Gesellschaft geüufig sind und daß die Einsicht in solche andere Möglichkeiten eine wichtige Bereicherung der Forschung darstellt. (...) (1934a, GA I, S. 102)". (20)



Die Thematisierung der Bezogenheit ermöglicht die Konzeption einer sozial-psychologischen und dialektischen Anthropologie, deren Formulierung zu ethisch relevanten Aussagen über das dem Menschen qua Mensch adäquate Sein führen kann: (1) Die Bezogenheit gilt als existenzielle Grundbefindlichkeit des Menschen, da wir als menschliche Wesen schon immer auf Objekthaftigkeit gerichtet und zwischenmenschlich bezogen sind; (2) die folgende Aussage folgt aus (1): die geistig-seelische Entfaltung des einzelnen Menschen ist nur möglich durch tätige Auseinandersetzung mit der Objekthaftigkeit der umweltlich und zwischenmenschlich gegebenen Welt.

Tatsächlich repräsentiert Fromms Theorie der Bezogenheit, die er in Auseinandersetzung und Zusammenarbeit mit Sullivan entwickeln durfte (und der wir uns im folgenden zuwenden wollen), eine psychologisch modifizierte Weiterentwicklung der dialektischen Anthropologie bei Marx, die -wie wir weiter oben sahen - den menschlichen Lebensprozeß wesentlich als dialektische, Mensch und Welt verändernde Tätigkeit begreift. Die Theorie der Bezogenheit formuliert den schöpferischen Urboden, auf welchem sich Fromms humanistische Psychoanalyse und deren erkenntnis-ethische Prämissen entfalten können.

7.2. Das Phänomen der Bezogenheit in naturwissenschaftlicher Forschung und sein erkenntnislogischer Stellenwert für die Entwicklung einer humanistischen Psychoanalyse: die Natur des Menschen.

"Wir müssen zu einem Verständnis der menschlichen Natur gelangen, das sich auf die beiden, miteinander verquickten fundamentalen biologischen Bedingungen gründet, die das Auftauchen des Menschen kennzeichnen. Dabei handelt es sich einmal um die ständig abnehmende Determinierung des Verhaltens durch Instinkte." (21)

In seinem Bemühen um die wissenschaftliche Herleitung einer humanistischen Anthropologie sucht Fromm die herkömmliche Trennung der Wissenschaften in atomisierte Disziplinen zu überwinden. Mit Hilfe von Erkenntnissen aus Neurophysiologie, Paläontologie und Biologie möchte er seine Forschungsarbeit bereichern. So glaubt Fromm, die Theorie der Bezogenheit auf ein biologisches Fundament stellen zu können. Hierzu fragt er zunächst nach den seelisch-geistigen Bedingungen von 'Bezogenheit' und erkennt als

deren Grundlage das Phänomen des Selbstbewußtseins:

"Bewußtsein seiner selbst (des Menschen, A.B.), Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen haben die 'Harmonie' zerstört, welche die tierische Existenz kennzeichnet. (...) Da er sich seiner selbst bewußt ist, erkennt er seine Ohnmacht und die Begrenztheit seiner Existenz."(22)

Es ist nun nach Fromm die in der menschlichen Existenz verankerte Aufgabe des Menschen, dieses problematische Faktum der zerissenen Harmonie von Mensch und Natur - der eigentliche Sündenfall - dergestalt zu lösen, daß die Wiederherstellung der Harmonie auf einem Niveau geleistet werden kann, das dem Menschen als einem selbstbewußten und vernunftbegabten Wesen gerecht zu werden vermag. Diese 'neue' Harmonie kann für den Menschen aber nur -so Fromm- im Rahmen von produktiven Formen von Bezogenheit erreicht werden. Gelingt es nun, das Phänomen des Selbstbewußtseins - das personale Ego - und seine problematischen Folgen für den Menschen in der biologischen Evolution des Menschen nachzuweisen, ist eine naturwissenschaftliche Grundlage für eine darauf noch zu erarbeitende Theorie der Bezogenheit geschaffen¹.

Die Fähigkeit und Möglichkeit zu Bezogenheit überhaupt setzt also Selbstbewußtsein als die jene ermöglichende Ursache voraus. Denn es ist das Selbstbewußtsein des Menschen, welches um die eigene Vergänglichkeit weiß, darum menschliches Leiden evoziert, und dieses in bestimmten- weiter unten noch näher zu definierenden - Bezogenheitsformen aufzulösen bemüht ist.

1. Ken Wilber hat ein ähnliches erkenntnisleitendes Interesse: In seinem Buch 'Halbzeit der Evolution' versucht er eine evolutionäre Genese des menschlichen Bewußtseins: dieses schreitet voran vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. Im Neolithikum - so Wilber - begann der Mensch, seine uranfängliche Einheit mit der Natur zu transzendieren (uroborische Einheit/matrizentrische Kultur) und langsam über evolutionäre Stufen das 'solare Ego' zu entfalten, das die problematische Situation, in der sich die Menschheit seither befindet, kennzeichnet.



Evolutionstheoretiker und Biologen anerkennen als physiologisch-biologische Ursache der problematischen existenziellen Grundbefindlichkeit des Menschen einerseits das Absinken apodiktisch fordernder Instinkthaftigkeit und zum anderen das Wachstum des Neokortex, -die neurophysiologische Voraussetzung für die Existenz des Selbstbewußtseins:

"Angesichts dieser Daten kann man den Menschen als den Primaten definieren, der an dem Punkt der Evolution seine Entwicklung begann, an dem die Determination durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hat." (23)

Diese biologisch-evolutionäre Definition des Menschen gilt Fromm als naturwissenschaftliches Fundament für eine anthropologische Definition von der Natur des Menschen. Ist das Phänomen des Selbstbewußtseins evolutionär verankert, so hat eine anthropologische Definition die für den Menschen daraus resultierenden ethischen und psychologischen Konsequenzen zu reflektieren:

"Die Geburt ist nicht ein augenblickliches Ereignis, sondern ein dauernder Prozeß." (24)

"Ich glaube nicht, daß man die menschliche Natur mit einer bestimmten Eigenschaft positiv bestimmen könnte, wie etwas mit Liebe, Haß, Vernunft, dem Guten oder dem Bösen, sondern nur mit den fundamentalen Widersprüchen, die die menschliche Natur charakterisieren und die letztlich auf die biologische Dichotomie zwischen den fehlenden Instinkten und dem Bewußtsein seiner selbst zurückzuführen sind. Der existenzielle Konflikt im Menschen erzeugt bestimmte psychische Bedürfnisse, die allen Menschen gemeinsam sind. Er ist gezwungen, das Entsetzen vor seiner Isoliertheit, seiner Machtlosigkeit und seiner Verlorenheit zu überwinden und neue Formen des Bezogenseins zur Welt zu finden, durch die er sich in ihr zu Hause fühlen kann." (25)

Es ist die 'biologische Dichotomie' (biological essence (26)) des Menschen, Wachstum des Neokortex und abnehmende Instinktdeterminierung, die ihm eine einzigartige Position unter den Primaten einräumt: die Fähigkeit zur Selbstreflexion. Sie offenbart sich dem Menschen in der Form des Wissens um seinen Tod, in dem Wissen um seine eigene Negativität, und trennt das menschliche Subjekt von den Objekten der ihn umgebenden Welt. So ist der Mensch desorientiert und auf der Suche nach einer Verhaltensform, die adäquat die Beantwortung seiner problematischen Existenz zu liefern vermag. Diese ursprüngliche und existenzielle Situation des Menschen nennt

Fromm 'existenzielle Dichotomie' (27). In dieser erkennt er die Ursache aller menschlichen Bedürfnisse nach Bezogenheit überhaupt: einen Stand zu erreichen, in dem die Unmittelbarkeit der tierischen Harmonie, die als unmittelbare nie wieder hergestellt werden können, aufgehoben ist in einer vermittelten 'neuen' Harmonie von Mensch und Natur, die dem zweifachen Aspekt des Selbstbewußtseins, Selbst des Erkennenden und selbst des handelnden Ichs zu sein, gerecht wird und versucht, diese in seiner Einheit ganzheitlich zu erfassen und zu leben.

In seinem noch unveröffentlichten Aufsatz 'Suggestions for the Dialectical Revision of Psychoanalysis' nennt Fromm seine Theorie über die menschliche Natur 'dialektisch':

"This theory of the essence of man is dialectical, and is in contradiction to those theories that assume a substance or a fixed quality to be the essence of man." (28)

Eine Psychologie, die auf die existenzielle Situation des Menschen reflektiert, kann diesen nicht mehr allein in einem positivistischen Modell beschreiben; sie kann nicht mehr ausschließlich sexuelle Triebe als motivationale Grundlage für menschliches Verhalten behaupten und ebensowenig einzig auf die biologische Vergangenheit oder das Milieu rekurrieren. Die 'dialektische Revision der Psychoanalyse' (später spricht Fromm von 'humanistischer Psychoanalyse') fordert eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen, dessen Onto- wie Phylogenese eine offene Entwicklung bedeutet, die nicht monokausal aus arithmetisch berechenbaren Konstanten erschlossen werden kann. In dieser dialektischen 'Offenheit' aber liegt auch die Fähigkeit des Menschen zu Selbstverwirklichung und Selbstveränderung beschlossen¹.

1. Fromm zitiert den Biologen Adolf Portmann, der die 'Offenheit' des Menschen zu Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung auch biologisch zu erklären vermag. (Der Begriff 'Offenheit' wird hier in einem doppelten Sinne verwandt: (1) zum einen meint er eine methodologische Offenheit,



die eine monokausale Ursprungslogik überwindet, (2) zum anderen meint er eine biologische 'Offenheit', die durch die menschliche Evolution - zunehmende Instinktverarmung - entstanden ist. (1) und (2) aber bedingen einander: (1) reflektiert die methodologisch-erkenntnislogische Konsequenz aus (2)):

"Wir müssen doch sehen lernen, daß der Größe dieser Geborgenheit des Tieres (bedingt durch die Instinktdeterminiertheit, A.B.) die Größe unseres Offenseins entspricht und daß nicht Instinktverarmung, sondern Reichtum der Zuwendungsmöglichkeiten das humane Besondere ist."(29)

"In der weiten Offenheit unserer individuellen Anlage liegt zeitlebens die Möglichkeit einer Neuschöpfung, ... " (30)

Die existenzielle Situation ist nicht denkbar ohne seine 'Offenheit'; hier erst wird Bezogenheit wirklich möglich und lebensnotwendig, denn sie ersetzt die Abnahme der Instinktdeterminierung.

Auch die Analytische Sozialpsychologie erfährt hier ihre naturwissenschaftliche Erklärung: wenn keine apodiktisch notwendige Instinktdeterminierung das Verhalten des menschlichen Lebewesens eindeutig prägt, so kommt Erziehung die Aufgabe zu, die fehlende Instinktdeterminierung durch das Angebot eines 'Weltbildes' oder einer Form von Bezogenheit zu ersetzen. (Freilich darf der pädagogische Einfluß nicht funktional interpretiert werden, dann nämlich wäre der Mensch in seinen Möglichkeiten nicht mehr offen für eine ganzheitliche Betrachtung.)

Portmann erwähnt biologische Tatsachen, die die Möglichkeiten pädagogischer Einflußnahmen durchleuchten:

Bei allen höheren Säugetieren werden arttypische Merkmale intrauterin vollendet; wäre dies jedoch auch beim Menschen der Fall, dann - so errechnet Portmann der Evolutionstheorie folgend - würde die Zeit der Schwangerschaft des menschlichen Embryos 20-22 Monate betragen. Der menschliche Säugling aber wird zu früh geboren. Daraus folgert nun Portmann:

"Die lange, theoretisch geforderte Uteruszeit wird in zwei Stadien verlegt; eine erste Hälfte ermöglicht im Uterus der Mutter ein reifendes Wachsen erbter Anlagen, die zweite Hälfte aber wird durch die frühe Geburt in das reichere Milieu des Gruppenlebens gleichsam in einen sozialen Uterus eingebettet, in dem die Entwicklung in einer Synthese von Reifen und Eingliederungsprozessen der Erfahrung geschieht durch einen Modus lernenden Reifens, der das besondere Geheimnis der humanen Stufe ist." (31)

In der existenziellen Situation des Menschen gründet die existenzielle Voraussetzung für eine humanistische Ethik, die Antwort geben möchte auf die Frage nach den menschlichen Bedürfnissen und Verhaltensweisen, die die in der existenziellen Dichotomie des Menschen entstehende problematische Situation adäquat beantworten. Hierauf möchte Fromm verweisen, wenn er den Genetiker Dobzhansky mit folgenden Sätzen zitiert:

"Das Bewußtsein seiner selbst und die Voraussicht brachten jedoch die furchteinflößenden Gaben der Freiheit und Verantwortung mit sich. Er hat erkannt, was gut und böse ist. Diese Last ist furchtbar schwer zu tragen." (32)

Die existenzielle Dichotomie fordert den Menschen heraus und läßt ihn nach seinem eigentlichen Wesen -nach seiner Heimat- fragen. Das ethische Interesse überhaupt ist somit kein willkürliches und bloß subjektives Interesse, das der Mensch hegen kann oder auch nicht, sondern erwächst genuin aus der existenziellen Dichotomie; es ist somit objektives und allgemeines Interesse, das dem Menschen als Mensch durch sein eigentümliches Sein innewohnt, und das er, möchte er seinem Sein entsprechend leben, auf irgend eine Art und Weise beantworten muß.

Wenn ethisches Interesse aber ein Anliegen reflektiert, das objektiv in der existenziellen Situation des Menschen verankert ist, so ist mit dieser Beobachtung etwas gelungen, was die im ersten Abschnitt des Buches vorliegenden psychologischen Richtungen nur ansatzweise zu leisten vermochten, nämlich der Nachweis, daß die Thematisierung von ethischen Sachverhalten in der Natur des Menschen eingebettet liegt, und damit unabdingbar und apriori zum menschlichen Wesen gehört; daß erst eine Psychologie - oder allgemein eine Geisteswissenschaft überhaupt -, die diese Tatsache anerkennt, adäquate Aussagen über den Menschen und sein Verhalten in Gesellschaft und Kultur formulieren kann. Die biologisch verankerte humanistische Psychoanalyse vermag das ganzheitlich selbstreflexive Wesen des Menschen naturwissenschaftlich zu bestimmen und zum Ausgangspunkt ihrer Forschungsarbeit zu machen, -dies formuliert ihre Leistung und paradigmatische Revolution.

7.2.1 Humanistische Psychoanalyse und integrativer Forschungsprozeß

Die humanistische Psychoanalyse kann entfaltet werden nur auf dem Hinter-

grund eines ganzheitlichen Selbst- und Weltverständnisses. Die Natur des Menschen, seine existenzielle 'Offenheit' verweigert sich einer Begrifflichkeit, die das existenziell erfaßte Phänomen des Selbstbewußtseins auf eine kognitive Dimension einschränken möchte. Die wissenschaftliche Betrachtung der existenziellen Dichotomie transzendiert das hermeneutisch-dialektische Modell des zweiten und dritten Forschungsprozesses und verweist auf den integrativen Forschungsprozeß: dieser allein vermag den erkenntnislogischen Rahmen für die Überwindung eines formalisierten Vorverständnisses von Selbstreflexion und Selbstbewußtsein zu stellen und die Bedingungen vorzugeben, innerhalb derer ihre adäquate wissenschaftliche Bearbeitung möglich wird. Das integrative Paradigma setzt die erkenntnis-ethischen Grundlagen, die allein es möglich machen, die fundamentale Bedeutung der existenziellen menschlichen Situation für den Menschen, für sein Selbstverständnis und seine Formen von Bezogenheit und seinen Charakter-Orientierungen aufzuzeigen.

In der humanistischen Psychanalyse wird die existenzielle Dimension der kathartischen Selbstreflexion transparent. Sie virtualisiert das geistig-seelische Reflexiv-Werden der existenziellen Dichotomie. Der kathartisch reflektierende Mensch erfährt die dichotomische Grundlage seiner Existenz in ihrer -oft erschütternden - Seinsgewalt. Erkenntnis des Unbewußten meint daher auch ganzheitliche Erkenntnis der problematischen menschlichen Situation und Erfahrung der Sehnsucht nach ihrer adäquaten Beantwortung. Der kathartisch erfahrende Mensch wird seiner Illusionen beraubt, er ist 'ent-täuscht': Erkenntnis des Unbewußten ist Erkenntnis des So-Seins des Menschen, ist Erkenntnis seiner individuellen wie allgemein-menschlichen Wahrheit.

Auf diesem Hintergrund entwickelt Fromm einen erkenntnis-ethischen Begriff von Wahrheit, der unsere für den integrativen Forschungsprozeß konstitutive und 'zustandsspezifische' Definition von Wahrheit (vgl. weiter oben S.35) psychoanalytisch zu erweitern vermag:

"Unconscious is identical with unawareness of truth: becoming aware of the unconscious means discovering the truth. This concept of truth is not the traditional one of the correspondence between thought and that to which thought refers but a dynamic one, in which truth is the process of removing illusions, of recognizing what the object is not. Truth is not a final statement about something, but a step in the direction of undeception (Enttäuschung); awareness of the unconscious becomes an essential element of truth-seeking, education a process of deception." (33)

Erkenntnis der Wahrheit meint bei Fromm in erster Linie prozessuale Erkenntnis der Wirklichkeit von Selbst und Welt, wie diese an und für sich sind, - unabhängig von Projektionsbildern, meint Entmystifizierung und Enttäuschung, meint Erkenntnis der dialektischen Natur des Menschen, Erkenntnis der existenziellen Dichotomie. Die Konfrontation des kathartisch-reflektierenden Individuums (z.B. in der psychoanalytischen Praxis) mit seinen unbewußten Leidenschaften und seiner existenziellen Situation sprengt die Statik einer mechanischen Apperzeption von Subjekt und Objekt und verweist auf die innerste Sehnsucht des Menschen nach einer Form von Bezogenheit, in der die existenzielle menschliche Situation adäquat beantwortet wird, verweist auf 'liebende Bezogenheit', in der Erkenntnis von Wahrheit und das Bedürfnis nach adäquater Beantwortung der existenziellen Dichotomie durch Einheitserfahrung identisch werden.

In diesem Zusammenhang interessiert uns nun die Frage: Welche Formen von Bezogenheit gibt es und welche garantieren eine produktive, d.h. eine dem menschlichen Sein gerecht werdende Antwort auf die Frage nach der problematischen Existenz des Menschen (die spekulativen Äußerungen von Karl Marx können hier ihre konkret psychologische und sozialpsychologische Differenzierung erfahren)?

Zunächst aber kann festgestellt werden: Diejenigen Formen der Bezogenheit, die die Sehnsucht des Menschen, seine 'Desorientiertheit' zu überwinden, in einer für den Menschen adäquaten Form zu lösen und zu befriedigen vermögen, sind als positive Werte anzuerkennen. Marx hat uns dabei gelehrt, daß ausschließlich dialektische Formen von Bezogenheit produktive Formen reflektieren und Selbstverwirklichung garantieren können. Was nunmehr bleibt, ist die Darstellung ihrer psychologischen Konkretisierung auf dem Hintergrund Fromms humanistischer Ethik und die Frage nach der Beziehung von Erkenntnis und Bezogenheit resp. Charakter-Orientierung.

7.3 Grundlagen der humanistischen Ethik: die Natur des Menschen und seine existenziellen Bezogenheitsformen

Das folgende Kapitel erläutert jene allgemein-menschlichen Bedürfnisse und Bezogenheitsformen, die durch die in der humanistischen Psychoanalyse erkannte existenzielle Dichotomie entstehen und fortwährend ihrer Erfüllung

harren und versucht, die Frage nach ihrer erkenntnis-ethischen Relevanz zu beantworten:

Schon weiter oben wurde darauf hingewiesen, daß aus der Eigenart der menschlichen Existenz ein existenzielles Bedürfnis nach ethischen Parametern erwächst. Die existenzielle Sehnsucht des Menschen, den als 'Erb-sünde' und Last empfundenen Ausschluß seiner selbst aus der vorbewußt harmonischen Einheit mit der Natur zu transzendieren, treibt zu vielfältigen Bemühungen um deren Lösung. Der unmittelbare Versuch aber, die Trennung von Mensch und Natur aufzuheben, d.h. der Versuch der psychologischen Negation der menschlichen Situation durch Ausschaltung der Selbst-reflexion und Vernunft, bedeutet Regression auf instinkthafte animalisches Verhalten (34), das den Menschen allerdings in seiner seelischen Ganzheit nicht befriedigen kann, da die instinktgeleitete Regression eben seine vernunftgemäßen und zur Verwirklichung drängenden Anlagen negiert. Wir haben daher nach den konkreten Erscheinungsweisen von Bezogenheitsformen und ihren entsprechenden Charaktertypen (Fromm spricht von 'Charakter-Orientierungen') zu fragen, welche die existenzielle Sehnsucht des Menschen, eine Antwort auf seine problematische Existenz zu finden, dergestalt befriedigen, daß ihre Erfüllung keine regressiv meint, sondern eine Antwort, die auch der durch das Selbstbewußtsein notwendig gewordenen Suche nach individueller und allgemein-menschlicher Identität eine adäquate Lösung verspricht.

Im folgenden sollen zunächst die aus der existenziellen Situation des Menschen sich herleitenden existenziellen Bedürfnisse erläutert werden und die überragende strukturelle Bedeutung des Bedürfnisses nach Bezogenheit - ein Bedürfnis, welches alle anderen existenziellen Bedürfnisse strukturell definiert - ausgewiesen und anschließend das Wesen von Bezogenheit: 'Rahmen der Orientierung' und 'Objekt der Hingabe' diskutiert werden.

7.3.1 Die existenziellen Bedürfnisse des Menschen: Verwurzelung, Einheitserleben, Transzendenz und Identitätserleben

Aus der Natur des Menschen - seiner existenziellen Dichotomie - erwächst die Sehnsucht, die beiden Gegensätze, die die menschliche Natur kennzeichnen - Selbstbewußtsein einerseits und Streben nach unmittelbarer Einheit mit der Natur andererseits - in einer höheren Einheit aufzuheben. So ent-

stehen Bedürfnisse, deren Intention darauf gerichtet ist, diese existenziell verankerte Sehnsucht zu stillen.

Im folgenden sollen diese Bedürfnisse näher betrachtet werden.

7.3.1.1 Das existenzielle Bedürfnis nach 'Verwurzelung'

"Die Geburt des Menschen als Menschen ist der Anfang seines Ausgangs aus seiner natürlichen Heimat, der Anfang der Lösung aus seinen natürlichen Bindungen. Aber diese Lösung ist angsterregend. Wenn der Mensch seine natürlichen Wurzeln verliert, wo befindet er sich dann, und wer ist er? Er würde allein stehen, ohne eine Heimat. Er wäre wurzellos und könnte diese Isolation und Hilflosigkeit seiner Lage nicht ertragen. Er würde wahnsinnig. Auf seine natürlichen Wurzeln kann er nur verzichten, wenn er neue menschliche Wurzeln findet, und erst nachdem er diese menschliche Verwurzelung gefunden hat, kann er sich wieder in der Welt zu Hause fühlen". (34)

Das problematische 'In-die-Welt-Geworfen-Sein' des Menschen beginnt mit der Geburt; hier verläßt der Mensch die Sicherheit des mütterlichen Schoßes, seine Geborgenheit und unmittelbare Verwurzeltheit. Der Säugling fängt an, Schritt für Schritt sich selbst als eigenständiges Wesen wahrzunehmen und die Welt als Objekt-Welt zu erkennen. Die uranfängliche Einheit und Seinsgeschlossenheit embryonaler Subjekt-Objekt Einheit verschwindet zunehmend, und die Selbstwahrnehmung des mit sich identischen und die Welt aus sich heraussetzenden 'Ichs' erfüllt das Bewußtsein des Heranwachsenden mehr und mehr. Dieser Prozeß des sich entfaltenden Selbstbewußtseins aber ist labil und angstbesetzt. Erfolgreich gelöst wird er nur dann, wenn dem Individuum die Möglichkeit gegeben wird, die durch das Selbstbewußtsein für es entstandene Trennung des Seins in Subjekt und Objekt durch eine tiefe emotionale und kognitive Verankerung in ihr aufzuheben. Das Individuum muß sich in der Objekt-Welt emotional und kognitiv 'verwurzeln'. Dies aber gelingt nur durch produktiv-dialektische Formen von Bezogenheit (35).

7.3.1.2 Das existenzielle Bedürfnis nach 'Einheitserleben'

Das Wesen von 'Verwurzelung' besteht in dem Bestreben, 'Einheit' zu erfahren. Die als leidvoll erfahrene Trennung von Ich und Welt strebt nach ihrer Überwindung, nach Aufhebung in höherer Einheit. Das Bedürfnis nach



Einheitserleben aber ist selbst problematisch. Nur ein Einheitserleben, welches aus einer wahrhaft produktiven Bezogenheit heraus erfahren wird, genügt dem in der Existenz verwurzelten dialektischen Anspruch nach Aufhebung des Leidens in umfassender nicht-regressiver Einheitserfahrung (36). Wird dagegen 'Einheitserleben' erfahren in einer Gestalt, die nicht dem schon erreichten Niveau des gesellschaftlichen und individuellen Individuationsprozesses entspricht, so gerät das Bedürfnis nach Einheitserleben zur Fessel für die Entwicklung der Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Organisation; es wird verantwortlich für die Regression auf infantile oder archaische Muster des Verhaltens. Damit aber wird auf die vollständige Entfaltung der individuellen Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Entwicklung durch Rückwendung zu vorpersönlichen und vorindividuellen Handlungs- und Empfindungsmustern verzichtet.

Es ist besonders die Domäne des Religiösen, die progressive wie auch regressive Formen von Einheitserfahrungen thematisiert und gesellschaftlich zu interpretieren weiß (dieser Sachverhalt gar kann als Definition von Religion überhaupt gelten). So thematisieren vor allem primitive Religionen regressive Gestalten des Einheitserlebens, die großen monotheistischen Religionen hingegen reflektieren seine progressive Form:

"Es gibt nur einen Weg zur Einheit, der gelingen kann, ohne den Menschen zu verkrüppeln. Dieser Versuch wurde im ersten Jahrtausend vor Christus in allen hochentwickelten Gesellschaften unternommen. (...) Die großen Religionen (...) lehrten, daß der Mensch die Einheit nicht durch das tragische Bemühen erringen kann, seine innere Zersplittertheit durch Ausschaltung der Vernunft aufzuheben, sondern allein dadurch, daß er seine Vernunft und Liebe voll entwickelt." (37)

Diese Religionen haben das gemeinsame Ziel,

"..., zum Erlebnis des Einsseins zu gelangen und zwar nicht durch Regression zur tierischen Existenz, sondern dadurch, daß man ganz Mensch wird - eins in sich selbst, eins mit dem Mitmenschen, eins mit der Natur." (38)

7.3.1.3 Das existenzielle Bedürfnis nach 'Transzendenz'

"Ein weiterer Aspekt der menschlichen Situation, der eng mit dem Bedürfnis nach Bezogenheit zusammenhängt, ist die Situation des Menschen als Geschöpf und sein Bedürfnis, diesen Zustand des passiven kreatürlichen Seins zu überwinden. (...)

Der Mensch kann Leben schaffen. (...) Im Schöpfungsakt transzendiert der Mensch sich selbst als Geschöpf, erhebt er sich über die Passivität und Zufälligkeit seiner Existenz in den Bereich der Zielgerichtetheit und Freiheit. Im Bedürfnis des Menschen nach Transzendenz liegt einer der Wurzeln der Liebe wie auch der Kunst, der Religion und auch der materiellen Produktion." (39)

Auch das Bedürfnis nach Transzendenz wurzelt als existenzielles Bedürfnis in der widersprüchlichen existenziellen menschlichen Situation. Das Bedürfnis nach Transzendenz umschreibt das allgemein menschliche Bestreben nach emotionaler und kognitiver Aufhebung der jeweils gewußten Endlichkeit und Zufälligkeit durch das Verlangen, der bloß passiv gegebenen Subjektivität zielgerichtete Objektivität zu verleihen und im Akt des Selbst-Setzen eines Gegenstandes selbst Erschaffender zu sein.

Auch dem existenziellen Bedürfnis nach Transzendenz aber eignet jene Bipolarität, die Fromm all jenen Kategorien appliziert, die auf die dialektische Natur des Menschen reflektieren: nicht nur im produktiven Schöpfungsakt kann sich der Mensch als ein Passiv-in-die-Welt-geworfenes-Wesen transzendieren und seiner selbst als ein wirkmächtiges, die Natur veränderndes Wesen bewußt werden, sondern auch im destruktiven Akt kann er Leben transzendieren:

"Es gibt noch eine Antwort auf dieses Bedürfnis nach Transzendenz; wenn ich kein Leben schaffen kann, dann kann ich es zerstören. Auch indem ich das Leben zerstöre, kann ich es transzendieren." (40)

Hier -für uns zum ersten Mal - erscheint der Gedanke, daß Destruktivität -das menschliche 'Böse'- eine sekundäre Entwicklungsmöglichkeit der menschlichen Fähigkeiten darstellt und vornehmlich dann zur dominierenden Leidenschaft sich entwickeln kann, wenn eine produktive Antwort auf die existenzielle Situation nicht gefunden werden kann:

"Die Destruktivität ist eine sekundäre Entwicklungsmöglichkeit, die in der menschlichen Existenz selbst wurzelt und die die gleiche Intensität besitzt, wie sie jede Leidenschaft haben kann." (41)

Wir werden diesen für die Genese einer humanistischen Ethik zentralen Gedanken weiter unten ausführlich erörtern.



7.3.1.4 Das existenzielle Bedürfnis nach Identitätserleben

"Das Problem des Identitätserleben ist nicht, wie meist angenommen, ein rein philosophisches Problem oder ein Problem, das nur unseren Geist und unser Denken betrifft. Das Bedürfnis nach einem gefühlsmäßigen Erleben von Identität entstammt den Bedingungen der menschlichen Existenz und ist der Ursprung unseres intensivsten Strebens."(42)

Die Natur des Menschen treibt diesen auf die Suche nach einer Identität, aus welcher heraus eine univiale Orientierung über Sein und individueller Existenz geschaffen werden kann. Es ist das Vertrauen in die schöpferischen und produktiven Fähigkeiten des menschlichen Wesens, welches ein wirklich echtes und die existenzielle Situation des Menschen produktiv beantwortendes Identitätserleben ermöglicht. Dieses aber darf als eine reife Leistung des Individuums gelten, denn der Weg zur eigentlichen Mitte der Persönlichkeit ist beschwerlich und mit Krisen gepflastert. Er fordert die vollkommene Lösung des Menschen aus seinen 'primären Bindungen', die ihn an die Natur und die Mutter binden (43), er fordert aber auch die Abtrennung von 'sekundären' gesellschaftlichen Formen der Bindungen, welche ontogenetisch die primären Bindungen ablösen und ein Identitätserleben mit der Nation, dem Berufsstand oder einer bestimmten politischen Ideologie ermöglichen. Denn auch Identitätserleben, das konformistisch-gesellschaftliches Verhalten zum Inhalte hat oder auf gesellschaftlichen Statussymbolen beruht (Fromm spricht in diesem Zusammenhang von 'Herdenkonformität' (44)), gilt bei Fromm als regressiver Ersatz für das Bemühen um eigene Individuation und befriedigt nicht das in der existenziellen Situation des Menschen wurzelnde Bestreben nach Selbstbewußtsein, Freiheit und innerer Unabhängigkeit.

Zunächst aber gilt in der Geschichte der Menschheit menschliche Identität als gesellschaftliche Identität und entwickelt verschiedene Gestalten von Identität in den verschiedenen Epochen der Menschheitsgeschichte: So kennen primitive Kulturen nicht das Phänomen individueller Identität, ihre Identität vielmehr ist die Identität der anderen Mitglieder der primitiven Gemeinschaft: 'Ich bin Wir'.

Die Feudalgesellschaft hingegen kennt die unmittelbare Identität des Menschen mit seiner gesellschaftlichen Funktion seiner Klasse. So übt der feudale Mensch nicht den zufälligen Beruf eines Bauern oder Feudalherren aus, sondern ist Feudalherr oder Bauer aufgrund einer wunderbaren göttlichen Bestimmung, die ihm und seinen Nachfahren seine gesellschaftliche Position zuweist.

Erst die zunehmende politische und kulturelle Emanzipation des Bürgertums kann den Menschen in seiner Individualität begreifen und kann zum ersten Mal ein universal-humanistisches Ideal formulieren, das freilich als Ideal vor den kapitalistischen Produktionsverhältnissen als Ideologie erscheint. So kann Hölderlin schreiben:

"Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Junge und gesetzte Leute, aber keine Menschen." (45)

Wirklich menschliches Identitätserleben wird möglich nur auf der Grundlage der vollständigen Entfaltung der dem Menschen eigenen schöpferischen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Als erkenntnisleitendes Ideal gilt dabei der zentrale humanistische Grundgedanke, 'daß die gesamte Menschheit in jedem Menschen enthalten ist und daß der Mensch seine humanitas im historischen Prozeß entwickelt' (46).

7.3.1.5 Das Bedürfnis nach Bezogenheit als universales existenzielles Bedürfnis

Unter struktural-analytischem Blickwinkel betrachtet, thematisiert das Bedürfnis nach Bezogenheit eine den anderen existenziellen Bedürfnissen übergeordnete Kategorie, denn in ihm sind das Bedürfnis nach Verwurzelung, Einheitserleben, Transzendenz und Identitätserleben als jeweilige Besonderungen des Bedürfnisses nach Bezogenheit enthalten; sie repräsentieren dabei Facetten und Momente der jeweils der Persönlichkeit oder Gesellschaft zugrundeliegenden Persönlichkeitsstruktur, dennoch aber verlieren sie nicht ihre phänomenologische Autonomie.

So finden Art und Weise von Bezogenheitsformen Ausdruck in Form von menschlichen Bindungen an Mitmenschen und an die Objekt-Welt, sie bestimmen Art und Weise des Identitätserlebens, der Einheitserfahrung, Art und Weise der Verwurzelung und Transzendenz:



"Sich mit anderen Lebewesen zu vereinigen, zu ihnen in Beziehung zu treten, ist ein gebieterisches Bedürfnis, von dessen Befriedigung die seelische Gesundheit abhängt. Dieses Bedürfnis steht hinter allen Erscheinungen, welche die gesamte Skala der intimen menschlichen Beziehungen ausmachen." (47)

Der Darstellung der einzelnen Formen der Bezogenheit und deren jeweiligen ethischen Implikationen, d.h. dem Nachweis der Möglichkeit, jene als produktiv bzw. nicht-produktiv etikettieren zu können - je nach deren Fähigkeit, eine adäquate Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz zu liefern - gelten die folgenden Gedanken der vorliegenden Arbeit.

Bevor jedoch produktive und nicht-produktive Formen von Bezogenheit dargestellt werden sollen, fragen wir zunächst nach dem phänomenologisch-psychologischen Wesen von Bezogenheit überhaupt, d.h. wir stellen die Frage, wie sich Bezogenheit als psychologische Erscheinungsform im jeweils bezogenen Menschen, unabhängig von ihrem jeweiligen Inhalt, d.h. unabhängig von ihrer produktiven bzw. nicht-produktiven Orientierung, äußert.

7.3.2 Das Wesen der Bezogenheit: Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe

Auf die durch die menschliche Existenz gestellte Frage sind verschiedene Antworten möglich, die alle um zwei formale Bedürfnisstrukturen kreisen: um das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und um das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe (48).

Bezogenheit als eine bestimmte Form des Auf-die-Welt-Bezogenenseins läßt nach ihren formalen Wesensmerkmalen fragen: Wie manifestiert sich Bezogenheit als allgemein-menschliche Grundbefindlichkeit in der psychologischen Organisation des schon immer weltbezogenen Menschen? Diese Fragestellung ist dabei zu trennen von der Frage nach der dem Menschen qua Mensch adäquaten Form der Bezogenheit. Letztere Fragestellung reflektiert ethische Bezüge, jene hingegen eine strukturell-psychologische:

"Bewußtsein seiner selbst, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen (...) erfordern ein Bild von der Welt und ein Bild vom Platze des Menschen. (...) Der Mensch braucht eine Landkarte seiner natürlichen und sozialen Welt, ohne die er in Verwirrung geriete." (49)

Diese 'Landkarte' nennt Fromm das 'Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung' (50). Die existenzielle Situation des Menschen, seine Isoliert-heit und - bedingt durch fehlende absolute Instinktdeterminierung - seine innere Ziellosigkeit lassen den Menschen nach umfassender Syntesis all seiner Wahrnehmungen streben: dem innersten Wesen aller Bezogenheitsformen. Ohne Synthesis und Integration hingegen würde dem Menschen die Welt als ein Chaos erscheinen, als unbegriffene Gegenständlichkeit, welche koordiniertes Handeln von Anbeginn an unterbinden würde.

Die Tatsache der psychologischen Existenz des Bedürfnisses nach einem Rahmen der Orientierung sagt nichts über das inhaltliche Ziel dieses Bedürfnisses aus, dieses vielmehr kann im höchsten Grade irrational und schädlich sein oder auch dem Maßstab größter Rationalität genügen:

"Ob er (der Mensch, A.B.) dabei an Zauberei und Magie als letzte Erklärung für alle Ereignisse glaubt oder an den Geist der Ahnen (...) oder an einen allmächtigen Gott, der ihn belohnen oder bestrafen wird, oder auch an die Macht der Wissenschaft (...), vom Stand des Bedürfnisses nach einem Rahmen der Orientierung macht das kaum einen Unterschied. Seine Welt hat einen Sinn für ihn." (51)

Die sinnstiftende Erfüllung des Bedürfnisses nach einem Rahmen der Orientierung ist eine notwendige Grundvoraussetzung für menschliche Identität und koordiniertes Verhalten, ist aber nicht hinreichend für die Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte:

"Aber eine solche orientierende Karte genügt nicht als Anleitung zum Handeln. Der Mensch braucht auch ein Ziel, das ihm sagt, wohin er zu gehen hat (...), der Mensch, dem eine Determinierung durch die Instinkte abgeht, und der ein Gehirn besitzt, das ihm erlaubt, sich viele Richtungen auszudenken, die er einschlagen könnte, braucht ein Objekt für seine totale Hingabe." (52)

Ein Objekt der Hingabe, in dessen Folge eine vollkommene Konzentration des menschlichen Handelns erreicht wird, ermöglicht erst aktuell-menschliche Bezogenheit zur Welt. Erst durch die Fähigkeit zur Hingabe an ein Objekt wird die Atomisierung des Menschen in der existenziellen Situation überwunden.

Ebenso wie die bloß phänomenologisch-psychologische Betrachtung des existenziellen Bedürfnisses nach einem Rahmen der Orientierung reflektiert auch die phänomenologische Betrachtung des Bedürfnisses nach einem Objekt

der Hingabe einen ethisch neutralen Sachverhalt: wichtig ist hier, das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe strukturell-psychologisch als Bedingung der Möglichkeit von Bezogenheit überhaupt auszuweisen; eine andere Frage hingegen ist auch hier die Frage nach dem Inhalt des relevanten Objekts:

"Der Mensch kann sich einem Idol hingeben, das von ihm verlangt, seine Kinder zu töten, oder einem Idol, daß ihn veranlaßt, Kinder zu schützen. Er kann sich dem Ziel hingeben, ein Vermögen anzuhäufen, Macht zu gewinnen, zu zerstören oder zu lieben und produktiv und mutig zu sein." (53)

Sehen wir einen handelnden auf die Welt bezogenen Menschen, so haben wir es immer schon mit einem nach einer komplexen und ganzheitlichen Struktur handelnden und erkennenden Menschen zu tun: sein Verhalten, wie auch sein Denken (sein Erkenntnisinteresse) und Empfinden basieren auf dem grundlegenden Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe. Diese beiden Kategorien erst ermöglichen eine sinnhafte Kanalisierung menschlicher Leidenschaften, ja, ermöglichen Bezogenheit überhaupt erst als psychologische Realität.

Untersuchen wir nun die verschiedenen Formen von Bezogenheit unter ihren inhaltlichen Aspekten und ihre Fähigkeit, bzw. Unfähigkeit, Wirklichkeit zu erkennen.

7.3.3 Produktive und nicht-produktive Formen von Bezogenheit

Das Schlüsselproblem der Psychologie ist die Untersuchung über Art und Weise der Bezogenheit des Individuums zu Welt, diese bestimmt seine Art und Weise zu denken, zu handeln und zu empfinden. Wie schon erwähnt, können wir dabei diejenige Form von Bezogenheit eine produktive nennen, die die aus der Natur des Menschen resultierende Sehnsucht nach Aufhebung seiner existenziellen Spannung adäquat befriedigt, indem sowohl Selbstbewußtsein als Ich-Identität als auch das Streben nach Einheit mit der Natur ihre belderseitige harmonische Erfüllung finden; andere Formen der Bezogenheit hingegen, die diese Bedingung nicht erfüllen, können wir nicht-produktiv nennen¹.

1. Vgl. weiter oben S. 88

Wenden wir uns zunächst den produktiven Formen von Bezogenheit zu, genauer, ihrer produktiven Form, da Fromm nur eine Form von produktiver Bezogenheit kennt: die liebende Bezogenheit, und untersuchen wir deren Fähigkeit, Welt und Selbst produktiv zu erkennen.

7.3.3.1 Die Existenzweise des Seins: liebende Bezogenheit und die ihr entsprechende Selbst- und Welterkenntnis

"Es gibt nur eine Leidenschaft, die das Bedürfnis des Menschen befriedigt, mit der Welt eins zu werden und gleichzeitig ein Gefühl der Integrität und Individualität zu erlangen: die Liebe. Liebe ist die Vereinigung mit einem anderen Menschen oder Ding außerhalb seiner selbst unter der Bedingung, daß die Gesondertheit und Integrität des eigenen Selbst bewahrt bleibt. (...) Worauf es ankommt, ist die besondere Qualität des Liebens und nicht das Objekt der Liebe. (...) Eben aus dieser Polarität von Getrenntsein und Vereinigung wird die Liebe geboren und immer wieder neu geboren. Liebe ist die tätige und kreative Bezogenheit des Menschen zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst und zur Natur." (54)

Liebe ist als eine Form von Welt-Bezogenheit universal und kann nicht von der Liebe zum Leben getrennt werden. Es ist -so Fromm- unmöglich, nur einen Menschen wirklich zu lieben und den Rest der Welt von dieser Liebe ausschließen zu wollen. Einen Menschen lieben, bedeutet, in der geliebten Person den Menschen als Gattungswesen zu lieben: In der bestimmten Person, die in ihrer Individualität geliebt wird, wird die gesamte Menschheit umgriffen, durch diese erkenne ich mich als ein Liebender und als ein Geliebt-Werdender; durch die Liebe zu einem anderen Objekt lerne ich mich selbst lieben.

Die Form der liebenden Bezogenheit meint keinen Zustand, sondern einen dialektischen Prozeß des wechselseitigen Sich-Erkennens im anderen durch authentische Subjekt-Objekt Durchdringung (Selbst-Welt), und damit zunehmende Objektivität auch der Wahrnehmung und Erkenntnis von Sein und Seiendem, verweist somit auf 'Wahrheit'. Der liebende Mensch erkennt Wahres.

Es ist Hegels Verdienst, die produktive Form der liebenden Bezogenheit als dialektischen Prozeß erkannt zu haben:

"Dies Verlorensein seines Bewußtseins im anderen, dieser Schein von Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit, durch welchen sich das Subjekt erst wiederfindet und zum Selbst wird, diese Vergessenheit seiner,

so daß der Liebende nicht für sich existiert, nicht für sich lebt und besorgt ist, sondern die Wurzeln seines Daseins in einem anderen findet und in diesem anderen gerade ganz bei sich selbst ist, macht die Unendlichkeit der Liebe aus." (55)

Das Phänomen der Liebe trägt in sich das wunderbare und dialektische Paradoxon, sich mit einem anderen Menschen ganz eins zu fühlen und dennoch -oder vielmehr gerade deshalb - ganz bei sich selbst zu sein. Liebe entfaltet das kathartische Urphänomen von Dialektik: sie ist in ihrem Wesen hauptsächlich Identität der Identität und Nicht-Identität (Selbstentdeckung und Selbstaufgabe). Dieser schöpferische Widerspruch ist es, durch den die Liebe als ein unendlich-schöpferischer Prozeß begriffen zu werden vermag, der sich emporschwingt zu immer höheren und umfassenderen Ganzheiten. Das Wissen um das Wesen der Liebe führt daher zu der Erkenntnis:

"..., daß wir das Geheimnis des Menschen und das des Universums niemals intellektuell begreifen werden, daß wir es jedoch im Akt der Liebe erfassen können." (56)

Dem aktuellen Sein eines Individuums in der liebenden Form der Bezogenheit entspricht die seelische Bereitschaft zu schöpferischem Werden, entspricht die Fähigkeit, das prozessuale und unennbare Sein der Wirklichkeit durch produktive Subjekt-Objektdurchdringung in sich entdecken zu können und dieses zuzulassen, so daß nicht statische und abgespaltene Teile desselben für Wirklichkeit ausgegeben werden müssen. Der liebende Mensch lebt in einer Seinsbefindlichkeit, in der das Wahrnehmen und Gewährenlassen von Seiendem selbstverständlich ist, er lebt im Zustand des Seins, in der 'Existenzweise des Seins'. Sie entspricht der Art und Weise des reifen Individuums zu sein:

"Die Voraussetzung für die Existenzweise des Seins sind Unabhängigkeit, Freiheit und das Vorhandensein von kritischer Vernunft. Ihr wesentliches Merkmal ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne eines inneren Tätigseins. (...) Es bedeutet sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren." (57)

Der Mensch, der in der Existenzweise des Seins lebt, vermag Selbst und

Welt adäquat als schöpferischen Prozeß zu erkennen; er weiß um das Wesen von Sein als ganzheitlich-dialektischer Prozessualität. So liegt in der Existenzweise des Seins für den Menschen die reale Möglichkeit beschlossen, seine existenziell dialektische Situation ganzheitlich-dialektisch zu beantworten, -und einzig eine ganzheitlich-dialektische Antwort kann der menschlichen Natur eine adäquate Lösung bieten.

Der produktiven Form von Bezogenheit -so haben wir erkannt- inhärent die dialektische Bewegung wechselseitiger Subjekt-Objekt Durchdringung und das Streben nach ganzheitlichen Strukturen. Bezogenheitsformen jedoch, die nicht vermögen, die Aufhebung der existenziellen Situation durch dialektische Entfaltung zu leisten - und damit die menschliche Persönlichkeit in ihrer innersten Sehnsucht unbefriedigt lassen-, können als nicht-produktive, weil nicht die unendliche Mannigfaltigkeit der Individualität entfaltende Bezogenheitsformen erkannt werden.

Diesen wollen wir uns nun zuwenden.

7.3.3.2 Nicht-produktive Formen von Bezogenheit und defizitäre Formen von Selbst- und Welterkenntnis

Bevor wir die bei Fromm erwähnten nicht-produktiven Formen von Bezogenheit erläutern, soll uns noch kurz die Frage nach der psychologischen Ursache der Existenz von nicht-produktiven Formen von Bezogenheit beschäftigen.

7.3.3.2.1 Die psychologische Ursache der Existenz von nicht-produktiven Formen von Bezogenheit

Die produktive Form von Bezogenheit ermöglicht das Wachstum des 'inneren' Menschen, ermöglicht die Entwicklung der Persönlichkeit; sie antwortet adäquat auf die existenzielle Dichotomie des Menschen und gibt Raum für die seelisch-gelstige Entfaltung emotionaler und intellektueller Möglichkeiten zu größerer universaler Liebesfähigkeit und Vernunftkenntnis. Was jedoch hindert den Menschen daran, ausschließlich die produktive Form von Bezogenheit zu entwickeln und Mensch und Gesellschaft in universalem Humanismus zu einen, anders: was ist die Ursache für die Existenz des 'Bösen', die Ursache von Gewalt, Unterdrückung und psychischem Elend?

Zunächst, das gilt es hier festzuhalten, bilden das soziale Elend, der Klassenantagonismus in den real existierenden Gesellschaftsstrukturen und das global-soziale Nord-Süd-Gefälle eine wichtige Ursache von Gewalt und Unterdrückung. Eine menschliche Gesellschaft muß, will sie Destruktivität aus dem menschlichen Zusammenleben entfernen, zunächst sich bemühen, die sozialen Gegensätze innerhalb der menschlichen Spezies auszugleichen. Dies ist eine notwendige Bedingung für die globale Eliminierung des Bösen, aber ist sie auch hinreichend?

Besonders die Geschichte des 20. Jhdts. hat gezeigt, daß eine bloße Umverteilung von gesellschaftlichen und ökonomischen Machtverhältnissen die produktive Entfaltung des Menschen nicht selbstverständlich garantieren kann: Gewalt und Unterdrückung sind weiterhin vorhanden in Ländern, die die Befreiung des Menschen von gesellschaftlicher und ökonomischer Fremdbestimmung auf ihre revolutionären Fahnen geschrieben hatten und noch immer schreiben. Die Ursachen hierfür sind freilich vielfältiger Natur: fehlende demokratische Tradition, sogenannte ökonomische Sachzwänge, die weltpolitische Gesamtlage etc., -dennoch, alle diese Faktoren scheinen nicht hinreichend, das gesamtgesellschaftliche Phänomen der Existenz von Gewalt, Unterdrückung und psychischem Elend zu erklären, wenn wir nicht den 'subjektiven Faktor', d.h. die Reflexion auf die menschliche Psyche mit in die Fragestellung einbeziehen. Daher müssen wir auch fragen, welche Bedeutung Gewalt und seelisches Leid für die Psyche jedes einzelnen Individuums besitzt. Eine uralte Frage erhebt sich damit wieder: die Frage nach dem Menschen als einem 'guten' oder 'bösen' Wesen; warum ist es dem Menschen anscheinend nur schwer möglich, produktive Formen von Bezogenheit zu entwickeln, welche Gründe denn behindern seine menschliche Entfaltung?

Die Beantwortung dieser Frage führt uns zurück auf die Eigenart menschlicher Existenz, auf seine existenziell-dialektische Grundbefindlichkeit. Deren adäquate Erwiderung scheint uns nur möglich auf zwei verschiedene Weisen, die dem Bedürfnis nach einer Beantwortung der existenziellen Dichotomie entsprechen: Transzendenz der existenziellen Grundbefindlichkeit durch liebende Bezogenheit oder animalische Regression. Die letztgenannte Möglichkeit verkörpert naturgemäß eine große menschliche Ver-

suchung, verheißt sie doch unmittelbare Befriedigung durch den erfüllten triebhaften Instinkt; die Apodiktizität des Instinktes gibt hier Richtung und Ziel an und verkündet dem Individuum die Rückkehr der verlorenen Einheit von Mensch und Natur. Doch die regressive Antwort läßt die Sehnsucht des Menschen, auch als selbstbewußtes Wesen - zu welchem innere Freiheit und Unabhängigkeit gehören - sich bestätigt zu sehen und zu wachsen, unbefriedigt.

Der Weg, der die produktive Bezogenheit eines Menschen entfaltet und sie zum dominierenden Faktor des Lebens werden läßt, ist somit kein unmittelbarer; erst die problematische Suche des Menschen nach seiner allgemeinen menschlichen Identität, nach vollkommener Erfüllung seiner existenziellen Bedürfnisse, weist ihm die Richtung.

Ein dornenreicher Weg wird dann freilich beschritten, denn dieser zwingt den Menschen oft, einen großen Abschnitt seines Lebens in bewußter Nicht-Identität zu leben, weder seinem unmittelbar gebietenden Instinkt zu vertrauen noch seinem Verstand ausschließlich zu gehorchen, und jede Orientierung an äußere Autoritäten zunächst einmal aufzugeben. Was Wunder, daß die meisten Menschen diesen Weg fürchten und Ersatzlösungen suchen, die zwar für den Augenblick zufriedenstellend sein mögen, aber auf die eigentliche Frage des Menschen nach seiner allgemein-menschlichen Identität keine Antwort zu geben vermögen.

Fromm kennt verschiedene Formen von nicht-produktiver Bezogenheit: kompensatorische Aggressivität, Narzißmus und inzestuöse Fixierung, und Nekrophilie.

7.3.3.2 Spielerische, reaktive und kompensatorische Aggressivität

In seinem Buch 'Anatomie der menschlichen Destruktivität' unterscheidet Fromm verschiedene Formen von Aggressivität: spielerische, reaktive und kompensatorische Aggressivität. Die unbedenklichste Äußerung von Aggressivität sieht er in den ritualisierten Spielen vor allem primitiver Kulturen: die Kriegsspiele vieler Kulturvölker ebenso wie die Kunst des Schwertkampfes in der Kultur des Zen-Buddhismus repräsentieren nach Fromm Formen von spielerischer Aggressivität.

Die Hauptmotivation von spielerischer Gewalt besteht nicht vorrangig in der Manifestation von Aggressivität, sondern in der Möglichkeit, Geschick-

lichkeit zu zeigen. Die unmittelbar geäußerte aggressive Handlung wird zugunsten einer spielerischen Beherrschung von aggressiven Impulsen zurückgenommen, die der Entfaltung von künstlerischen Fähigkeiten dient:

"Von weit größerer praktischer Bedeutung (aber) als die spielerische Gewalttätigkeit ist die der reaktiven Gewalttätigkeit. Darunter verstehe ich Gewalttätigkeit, die bei der Verteidigung des Lebens, der Freiheit, der Würde oder auch eigenen Eigentums in Erscheinung tritt." (58)

Auch die Form der 'reaktiven Aggressivität' steht noch im Dienste des Lebens und stellt nach Fromm keine pathologische Erscheinung im klinisch-psychologischen Sinne dar. Neurophysiologische Untersuchungen erhärten hingegen die These, daß 'reaktive Gewalttätigkeit' biochemisch in bestimmten Zonen des Gehirns verankert ist und aggressive Handlungsäußerungen vor allem dann vollzogen werden, wenn vitale Bedrohungen die Stimulation des relevanten Reizes auslösen (59) (diese Untersuchungen erhärten jedoch nicht das Lorenzsche hydraulische Aggressionsmodell (60), demzufolge aggressive Handlungsäußerungen durch automatische und periodische Triebabfuhr von in den Neuronen verankerten elektrischen Reizen verursacht werden).

Spielerische und reaktive Aggressivität können, da sie im Dienste des Lebens stehen, nicht als psychologische Manifestation einer nicht-produktiven Bezogenheitsform interpretiert werden. Eine solche Interpretation hingegen wird dann möglich, wenn der Vollzug von aggressiven Handlungsäußerungen als solcher 'wünschenswert und lustvoll' erscheint:

"..., keine dieser neurophysiologischen Daten (bezogen auf reaktive Aggressivität, A.B.) bezieht sich jedoch auf die Form der Aggression, die nur für den Menschen kennzeichnend ist und die er nicht mit anderen Säugetieren teilt: seine Neigung zu töten und zu quälen, und zwar ohne Ursache, rein als Selbstzweck, nicht zur Verteidigung des Lebens, sondern als Ziel, das in sich selbst wünschenswert und lustvoll ist." (61)

Zu denjenigen Formen von Aggressivität, die Fromm als Ausdruck nicht-produktiver Formen von Bezogenheit ansieht, zählen Sadismus-Masochismus und Nekrophilie. Fromm benennt diese Formen von Aggressivität mit dem Terminus 'kompensatorische Aggressivität':

"Unter kompensatorischer Aggressivität verstehe ich die Gewalttätigkeit, die einem impotenten Menschen als Ersatz für produktive Tätigkeit dient." (62)

Die Unfähigkeit eines Menschen, sich produktiv zur Welt in Beziehung zu setzen, ist Ursache für das Bedürfnis sich zu unterwerfen, andere zu quälen oder zu unterdrücken. Wenn es nicht gelingt, die existenziellen Bedürfnisse produktiv zu befriedigen, ersetzen nicht-produktive Formen von Bezogenheit, die den Individuationsprozeß behindern, die produktiven Energien. Dann sind gewaltsame Unterdrückung oder hündische Unterwerfung der verzweifelte Versuch, die isolierte Struktur der Persönlichkeit durch regressive Handlungen zu transzendieren.

7.3.3.2.3 Narzißmus und inzestuöse Fixierung

"Die Entwicklung des Individuums kann man nach Freud geradezu als Entwicklung vom absoluten Narzißmus zu objektivem Denken und zur Objektliebe bezeichnen, ..." (63)

In diesem Zitat schildert Fromm mit Freud die Ontogenese eines produktiv sich auf die Welt beziehenden Menschen. Gelingt jedoch die Ablösung vom absoluten Narzißmus hin zu objektivem Denken und zur Objektliebe nicht, bleibt der betreffende Einzelne in einer regressiven Bezogenheitsform befangen, die Freud 'sekundären Narzißmus' nennt (64).

Diese narzißtische Objektbezogenheit äußert sich dann in der Unfähigkeit, die Außenwelt als eigenständige Objektwelt wahrzunehmen und zu erkennen. Der narzißtisch bezogene Mensch verfügt nur über defizitäre Möglichkeiten zur Selbst- und Welterkenntnis: Die Objektivität der Welt wird nicht als ein vom Ego unabhängiges Dasein erkannt und in ihrem prozessualen Eigensinn anerkannt, sondern nur diejenigen Phänomene werden als 'Welt' wahrgenommen, die mit den subjektiven Gefühlen und Wünschen des narzißtisch bezogenen Menschen korrelieren. (Einen Extremfall von sekundärem Narzißmus stellt die Psychose dar: als einen Zustand des absoluten Narzißmus, in dem der Betroffene jeden Kontakt zur Außenwelt verloren hat, definiert Fromm diese seelische Erkrankung. (65))

Das allgemein-menschliche Bedürfnis nach produktiver Bezogenheit kann vom narzißtisch bezogenen Menschen nicht befriedigt werden, da dessen Verwirklichung des narzißtischen Selbst zerstören müßte, das zurückschreckt vor der ungeschützten Wahrnehmung der existenziellen Dichotomie. Dennoch aber drängen die eigendynamischen und produktiven Energien des narzißtischen Menschen nach ihrer konkreten Entfaltung und bedrohen das problema-

tische Selbst des narzißtischen Individuums, das mit Vehemenz versucht, seine produktiven nach Verwirklichung drängenden Leidenschaften zurückzuhalten. Diese Selbstunterdrückung aber erzeugt - außer Angst und Unruhegewaltsame Haltungen gegenüber der Außenwelt. Der narzißtische Mensch wird daher auf all diejenigen Reize destruktiv reagieren, die seine narzißtische Bezogenheitsstruktur ihm als solche durchsichtig machen könnten. Er wird so wesentlich destruktive Energien in sich kumulieren, die nach gewalttätiger Befreiung rufen. Manchmal muß das narzißtische Individuum -um der drohenden Psychose zu entgehen - sich durch gesellschaftliche Machtentfaltung einen letzten Stützpfiler in der Normalität der objektiv-gesellschaftlichen Lebenswelt erschaffen:

"Eine besondere Art des Narzißmus, die auf der Grenze zwischen Normalität und Geisteskrankheit liegt, findet sich bei Menschen, die über außerordentliche Macht verfügen. Die ägyptischen Pharaonen, die römischen Kaiser, die Borgias, Hitler, Stalin und Trujillo - sie alle weisen bestimmte ähnliche Charaktermerkmale auf." (66)

Die nicht-produktive Bezogenheitsform narzißtischer Bezogenheit hat als die sie bedingende Ursache die inzestuöse Mutterbindung, die symbiotische Beziehung:

"Die symbiotische Vereinigung hat ihr biologisches Vorbild in der Beziehung zwischen der schwangeren Mutter und dem Foetus. Sie sind zwei und doch eins. Sie leben zusammen (symbiosis) (...). In der psychischen symbiotischen Vereinigung sind die beiden Körper unabhängig, aber die gleiche Art des gegenseitigen Angewiesenseins besteht psychologisch." (67)

Die inzestuöse Beziehung verhindert die Entfaltung des Individuationsprozesses, verhindert die Loslösung von den primären Bindungen an die Eltern und damit die Entwicklung zunehmender Subjekt-Objekt Repräsentanz, sie blockiert die Fähigkeit zu ganzheitlicher Wahrnehmung von Selbst und Welt. Der narzißtisch und symbiotisch bezogene Mensch - unfähig zur produktiven Auseinandersetzung mit der problematischen menschlichen Existenz - benötigt Symbole, die die chthonische Mutterfigur in archaischen Schichten der Persönlichkeit repräsentieren, er sucht Ideale, denen er sich bedingungslos unterwerfen kann und die seine Ohnmacht kompensieren. Objektive Kritik und Urteilsvermögen sind beeinträchtigt - und nur zu solchen Aspekten

der Welt kann der symbiotisch bezogene Mensch sich bezogen fühlen, die den psychologischen Inzest metaphorisch widerspiegeln. Die Analytische Sozialpsychologie, die Formen von Bezogenheit als gesellschaftliche Formen von Bezogenheit untersucht¹, vermag daher im Blut- und Boden Mythos des Nationalsozialismus eine ausgezeichnete politische Ideologie zu erkennen, die den Narzißmus und die inzestuöse Fixierung als gesellschaftliches Bedürfnis zu thematisieren und auszubeuten weiß:

"Empirisch läßt sich leicht feststellen, daß zwischen Personen mit einer starken Mutterbindung und solchen mit einer außergewöhnlichen starken Bindung an Volk und Rasse, Blut und Boden eine enge Korrelation besteht." (68)

Formen von nicht-produktiver Bezogenheit sind oft im Gesellschafts-Charakter eines Individuums individuell amalgamiert: Narzißmus, inzestuöse Fixierung und kompensatorische Aggressivität manifestieren sich oft als auf einzigartige Weise miteinander verbunden. Fromm spricht in diesem Zusammenhang vom 'Verfallssyndrom' (69). Ihm entspricht eine nicht-produktive Form von Bezogenheit, die als Antithese zum Leben selbst in Erscheinung tritt: die Liebe zum Toten: Nekrophilie.

7.3.3.2.4 Nekrophilie als Antipol von Biophilie

"Ein Mensch mit nekrophiler Orientierung fühlt sich von allem Nicht-Lebendigem, von allem Toten angezogen und fasziniert: von Leichen, Verwesung, Kot und Schmutz. (...) Charakteristisch (...) ist seine Einstellung zur Gewalt. Gewalt ist die Fähigkeit, einen Menschen in einen Leichnam zu verwandeln." (70)

Der nekrophile Mensch liebt all das, was mechanisch ist, er liebt Dinge, über die er verfügen kann und fürchtet sich vor nichts so sehr als vor dynamischem Wachstum, denn dieses ist unkontrollierbar.

1. vgl. weiter oben Kap. 7.1.2

Die Nekrophilie steht im Gegensatz zur organischen Tendenz alles Lebendigen, die Fromm 'biophil' nennt und deren 'Substanz (er zuschreibt,) zur Integration und Vereinigung (zu drängen), sich mit andersartigen und gegensätzlichen Wesenheiten zu vereinigen und einer Struktur gemäß zu wachsen' (71). Wird aber das biophile, ganzheitlich-dialektische Strukturelement des Lebens in seiner Entfaltung behindert, so entsteht für den Menschen die reale Möglichkeit, daß seine innerste Sehnsucht nach Selbstentfaltung durch liebende Bezogenheit in ihr Gegenteil verkehrt wird und sich mit anorganischer Materie identifiziert. Psychosomatische und neurotische Erkrankungen sind dann die Folge - und die morbide Sehnsucht nach Vergangenheit und Tod.

Der nekrophil bezogene Mensch ist begeistert von einem wissenschaftlichen Paradigma, das wissenschaftliche Erkenntnis auf instrumentelle Erkenntnis reduziert, das Wissenschaft mit dem ersten Forschungsprozeß überhaupt identifiziert. Er fühlt sich angezogen von einem ausschließlich technologischen Verständnis von Wissenschaft, das angeblich 'objektiv und wertneutral' verwirklichen möchte, was technisch machbar erscheint. Zum Objekt seiner Hingabe vermag der nekrophil bezogene Wissenschaftler die Konstruktion von Vernichtungswaffen auserkoren haben oder gen-technologische Forschungen am menschlichen Erbgut zum Zwecke seiner instrumentellen Manipulation, -allein, die ethische Fragwürdigkeit solcher Forschungsarbeit wird den nekrophil bezogenen Forscher nur wenig interessieren, er wird vielmehr getrieben von dem purifizierten Interesse an einer vorgeblich 'reinen, von Werturteilen befreiten Arbeit'.

Wirklichkeitserkenntnis ist für den nekrophil bezogenen Menschen identisch mit der Erkenntnis von identischen Objekten: unvermittelt stehen sich Subjekt und Objekt gegenüber. Das personale Ego des dominant nekrophil bezogenen Menschen entwickelt nur einseitig seine Verstandestätigkeit und spaltet sich ab von seinen naturhaften Bindungen, spaltet sich ab von seiner naturhaften Prozessualität mit der Folge zunehmender Verkümmern von Emotionalität und Liebesfähigkeit.

Die nekrophile Form von Bezogenheit als gesellschaftliche Form von Bezogenheit repräsentiert evolutionär das vorläufig problematische Ende der neuzeitlichen Entfaltung des Selbstbewußtseins und vollzieht seinen kritischen Wendepunkt: solange gesellschaftliche Organisationsformen herrschen, in denen Entpersönlichung durch Bürokratisierung und entfremdete Arbeits-

tätigkeit durch schrankenlose Mechanisierung und Quantifizierung eine geltende Realität widerspiegeln, solange stellt das Leben jedes einzelnen nicht nur eine individuelle komplexe Organisation von biophilen und nekrophilen Tendenzen dar, sondern es wächst auch die Gefahr einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, in der nekrophile Bezogenheitsformen die Oberhand gewinnen können, Quantität dann umschlägt in Qualität, und endlich das Überleben der gesamten Menschheit gefährdet wird (nuklearer Overkill und zunehmende Umweltverschmutzung seien hier als abschreckende Beispiele genannt).

Diese globalen Gefahren im Auge, geht es Fromm um die alternative Entwicklung einer biophilen Ethik. In ihr versöhnen sich Mensch und Natur: im Begriff von 'Biophilie' ist die strukturelle Identität von liebender Bezogenheit resp. produktiver Charakterorientierung¹ und der naturhaften evolutionären Tendenz alles Lebendigen benannt: ganzheitlich-dialektische Prozessualität. Der biophile Mensch ist natürlicher Mensch, weil er mit dem Wesen aller organischen Prozesse in Einklang lebt:

"Die biophile Ethik hat ihr eigenes Prinzip des Gut und Bösen, Gut ist alles, was dem Leben dient. (...) Gut ist die 'Ehrfurcht vor dem Leben'. (...) Böse ist alles, was das Leben erstickt, es einengt und in Stücke zerlegt. Freude ist Tugend und Traurigkeit ist Sünde." (72)

7.3.3.2.5 Die Existenzweise des Habens als übergeordnete seelisch-gesellschaftliche Struktur von nicht-produktiven Formen von Bezogenheit

Die Existenzweise des Habens formuliert den dialektischen Gegenpol zur Existenzweise des Seins und thematisiert gleichzeitig die den genannten Formen von Bezogenheit gemeinsame seelische Grundhaltung: kompensatorischer Aggressivität, Narzißmus, inzestuöser Fixierung und Nekrophilie ist die Existenzweise des Habens gemein, die Karl Marx als erster formuliert hat, und deren Definition sich Fromm anschließt:

1. Vgl. auch weiter unten Kap. 7.4

"Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, desto mehr hast du, um so größer ist dein entäußertes Leben, um so mehr speierst du auf von deinem entfremdeten Wesen." (73)

Je weniger es möglich ist, die Wirklichkeit produktiv sich anzueignen und ganzheitlich-dialektisch zu durchdringen, je weniger es möglich ist, biophil zu leben, d.h. die Welt zu erfassen in immer größeren ganzheitlichen Strukturen im Denken, Fühlen und Handeln, kurz: je weniger ich in der Existenz des Seins verankert bin, desto mehr versuche ich, das gegenständliche Objekt zu fixieren, statt es in dialektischer Subjekt-Objekt Einheit zu durchdringen, desto mehr versuche ich geistige oder/und materielle Güter zu besitzen, da diese allein hier Identität verschaffen können. Der Verlust der Fähigkeit, sein wirkliches Leben zu äußern und kreativ zu gestalten, wird kompensiert durch den Wunsch des Besitzen-Wollens von Objekten. Das Besitzen von Gegenständen erst gibt Sicherheit und definiert das Sein des betreffenden Individuums. Das Subjekt ist hier nicht mehr das tätige sich die Welt durch Denken und Handeln anverwandeln Ich, sondern es wird bestimmt und begründet durch die Objekte, die es besitzt: Ich bin, was ich habe. Die prozessuale ganzheitliche Struktur des Individuationsprozesses, durch die die produktive Form von Bezogenheit charakterisiert wird, ist einer statischen, toten Beziehungslosigkeit von einander fremden Dingen gewichen, die jeden dialektischen Bezug leugnet.

Idealtypisch kumulieren in der Existenzweise des Habens die nicht-produktiven Formen der Bezogenheit: Da das Individuum, das in der Existenzweise des Habens verankert ist, seine Identität nur findet, wenn es Objekte besitzt, so wird es danach streben, Objekte in seine Gewalt zu bekommen. Hierzu aber ist eine Haltung erforderlich, die (a) kompensatorische Formen von Aggressivität entwickelt und (b) nekrophile Tendenzen verstärkt, da der betreffende Mensch andere Menschen für seinen Zweck wie 'Dinge' strategisch und zweckrational benutzen muß. Da der Mensch in der Existenzweise des Habens nie in sich selber ruhen können, wird er ein ängstlicher und kindlicher Mensch bleiben, er wird sich nicht produktiv entfalten können und in inzestuöser Fixierung verharren.

Die großen monotheistischen Religionen der Welt haben die Kumulierung der nicht-produktiven Formen von Bezogenheit in der Existenzweise des Habens schon vor langer Zeit erkannt:

"... (Die Existenzweise des Habens) ist die Haltung, die im Buddhismus als Gier, in der jüdischen und christlichen Religion als Habsucht bezeichnet wird." (74)

"Die Geschichte von Jesu Versuchung drückt es in sehr deutlicher Weise aus. In dieser Geschichte werden Besitz- und Machtgier als Manifestationen der Orientierung am Haben verurteilt. (...) Satan ist der Vertreter des materiellen Konsums und der Macht über die Natur und den Menschen. Jesus ist die Verkörperung des Seins und der Idee, daß Nicht-Haben die Voraussetzung des Seins ist." (75)

Wir haben nun die verschiedenen Bezogenheitsformen des Menschen und deren erkenntnis-ethische Relevanz aufgezeigt. Im folgenden stellen wir uns der Frage nach der Korrelation von Bezogenheitsform und Charakterorientierung und diskutieren die verschiedenen bei Fromm genannten Orientierungen auf dem Hintergrund unseres erkenntnis-ethischen Interesses.

7.4 Charakter und Erkenntnis

7.4.1 Bezogenheit und Charakter-Orientierung

"Der Hauptunterschied zwischen der hier vorgetragenen und der Freud'schen Charaktertheorie besteht darin, daß die eigentliche Basis des Charakters nicht in den verschiedenen Formen der Libidoorganisation gesehen wird, sondern in den verschiedenen Arten, in denen sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzt. Im Vollzug des Lebens bezieht sich der Mensch auf folgende Weise zur Welt: (1) durch Aneignung und Assimilierung der Dinge und (2) indem er sich zu den Menschen (und zu sich selbst) in Beziehung setzt. Ersteres nenne ich den Assimilierungsprozeß, letzteres den Sozialisationsprozeß. Beide Formen des Bezogenheits sind 'offen' und nicht wie beim Tier instinktdeterminiert." (76)

Fromms Theorie der Formen von Bezogenheit entwickelt eine psychologisch und sozialpsychologisch erweiterte Theorie der Marx'schen Praxisphilosophie und dialektischen Anthropologie; zu ihr gehört der von Harry Stack Sullivan übernommene Gedanke, 'daß sich die verschiedenen Charaktere entsprechend der verschiedenen Arten, in denen sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzen kann, ausbilden' (77)¹:

"(Die verschiedenen) Orientierungen, in denen sich der Einzelne zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, bilden den Kern seines Charakters.

1. Vgl. auch weiter oben Kap. 7.1

Charakter kann also definiert werden als die (relativ) gleichbleibende Form, in der die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird." (78)

"Das Charaktersystem kann als menschlicher Ersatz für den Instinktapparat angesehen werden." (79)

Fromm entwickelt seinen Begriff vom Wesen des Charakters in Anlehnung an Freuds Theorie der prägenitalen Charaktertypen. Dieser entsprechend genügt zur Definition des Charakters nicht die wissenschaftliche Reflexion auf die bloß aktuelle Art und Weise des Verhaltens - wie vor allem die Behavioristen glauben machen wollen -, sondern eine wissenschaftliche Betrachtung des menschlichen Charakters muß auch unbewußte Motivationen für Verhaltensäußerungen in Betracht ziehen, welche durch die individuelle Analyse der libidinösen Organisation resp. der Organisation der Leidenschaften oder durch eine sozialpsychologische Untersuchung über den Gesellschafts-Charakter einer bestimmten Gesellschaft oder einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse aufgedeckt werden können:

"Meine Theorie folgt Freud auch darin, daß nicht der einzelne Charakterzug das ist, was den Charakter bestimmt, sondern die gesamte Charakterorganisation, von der die einzelnen Charakterzüge sich herleiten lassen." (80)

Die Gesamtheit des menschlichen Verhaltens, d.h. Denken, Fühlen und Handeln werden bei Fromm als dynamisch-ganzheitliche Interaktion von Leidenschaften thematisiert, wobei die wissenschaftliche Analyse Art und Weise der Leidenschaften untersucht (produktiv - nicht-produktiv), die kanalisiert und in eine bestimmte Form gegossen werden durch die jeweilige Bezogenheitsstruktur im Sozialisations- und Assimilierungsprozeß.

Die ganzheitliche Betrachtung der menschlichen Bezogenheitsformen und Charakter-Orientierungen ermöglicht eine differenzierte und wertebezogene Analyse menschlicher und gesellschaftlicher Handlungsäußerungen: die Handlungsorientierungen eines Menschen wie auch die jeweils verteidigte Weltanschauung oder Ideologie werden einer ganzheitlichen (projektiven) Analyse unterzogen, die die Übereinstimmung resp. Differenz jener mit der jeweils dominierenden Charakter-Orientierung aufzudecken vermag¹. So also gilt nicht nur, was ein Mensch sagt, oder wie er handelt, sondern auch und

vor allem, was er ist, wie er zur Welt bezogen ist, was seine dominierende Charakterorientierung vorstellt. Der ethisch relevante Begriff der Wahrhaftigkeit bekommt so im Kontext einer Untersuchung, die Handlungsäußerungen und Charakter-Orientierung zueinander in Beziehung setzen möchte, eine ausgezeichnete erkenntnis-ethische Bedeutung².

1. Erich Fromm konnte schon 1930 begründen, warum die sozialistischen Kräfte der Weimarer Republik - vorgeblich eine nicht-autoritäre Charakter-Orientierung verteidigend - keinen ernst zu nehmenden Widerstand gegen die aufkommende nationalsozialistische Herrschaft zu entfesseln vermochten: Seine empirische sozialpsychologische Untersuchung zum Gesellschafts-Charakter der Arbeiter und Angestellten in der Weimarer Republik am Vorabend des Dritten Reiches konnte anhand 'projektiver Fragebögen' (projektive Fragebögen ermöglichen durch geeignete Fragestellungen eine psychoanalytische Interpretation des eingegangenen Datenmaterials) bei nicht wenigen mit der KPD sympathisierenden Menschen eine autoritäre Charakter-Orientierung ausmachen, die eine verborgene Affinität hin zu autoritär strukturierten politischen Herrschaftsformen verriet (81).

2. Der auch von Habermas in der 'Theorie des kommunikativen Handelns' erwähnte handlungsrelevante Geltungsanspruch von 'Wahrhaftigkeit', der eingelöst werden kann nur 'im Kontext einer auf Verständigung abzielenden Kommunikation', erfährt durch Fromms analytische Charaktertheorie eine psychologische Radikalisierung: wahrhaft ist dann eine expressive Äußerung, wenn sie mit der Charakter-Orientierung des die Aussage vollziehenden Menschen in Einklang steht (82).

7.4.2 Die verschiedenen Charakter-Orientierungen

7.4.2.1 Die nicht-produktiven Orientierungen¹

Die nicht-produktiven Charakter-Orientierungen repräsentieren Charakterorganisationen, die weitgehend den Freudschen prägenitalen Charaktertypen entlehnt sind. Erich Fromm beschreibt sie sowohl als allgemeine Gesellschafts-Charaktere wie auch als Gesellschafts-Charaktere, wie sie sich im einzelnen schon immer vergesellschafteten Menschen individuell ausdifferenzieren und gestalten.

7.4.2.1.1 Die rezeptive Orientierung

Die rezeptive Charakter-Orientierung entspricht dem oral-rezeptiven Charaktertyp der Freudschen dynamischen Charaktertheorie. Sie offenbart ein Verhaltenssyndrom, das wesentlich durch passive Bezogenheit gekennzeichnet ist. So wie der Säugling all sein Heil von seiner ihm umgebenden Mutter erwartet, verlangt der rezeptiv orientierte Mensch sein 'Wohl-Sein' von der Außenwelt:

"Bei der rezeptiven Orientierung hat der Mensch das Empfinden, daß die Quelle alles Guten außerhalb ihm selbst liegt. Er glaubt das Erwünschte (...) nur von diesem außer ihm Liegenden empfangen zu können." (84)

Die rezeptive Art des Liebens beschränkt sich darauf, Liebe zu empfangen, ohne dabei Liebe geben zu können. Dem rezeptiv orientierten Menschen fällt es schwer, schöpferisch Ideen zu bilden oder sich auf eine andere Art aktiv mit der Welt auseinanderzusetzen. (So wird ein religiöser Mensch

1. Bei der folgenden Darstellung der einzelnen Charakter-Orientierungen handelt es sich um die idealtypische Beschreibung sogenannter 'reiner Modelle'. Diese ist für die Theorieentwicklung unabdingbar, wird aber nicht der Tatsache gerecht, daß ein jeder Mensch eine komplexe Organisation von mehreren Orientierungen darstellt und eine bestimmte Orientierung daher nie als 'reine' Orientierung in einem Individuum erscheint. So hat jede nicht-produktive Orientierung entsprechend dem Grad der Produktivität im Gesamtcharakter positive und negative Aspekte (83).

mit einer rezeptiven Charakter-Orientierung all sein Heil von Gott erwarten, ohne dabei bemüht zu sein, durch einen schrittweisen Prozeß des Reifens sich Gott selbst zu nähern.)

Daß die rezeptive Charakter-Orientierung keine produktive darstellt, leuchtet unmittelbar ein. Das Ziel des Menschen, durch dialektische Auseinandersetzung mit der Welt sich selbst und diese in ihrer komplexen Prozeßhaftigkeit zu erkennen und Vernunft und Liebe zu entwickeln, ist verfehlt, da eine bloß passive Haltung zur Welt die wechselwirkende Bewegung von Objekt und Subjekt, von Selbst und Welt, in der beide füreinander zugleich passiv und aktiv sind und sich erkennen, verhindert.

7.4.2.1.2 Die ausbeuterische Orientierung

"Die ausbeuterische Orientierung setzt wie die rezeptive voraus, die Quelle alles Guten liege außerhalb des eigenen Ichs, und daß deshalb alles, was jemand wünscht, von dorthin kommen muß, da man nichts aus sich selbst erschaffen kann. Der Unterschied zwischen beiden Orientierungen besteht jedoch darin, daß der ausbeuterische Mensch nicht erwartet, etwas geschenkt zu bekommen. Er nimmt es sich mit List oder Gewalt. Diese Orientierung erstreckt sich auf alle Ebenen des Tätigseins." (85)

Dominiert in der rezeptiven Orientierung vorwiegend passives Verhalten, so finden wir in der ausbeuterischen Charakterstruktur dagegen Aktivität und Tätigkeit. Tätigkeit heißt hier jedoch nicht innere Tätigkeit im Sinne der Vervollkommnung produktiver menschlicher Leidenschaften oder produktiver Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Lebenswelt, sondern ist eine Tätigkeit, die von latenter Aggressivität gespeist wird und den Mangel an innerer Selbstgewißheit durch die Existenzweise des Habens kompensieren möchte.

Die ausbeuterische Charakter-Orientierung stellt keine produktive Organisation der Leidenschaften dar, weil auch sie zur Welt und den Mitmenschen keine dialektische Einstellung vornimmt, sondern diese in ihrem Sein eher negiert, vernichtet, als sie in produktiver Bezogenheit anzuerkennen. Der 'ausbeuterische' Mensch 'erkennt' in erster Linie, um strategisch und zweckrational Welt und Natur instrumentell und technisch beherrschen zu können. Als dominierender Gesellschafts-Charakter wird die ausbeu-



terische Orientierung manifest besonders in Gesellschaftsformationen, die kapitalistisch (privat- oder staatskapitalistisch) organisiert sind. Ihnen liegt ein gesellschaftliches Selbstverständnis von Wissenschaft nahe, das den Wissenschaftsprozess überhaupt mit dem 1. Forschungsprozess identifiziert.

7.4.2.1.3 Die hortende Charakter-Orientierung

"Rezeptive und ausbeuterische Orientierung ähneln sich insofern, als beide von der außer ihnen liegenden Welt etwas erhalten wollen. Anders die hortende Orientierung. Menschen diesen Typs haben weniger Vertrauen in etwas Neues, das sie von der Außenwelt bekommen können. Sie schaffen sich ein Gefühl der Sicherheit, indem sie etwas horten und aufbewahren, empfinden es aber als Bedrohung, wenn sie etwas hergeben sollen." (86)

Rezeptive und ausbeuterische Charakter-Orientierung beschreiben den oral-rezeptiven und oral-sadistischen prägenitalen Charaktertyp der Charaktertheorie Freuds.

Das Primat der Analytät hingegen definiert die hortende Charakter-Orientierung. Der hortend orientierte Mensch bemüht sich - analog dem trotzen Kleinkind bei der Sauberkeitserziehung - durch das Sammeln und Horten von materiellen und immateriellen Objekten Identität zu erfahren.

Der Mensch mit einer dominant hortenden Charakter-Orientierung ist in seinem Element nur dann, wenn er streng systematisch arbeiten kann, -er ist der geborene Bürokrat. Lebendige und auf Integration und Vereinigung zielende Prozesse hingegen erschrecken ihn. Da er diese nicht kontrollieren kann, verunsichern sie sein spezifisches Auf-die-Welt-Bezogensein.

Durch die mechanische Objekt-Bezogenheit des hortend orientierten Menschen tendiert dieser zu einer nekrophilen Haltung, die besonders dann bedenklich zu werden beginnt, wenn sozio-ökonomische Gegebenheiten die hortende Charakter-Orientierung zu einem dominanten Gesellschafts-Charakter anwachsen lassen¹.

1. s. auch S. 105 ff

7.4.2.1.3.1 Der autoritäre Charakter

Sowohl für den ausbeuterisch wie auch für den hortend orientierten Menschen ist die sado-masochistische Grundstrukturierung seiner Triebkräfte konstitutiv. Sie beide repräsentieren den 'autoritären Charakter':

"Da der Begriff "sado-masochistisch" mit Perversion und Neurose zusammenhängt, möchte ich lieber statt von einem sado-masochistischen Charakter von einem autoritären Charakter sprechen, ...(...) Er bewundert die Autorität und neigt dazu, sich ihr zu unterwerfen, möchte aber gleichzeitig selbst eine Autorität sein, der sich die anderen zu unterwerfen haben." (87)

"Die Einstellung des autoritären Charakters zum Leben, seine gesamte Weltanschauung wird von seinen emotionalen Strebungen bestimmt. Der autoritäre Charakter hat eine Vorliebe für Lebensbedingungen, welche die menschliche Freiheit einschränken. (...) Das allem autoritären Denken gemeinsame Merkmal ist die Überzeugung, daß alles Leben von Mächten bestimmt wird, die außerhalb des Menschen, seiner Interessen und seiner Wünsche liegen. Es gibt kein anderes Glück als die Unterwerfung unter diese Mächte. Die Ohnmacht des Menschen ist das Leitmotiv der masochistischen Weltanschauung." (88)

Als dominanter Gesellschafts-Charakter spielt der autoritäre Charakter eine Rolle in den meisten patriarchalischen Gesellschaften, somit in Gesellschaftsformationen, in denen sozioökonomische Strukturen vorherrschen, die antagonistische Klassen zu deren Erhaltung benötigen, wobei eine führende Klasse die anderen materiell und ideell an deren Emanzipation hindern muß, um das gesellschaftliche System zu erhalten.

7.4.2.1.4 Die Marketing-Orientierung

Nach Fromm charakterisiert die Marketing-Orientierung den gegenwärtigen dominanten Gesellschafts-Charakter in den westlichen Industrienationen. Ihrer Erforschung muß darum besonderes Interesse gewidmet werden.

Die Marketing-Orientierung ist gekennzeichnet durch die problematische Fähigkeit des einzelnen, sich selbst und seine Möglichkeiten als Ware zu erfahren. Zum Gegenstand, der gekauft und verkauft werden soll, der sich den Modeerscheinungen des Marktes anzupassen hat und seine Identität darum häufig wechseln muß, ist das menschliche Selbst hier degradiert:

"Der Begriff des Marktwertes, bei dem der Tauschwert einer Ware wichtiger ist als ihr Gebrauchswert, führte zu einer ähnlichen Wertauffassung bezüglich des Menschen und besonders der eigenen Person. Die Charakterorientierung, die in der Erfahrung wurzelt, daß man selbst eine Ware ist und einen Tauschwert hat, nenne ich Marketing-Orientierung." (89)

Der spätkapitalistische Markt des 20. Jhdts., der die Ökonomie in ihrer reinen Zweckrationalität entfesselt hat, ist zum Selbstzweck geronnen. Gigantische Organisationen regeln den Verbrauch von Gütern und bestimmen den Arbeitsalltag von Menschen. Anpassungsfähigkeit und Erfolgsstreben sind gefragt; attraktiv zu erscheinen, um sich verkaufen zu können, wird erstrebt. Selbst-Identität wird nicht gewonnen durch eigene aus sich selbst gebärende schöpferische Arbeit, die produktiv sich die Welt anverwandelt, sondern durch autonome Organisationsabläufe: ich bin nicht, was ich arbeite, sondern was man von mir verlangt.

Die Frage nach einem möglichen Kern des eigentlichen Selbst wird nicht einmal mehr gestellt oder als lächerliche Metaphysik verächtlich zur Seite geschoben. Infolgedessen ist der Mensch in seiner Bezogenheitsstruktur zur Indifferenz und Oberflächlichkeit verurteilt:

"Heute bedeutet Gleichheit soviel wie Austausch- oder Auswechselbarkeit und ist damit gerade die Negierung der Individualität." (90)

Der Marketing-Charakter ist die logische und letzte Konsequenz des kapitalistisch-zweckrationalen Denkens. Das individuelle Selbst ist für sich selbst zum quantitativ errechenbaren Kalkül geronnen und entäußert sich selbst als 'nützliches' Objekt. Positivistische Weltbilder begleiten seine Selbstidentität und egalisieren sein Selbstwertgefühl: ein Selbst gilt soviel wie ein anderes. So werden auch die Beziehungen zwischenmenschlicher Kommunikation leer und bedeutungslos, und nichtssagende Freundlichkeiten verdrängen tiefe Sehnsüchte des modernen Menschen nach produktiver Kommunikation. Die spätkapitalistische Gesellschaft ist eine kranke Gesellschaft geworden, die biophile Entfaltungsmöglichkeiten mehr und mehr erschwert.

7.4.2.1.5 Erkenntnis und Nicht-produktive Charakter-Orientierung

Die vorliegenden Seiten zeigten auf, daß allen genannten nicht-produktiven

Charakter-Orientierungen die Neigung zu nicht-dynamischen verdinglichten Formen von Erkenntnis innewohnt. Weit davon entfernt, das neuzeitliche Selbstverständnis von Wissenschaft und den modernen Wissenschaftsbetrieb als nicht-produktiv etikettieren zu wollen, so muß dennoch gesehen werden, daß ein Paradigma von Wissenschaft, das wissenschaftliches Erkennen ausschließlich mit dem ersten Forschungsprozeß identifiziert, eine geistig hochkomplexe Abbildung eines Gesellschafts-Charakters widerspiegelt, der sich besonders als ausbeuterisch-hortende Charakter-Orientierung in den bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformationen ausdifferenzieren konnte.

Eine evolutionäre Entwicklungspsychologie wird vielleicht eines Tages feststellen können, daß dieser Vorgang einem soziobiologischen Grundgesetz folgt, das - analog zum ontogenetischen Individuationsprozeß - besagt, daß phylogenetisch für die Menschheit nach ihrem Ausgang aus einer matrizentrischen Welt die autoritäre Orientierung vonnöten war, um einem kollektiven Individuationsprozeß zu folgen, an dessen Ende der produktiv-liebende Mensch als Gesellschafts-Charakter möglich und wirklich werden kann. Erich Fromms faszinierende Arbeit 'Ihr werdet sein wie Gott' ist durchdrungen von dieser doch wohl auch religiösen Sehnsucht.

7.4.2.2 Die produktive Orientierung

Den nicht-produktiven Charakterorientierungen gemein ist das weitgehende Verfehlen des allgemein-menschlichen Ziels, die existenzielle Dichotomie des Menschen produktiv zu beantworten, um Glückseligkeit oder 'well-being' zu erreichen. Welcher Art aber sind die produktiven Kräfte des Menschen, auf welche Weise manifestieren sie sich in der menschlichen Seele, wie handelt ein produktiv bezogener Mensch, was fühlt und denkt er, was und wie erkennt er?

Das Individuum mit einer dominierenden produktiven Charakter-Orientierung ist auf die Welt bezogen als ein Liebender, es realisiert die liebende Bezogenheitsform im Sozialisations- und Assimilierungsprozeß durch seine liebende Orientierung. Der liebende Mensch verwirklicht eine Anzahl ethisch relevanter Werte und Zielvorstellungen. Hier sind zu nennen Begriffe wie produktives Denken, Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt. Auch stellt sich die humanistische Ethik den Fragen nach dem Wesen von Gewissen,



nach dem möglichen Sinn von Glaube und Hoffnung im produktiv-tätigen Menschen und beschäftigt sich mit der Frage nach dem Glück und nach Bedeutung und Wesen des Religiösen.

Im folgenden sollen die Attribute der liebenden Charakter-Orientierung erörtert werden. Sie nämlich offenbaren die Art und Weise, wie sich der liebende Mensch zur Welt und zu anderen Menschen verhält. Dabei wird deutlich, daß Denken und Erkenntnis eingebettet sind in die ethisch relevanten 'Tugenden' der liebenden Charakter-Orientierung: Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt gelten auch dem Objekt des produktiven Denkens, das sich bemüht, dieses ganzheitlich-dialektisch zu durchdringen. Daß Erkenntnis in erster Linie eine Sache des Charakters ist, wie Fromm schreibt, erfährt hier seine konkrete erkenntnis-ethische Begründung.

7.4.2.2.1 Erkenntnis-ethische Attribute der liebenden Charakter-Orientierung

"Gewisse Grundelemente aber sind für alle Formen produktiver Liebe charakteristisch. Es sind Fürsorge für den anderen, Verantwortungsgefühl, Achtung vor dem Anderen und Erkenntnis." (91)

Die liebende Charakter-Orientierung verwirklicht eine Anzahl ethisch-relevanter Verhaltensweisen oder Attribute, die man auch Tugenden nennen könnte. Sie erscheinen im liebend bezogenen Menschen nicht vereinzelt, sondern bilden eine harmonische Ganzheit. Erst diese garantiert die volle und befriedigende Erfüllung der Einzeltugenden Fürsorge, Respekt, Verantwortlichkeit, Wissen, produktives Denken und - als deren Begleitphänomen-Glück (well-being).

7.4.2.2.1.1 Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt

Einer kasuistischen Ethik, die Tugendformen lösgelöst vom wirklichen und handelnden Menschen normativ und deduktiv zu bestimmen sucht, erteilt Fromm eine eindeutige Absage. Die ethisch relevanten Verhaltensweisen der Fürsorge und Verantwortlichkeit können nicht lösgelöst vom konkreten und individuellen Einzelnen und dessen Handlungsäußerungen einer ethischen Bewertung unterzogen werden, erst die Reflexion auf den konkreten Men-

schen -und dieser Mensch selbst, der fürsorglich und verantwortlich handelt- kann die Frage nach dem produktiven Gehalt seiner Handlungen sinnvoll stellen und verantworten. Da nicht jeder Mensch, der auf einen anderen Menschen mit Fürsorge einwirkt, aufgrund einer liebenden Charakter-Orientierung handelt, -Fürsorge als Sorge und Bemühung um einen anderen Menschen kann auch als Ausdruck einer Kompensation von unbewußten sadistischen Impulsen erfolgen-, kann erst die Reflexion auf die den Handlungsäußerungen, den Denkinhalten und Gefühlsintentionen zugrundeliegende Charakter-Orientierung eines Menschen, d.h. die Entdeckung der Art und Weise seiner grundlegenden Bezogenheitsstruktur, die Handeln, Fühlen und Denken präformiert, die ethisch relevante Frage nach dem produktiven bzw. nicht- produktiven Charakter von fürsorglichem und verantwortlichem Handeln befriedigend beantworten. So entsteht uns ein ganzheitliches Verständnis von Fürsorge und Verantwortlichkeit, das seine eigentliche Intention -Fürsorge und Verantwortlichkeit für ein anderes Objekt- nur dann befriedigend einlösen kann, wenn die Gesamtpersönlichkeit des betreffenden Individuums eine liebende Bezogenheitsstruktur aufweist und weitere Einzeltugenden bei fürsorglichem und verantwortlichem Verhalten in Erscheinung treten.

Produktive Liebe, Fürsorge und Verantwortlichkeit sind voneinander nicht zu trennende menschliche Verhaltensweisen; so definiert Erich Fromm die Liebe auch als 'aktive Fürsorge für das Leben und das Wachstum dessen, was wir lieben' (92). Der produktiven Liebe als grundlegende Art und Weise der Bezogenheit inhäriert der Begriff der Fürsorge: das, was ich liebe, versuche ich in seinem Sein zu erhalten und möchte ich wachsen sehen. In der produktiv tätigen Liebe bemüht sich der Liebende um die Entfaltung der seinem geliebten Objekt inwohnenden spezifischen Eigenschaften: gehört die Liebe einer Rose, so wird der Liebende sie mit Wärme, Licht und Wasser versorgen, um ihr Wachstum und Erblühen zu ermöglichen, bezieht sich die liebende Tätigkeit hingegen auf einen Menschen, so wird sich der Liebende bemühen, dem geliebten Menschen zu helfen, seine Persönlichkeit zu verwirklichen.

Fürsorge für die erstrebte Entfaltung der einzigartigen Individualität des geliebten Gegenstandes impliziert Verantwortlichkeit: der fürsorgende Mensch übernimmt eine Aufgabe für den geliebten Gegenstand, genauer, er über-



nimmt für sich die Aufgabe, dem geliebten Gegenstand in seinem inneren Wachstum zu helfen:

"Fürsorge und Verantwortungsgefühl zeigen an, daß Liebe Tätigsein bedeutet, nicht aber eine Leidenschaft, die den Menschen überwältigt, und ebensowenig ein Affekt, durch den man mitgerissen wird." (93)

So meint tätige Liebe eine 'rationale Leidenschaft', in der die Vernunft ebenso wie das Gefühl unmittelbar angesprochen und gefördert werden. Fürsorge und Verantwortungsgefühl verlangen selbstreflexiv-fürsorgliches und selbstreflexiv-verantwortliches Handeln.

Allein; fürsorgliches und verantwortliches Handeln reichen nicht aus, die Entfaltung der individuellen Einzigartigkeit des geliebten Gegenstandes zu garantieren oder ihr gerecht zu werden, denn 'Verantwortlichkeit könnte sehr leicht zu Beherrschung und Unterjochung werden, hätte die Liebe nicht eine dritte Komponente: den Respekt' (94).

7.4.2.2.1.2 Erkenntnis und produktives Denken

Erst der Respekt vor allem sich entfaltendem Leben ermöglicht die Sicherheit und Gewißheit, dem Objekt der Fürsorge und Hingabe die eigene Entwicklung zu garantieren, da allein verantwortliches und fürsorgliches Verhalten das geliebte Objekt zu ersticken droht, wenn nicht das Bewußtsein um die Einzigartigkeit alles lebendig Wachsenden und dem daraus resultierenden Respekt der Verantwortlichkeit und der Fürsorge eine natürliche Grenze zu ziehen vermögen.

Respekt vor der Eigendynamik alles lebendig Wachsenden gilt als Grundlage auch für die Erkenntnis von Objektivität, gilt als Grundlage für die Entwicklung von Vernunft und 'Wissen', als emotional-intuitive Basis für produktives Denken.

Fromm unterscheidet Vernunft (reason) und Intelligenz (intelligence) (95). Intelligenz meint wesentlich funktionales Denken. Ähnlich wie Habermas - der Funktionalität allerdings primär als naturwissenschaftliches Paradigma diskutiert - setzt Fromm Intelligenz und funktionale Intelligenz als identische Begriffe. Jeder Denkprozeß, der zu seinem Ziel den praktischen Gebrauch einer Sache macht, gilt ihm als funktionale Denkkoperation, - dabei

ist es gleichgültig, ob das Ziel eine rationale oder irrationale Größe repräsentiert. Auch und gerade die pseudo-rationale Konstruktion eines Paranoikers erscheint als Objektivierung von funktionaler Intelligenz:

"Die Intelligenz ist ein Werkzeug des Menschen für praktische Ziele; sie hat den Zweck, die Aspekte einer Sache zu erforschen, die zu deren Gebrauch bekannt sein müssen. Die Ziele selbst, oder was dasselbe ist, die Prämissen, auf die sich das intelligente Denken bezieht, werden nicht in Frage gestellt, sondern als erwiesen angenommen, sie können rational sein oder auch nicht. Die besondere Eigenschaft der Intelligenz läßt sich an einem extremen Beispiel verdeutlichen, nämlich am paranoiden Menschen. Seine Voraussetzung, alle seien gegen ihn verschworen, ist irrational und unzutreffend, aber seine Denkprozesse, die auf dieser Voraussetzung aufgebaut sind, können ein beachtliches Maß an Intelligenz zeigen. Um die Richtigkeit seiner paranoiden These zu beweisen, verknüpft der Kranke Beobachtungen und führt logische Konstruktionen aus, die oft so überzeugend sind, daß sich die Irrationalität seiner Voraussetzungen schwer aufdecken läßt." (96)

Wie im ersten Abschnitt dieses Buches ausgeführt wurde, erscheinen 'Intelligenz' und funktionales Denken als 'wertneutrale' erkenntnisrelevante Parameter. Erst die Selbstreflexion der Vernunft, d.h. produktives Denken transzendiert den unmittelbaren Zusammenhang von 'wertneutraler' Zweckrationalität und Intelligenz:

"Vernunft schließt eine dritte Dimension ein, die Tiefendimension, die zum Wesen der Dinge und Prozesse hinführt. Die Vernunft ist zwar nicht vom praktischen Lebensinteresse abgetrennt, (...) ist aber doch kein blosses Werkzeug für sofortiges Handeln (...) Die Vernunft durchdringt das Außen der Dinge, um deren Wesen zu entdecken, ihre verdeckten Zusammenhänge, ihren tieferen Sinn, ihre 'Vernunft'." (97)

'Vernünftiges' Denken beschränkt sich nicht auf den bloß quantitativen Vergleich von identischen Oberflächenstrukturen, sondern erkennt Qualitäten und entdeckt die Tiefendimension von Wirklichkeit, entdeckt die organische Prozessualität von lebendig Seiendem. Vernunft bildet ab das Evolutionsprinzip aller lebendigen Substanz, sie 'tendiert zur Integration und Vereinigung mit andersartigen und gegensätzlichen Wesenheiten' (98). Vernunft ist ganzheitlich-dialektisches Denken:

"Im produktiven Denken ist das Subjekt dem Objekt gegenüber nicht gleichgültig. Das Objekt wirkt auf das Subjekt, und das Subjekt befaßt sich mit ihm. Das Objekt wird nicht als etwas Totes verstanden, als etwas, das von einem selbst und vom eigenen Leben abgelöst ist,

oder als etwas, über das man nachdenkt, indem man es von sich selbst isoliert. Im Gegenteil, das Subjekt ist an seinem Objekt interessiert, und je enger die Bindung, desto fruchtbarer das Denken. (...) Ein Mensch oder ein beliebiges anderes Objekt wird deswegen zum Objekt des Denkens, weil er Gegenstand des Interesses ist und weil er für das individuelle Leben und das der menschlichen Existenz bedeutungsvoll ist." (99)

Diese Sätze zeigen auf, daß produktives Denken nicht eine bestimmte philosophische Denkfigur reflektiert, sondern als geistig-seelische Verwirklichung von liebender Bezogenheit verstanden werden muß: durch produktives Denken vermag der Mensch eine adäquate Antwort auf das Problem seiner Existenz zu finden. Ganzheitlich-dialektisches Denken gründet im kathartischen Modell liebender Einheitserfahrung und bezeugt den liebenden Menschen.

Fromm stellt die ganzheitlich-dialektische Denkstruktur als Methode von Erkenntniskritik und Selbstreflexion dem positivistischen Denkkalkül gegenüber. Erst organisches Denken ermöglicht wirkliche Erkenntnis von Objektivität, d.h. Erkenntnis der Eigendynamik von Objekten in ihren mannigfaltigen Beziehungen:

"Man muß eine Erscheinung in ihrer Totalität sehen." (100)

Dem ganzheitlich-dialektischen Denken, das Fromm als produktives Denken ausweist, entspricht als konkrete Verhaltensweise die 'Haltung' des Respekts; sie, die das Objekt in seiner Eigenart anerkennt und wachsen läßt, generiert produktives Denken, wie auch umgekehrt produktives Denken die Haltung des Respekts erst zu einer gelebten Tugend werden läßt.

Ein ganzheitlicher Begriff von Objektivität wird nun sichtbar:

"Aber auch Objektivität garantiert das produktive Denken, der Respekt des Denkenden für sein Objekt, und die Fähigkeit, das Objekt so zu sehen, wie es ist, und nicht so, wie es nach seinem Wunschbilde sein sollte." (101)

"Objektivität heißt nicht Gleichgültigkeit, sondern Achtung." (102)

Die liebende Charakter-Orientierung zeichnet ein Menschenbild, in dem ethisch relevante Verhaltensweisen wie Fürsorge, Verantwortlichkeit, Respekt - und sein kognitives Korrelat: produktives Denken - dominieren. Sie zusammen formen ein Persönlichkeitsbild von harmonischer Ganzheit:

die Einzeltugenden durchdringen einander, so daß erst ihre Einheit die vollkommene Entfaltung der einzelnen Tugendformen ermöglicht. Auf dem Hintergrund der liebenden Charakter-Orientierung offenbaren die Einzeltugenden ihre wirkliche Natur.

Charakter-Orientierung und die Erkenntnisstruktur von organischem Denken sind ganzheitlich aufeinander bezogen. Erich Fromm vollendet, was Jürgen Habermas 'quasi transzendentallogisch' erarbeitet hat: den psychologisch und sozialpsychologischen Nachweis, daß wissenschaftliche Erkenntnis nicht wertneutral sein kann, sondern dieser ein apriorisches Interesse innewohnt, das in der Charakterstruktur des einzelnen resp. im Gesellschafts-Charakter verwurzelt ist.

7.4.2.2.1.3 Der Begriff des Glücks (well-being)

"Glück ist das Kriterium der Tüchtigkeit in der Kunst des Lebens, also der Tugend im Sinne der humanistischen Ethik (des Abendlandes, A.B.)." (103)

"Glück deutet daraufhin, daß der Mensch die Lösung des Problems der menschlichen Existenz gefunden hat; die produktive Verwirklichung seiner Möglichkeiten und somit zugleich das Eins-Sein mit der Welt und das Bewahren der Integrität seiner selbst. Indem er seine Energie produktiv gebraucht, steigert er seine Kräfte: Er 'brennt, ohne verzehrt zu werden'." (104)

Erich Fromm wendet sich vehement gegen ein Verständnis der Kategorien 'Lust' und 'Glück', wie es von Sigmund Freud in der Tradition des materialistisch-mechanistischen Paradigmas vertreten wird: Freud erkennt in Lust und Glücksempfinden bloße physiologisch verankerte Spannungsabfuhr:

"Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich. Jede Fortdauer einer vom Lustprinzip ersehnten Situation ergibt nur ein Gefühl von lauem Behagen; wir sind so eingerichtet, daß wir nur den Kontrast intensiv genießen können, den Zustand nur sehr wenig." (105)

Bei Freud und den meisten bürgerlich-materialistischen Theoretikern sind 'Lust' und 'Glück' identische Begriffe. Werden sie aber einer quantitativen Interpretation unterworfen und nur erfaßt als ein durch einen chemischen Prozeß verursachten Spannungszustand, so kann ethisches Interesse nur



die quantitative Fragestellung aufwerfen, wie größtmögliche Lust im Sinne kontrastreichster Spannungsbahn erreicht werden kann.

Fromm hingegen besinnt sich in der Definition seines Glücksbegriffs auf antike Vorbilder (106): Glück ist ein Begleitphänomen von Tätig-Sein, das die menschlichen Tugenden entwickelt. In der Entfaltung der produktiven Charakter-Orientierung und deren Attribute entstehen Freude und Glück (well-being), - sie beweisen die produktive Antwort auf die existenzielle Situation des Menschen. Nicht regressives Lusterleben wird als Maßstab für Glück anerkannt, sondern die ganzheitliche Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten stellt die notwendige Möglichkeit der Existenz von Glück für den Menschen dar; die gelebten Tugenden der gelebten liebenden Charakter-Orientierung und die Fähigkeit, Wirklichkeit und Selbst adäquat zu erkennen, bewirken erst den glücklichen Menschen:

"Das Wohl-Sein ist der Zustand, in dem die Vernunft ihr volles Entwicklungsstadium erreicht hat, ... (...) Wohl-Sein gibt es nur in dem Maße, als man den eigenen Narzissmus überwunden hat; in dem Maße, als man offen, aufnahmefähig, empfindsam, wach und leer (...) ist. Wohl-Sein bedeutet, gefühlsmäßig ganz auf den Menschen und die Natur bezogen sein, die Getrenntheit und die Entfremdung zu überwinden, zur Erfahrung des Einsseins mit allem Lebendigen zu kommen, und doch gleichzeitig mich als die separate Ganzheit, die ich bin, als das Individuum, das Ungeteilte zu erleben." (107)

Die Frage nach allgemein verbindlichen 'ethos-Formen' (Funk), nach einem objektiven und qualitativen Kriterium für die Wertebestimmung des Glücks wird bei Fromm positiv beantwortet durch ihre Rückbindung an die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Glück für den jeweils konkreten und tätig-handelnden Menschen: es ist die dominierende Charakter-Orientierung in einem Individuum, welche Glück ermöglicht oder verhindert, es ist seine innere 'Haltung'. Das Verständnis von 'Lust' und 'Glück' bei Erich Fromm ermöglicht, objektive und inhaltliche Kriterien für die Bestimmung von Lust und Glück zu erarbeiten, außerdem vermag er deutlich zu machen, daß und warum bloß subjektive Glückserfahrung kein hinreichendes Kriterium für die Bestimmung von Glück darstellen kann, und weiter, daß Glück - als eine nun inhaltlich gefaßte Bestimmung - auch mit dem ethisch Wertvollen, dem ethisch 'Guten' in einen immanenten Sinnzusammenhang gebracht werden kann. Als 'gut' aber gelten bei Fromm all diejenigen Werte

und Handlungen, die die biophilen Anlagen im Menschen verstärken und zur Verwirklichung aufrufen: Ein auf die Welt und zu den Menschen liebend bezogener Mensch wird notwendig auch ein glücklicher Mensch sein:

"Die humanistische Ethik kann Glück und Freude als wichtigste Tugenden annehmen, aber damit stellt sie dem Menschen nicht die leichteste, sondern die schwerste Aufgabe. Sie fordert die volle Entfaltung seiner Produktivität." (108)

'Glück' und 'Lust' sind für die humanistische Ethik erstrebenswerte Ziele und erfordern zu ihrer Verwirklichung die produktive Beantwortung der existenziellen menschlichen Situation. Je mehr der Mensch zu einem liebend zur Welt bezogenen Menschen heranreift und Wirklichkeit und Selbst adäquat erkennt, desto glücklicher vermag er zu sein und desto mehr ist er auch zugleich, was er seiner Bestimmung nach schon immer war: ein Mensch, der in sich selbst alle Menschlichkeit zu entfalten vermag.

7.4.2.2 Erkenntnis des Selbst: das Gewissen

"Das Ziel des humanistischen Gewissens ist Produktivität und demzufolge Glück, denn Glück ist eine sichere Begleiterscheinung produktiven Lebens." (109)

Erich Fromm wagt den Versuch, nach einer wertbezogenen Funktion des Gewissens zu fragen. Dies aber scheint - angesichts der Vielfalt der empirischen Manifestationen von Gewissensentscheidungen - nicht nur schwierig zu sein, sondern gar naiv. Jedoch; ein bewußter Verzicht auf die Fragestellung nach einem objektiv gültigen Anspruch eines verbindlich fordernden Gewissens käme dem Verzicht einer ethischen Reflexion über das Gewissen gleich. Wissenschaftliche Reflexion hätte dann bei ethischen und anthropologischen Studien auf ein Phänomen zu verzichten, das als ein wesentliches Konstitutionsmerkmal von seelischem Erleben angesehen werden muß, - und würde damit die problematische scientistische Reduktion des Menschenbildes im herkömmlichen Wissenschaftsverständnis unterstützen. Besinnt sich aber eine wissenschaftliche Disziplin, die ein nicht-reduktionistisches Menschenbild erstellen möchte, auf den Menschen, so muß sie sich zumindest mit den empirisch vorfindlichen Phänomenen der psychischen Existenz von Gewissen und Gewissensentscheidung auseinandersetzen



und die Frage nach einer inöglichen Verantwortlichkeit von Gewissenserfahrung zumindest diskutieren.

In der abendländischen Philosophie beschränkten sich die philosophischen und ethischen Reflexionen über das Gewissen weitgehend darauf, deduktiv aus einem philosophisch gesetzten Theoriegebäude eine normative und universalistische Definition von Gewissen abzuleiten, und vernachlässigten dabei die empirische Beobachtung der oft problematischen Mannigfaltigkeit der Praxis von Wissensentscheidungen und deren wissenschaftliche Verarbeitung.

Der Sozialpsychologe Erich Fromm hingegen verweist uns auf die Empirie und versucht, die Frage zu beantworten, warum praktische Wissensentscheidungen, die für die betroffene Person einen allgemeingültigen Anspruch formulieren, oft doch nur einen ausschließlich subjektiven Charakter zu verraten scheinen.

Handlungen, die aus Wissensentscheidungen resultieren, werden von einzelnen Menschen oder Menschengruppen vollzogen. Hinter deren Entscheidung aber stehen konkrete handelnde Menschen mit bestimmten Charakter-Orientierungen. Die ganzheitlich-humanistische Auffassung von Handeln, Denken Einfinden und Intuieren vermag nun das psychische Phänomen des Gewissens einzubetten in die Charakter-Orientierung des betreffenden Individuums. Sie formuliert Struktur und inhaltliche Ausprägung des Gewissens. Die wissenschaftliche Besinnung auf die ganzheitliche Verfassung eines Individuums kann die empirische Mannigfaltigkeit von Wissensentscheidungen durch die erkannte Rückbindung auf die jeweils dominierende Charakter-Orientierung eines bestimmten Individuums oder einer Gruppe erklären, ohne daß hierbei der immanente Wissensanspruch, normierende Entscheidungen zu treffen, aufgehoben werden muß.

Erich Fromm unterscheidet - die Unterscheidung korreliert der Existenz von produktiven und nicht-produktiven Charakter-Orientierungen - zwei Arten von Gewissen, die er formal und material zu bestimmen sucht: die einer produktiven Charakter-Orientierung entsprechende Art von Gewissen nennt Fromm 'humanistisch', die einer nicht-produktiven Charakter-Orientierung 'autoritär'. (Es sei hier erwähnt, daß beide Arten des Gewissens idealtypische Unterscheidungen darstellen und nur selten 'reine' Formen im konkreten Individuum angetroffen werden. Hingegen treten meist beide

Arten des Gewissens in einem Menschen zugleich auf und durchdringen einander auf komplexe Weise.)

Betrachten wir zunächst das Wesen des autoritären Gewissens:

"Das autoritäre Gewissen ist die Stimme einer nach innen verlegten äußeren Autorität, also der Eltern, des Staats oder was auch immer in einer bestimmten Kultur als Autorität gelten mag. (...) Was die Menschen als ein dem Gewissen entstammendes Schuldgefühl empfinden, ist oft nur Furcht vor der Autorität." (110)

Das autoritäre Gewissen gründet in der Unfähigkeit des betroffenen Individuums, für sich selbst ethische Zielvorstellungen formulieren zu können, aus sich selbst um 'Gut' und 'Böse' zu wissen. Die symbiotische Vereinigung des autoritär strukturierten Individuums mit einer es transzendierenden Macht - das autoritär gebietende Über-Ich - verhindert seine emotionale und ethische Entfaltung zur Selbstbestimmung. Die ethisch bedeutsamen Inhalte der autoritären Gewissenstruktur sind internalisierte Wertvorgaben, die von gesellschaftlichen Machtträgern gefordert und über die soziale Aufgabe der Familie als 'psychische Agentur der Gesellschaft' vermittelt werden.

Das autoritäre Gewissen verrät den autoritären, sadomasochistischen Charakter, der seine durch die existenzielle Dichotomie entstandene problematische Existenz durch den subalternen Glauben an die Allmacht einer als transzendent angenommen und empfundenen Autorität zu kompensieren sucht.

Frühe Teile des Alten Testaments, in denen Gott als orientalischer Despot erscheint, manche Reden des Paulus und die religiösen Thesen von Luther und Calvin sind bedeutende Zeugen der autoritären Gewissenstruktur. Auch Freud's Konzeption des Über-Ichs folgt wesentlich der autoritären Tradition: Nach dem Begründer der Psychoanalyse zeichnet für die Entstehung des Gewissens verantwortlich die ödipale Phase. In ihr bildet sich das Gewissen des Heranwachsenden als Reaktionsbildung gegen die gegen den Vater gerichteten Aggressions- und Todeswünsche und erfährt seine inhaltliche Ausprägung durch die Verinnerlichung von Normen, die vom Vater gefordert werden. Die wissenschaftliche Erfassung des Über-Ichs reflektiert die Genese und psychologische Bedingung der Möglichkeit der Internalisierung von fremdbestimmter Tätigkeit, so aber spiegelt sie wider die Entstehung von autoritär strukturiertem patriarchalischem Gewissen.

Eng verbunden mit der autoritären Gewissensstruktur ist die Sensitivität für Schuldempfindung und Sündhaftigkeit. Schuld und Sühne werden erfahren als gerechte Strafe auf einen eingebildeten oder tatsächlich verübten Akt des Ungehorsams gegen die innere Vorherrschaft der introjezierten Autorität:

"Das schlimmste Vergehen in der autoritären Situation ist Auflehnung gegen die Herrschaft der Autorität, Ungehorsam wird zur Kardinalsünde, Gehorsam zur Kardinaltugend." (111)

Das autoritäre Gewissen ist das Bewußtsein des geknechteten, von fremdbestimmter Autorität geleiteten Individuums. Sein Gewissen ist wesentlich das Resultat tiefer Angst: der Furcht, von der geliebten und gefürchteten Autorität verlassen zu werden; darum wird sklavisch befolgt, was die Autorität gebietet. Sie schützt die betreffende Person vor der problematischen Auseinandersetzung und der oft schrecklichen Konfrontation mit der allgemein-menschlichen Situation. Diese Konfrontation ist freilich notwendig, soll der Mensch sich von fremdbestimmten Autoritäten befreien, soll er seiner menschlichen Bestimmung, er selbst zu werden, gerecht werden und die Empfänglichkeit für ein genuin humanistisches Gewissen entwickeln. Erich Fromm betrachtet das autoritäre Gewissen als eine evolutionäre Vorstufe des humanistischen Gewissens:

"Man darf es wohl so formulieren, daß auf der ersten Entwicklungsstufe des Gewissens eine Autorität diese Gebote gibt, die dann später nicht aus Unterwerfung unter den Willen der Autorität befolgt werden, sondern aus dem Verantwortungsbewußtsein sich selbst gegenüber. Julien Huxley wies nach, daß der Erwerb des autoritären Gewissens eine notwendige Phase in der Evolution der Menschheit war, ehe Vernunft und Felheit soweit entwickelt waren, daß ein humanistisches Gewissen möglich würde." (112)

Das humanistische Gewissen ist das gewordene Resultat eines psychologisch und sozialpsychologisch evolutionären Prozesses, dessen Sinnhaftigkeit im individuellen und kollektiven Individuationsprozeß der Menschheit seine Begründung findet.

Erich Fromm schreibt über das humanistische Gewissen:

"Gewissen ist (wie die Wortwurzel con-scientia anzeigt) die Kenntnis über uns selbst, die Kenntnis über den Erfolg oder über das Versagen in der Kunst des Lebens." (113)

Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren hervorragendes oder gestörtes Wachstum, es ist die Stimme liebender Fürsorge für das Selbst:

"Wenn Liebe als Bejahung der Möglichkeiten des geliebten Menschen, als Fürsorge und als Achtung vor seiner Einmaligkeit definiert werden kann, dann kann mit Recht auch das humanistische Gewissen als die Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst bezeichnet werden." (114)

Das humanistische Gewissen meint fürsorgliches Sich-Kümmern um die eigene produktive Entfaltung und verkörpert den Aufruf zur Eigentlichkeit des ganzheitlich ergriffenen Selbst, es spricht aus die implizite Kenntnis über uns selbst und fordert uns zur Selbst-Erkennung. Es spricht mit einer Stimme, die davor warnt, Handlungen zu vollziehen, in deren Folge nicht-produktive 'Haltungen' verstärkt werden könnten. (Unter theologischem Aspekt kann diese Stimme die Stimme Gottes genannt werden, die das aktuell-handelnde Ich zu seinem universalen Selbst 'heimholen' möchte.) Die Stimme des humanistischen Gewissens spricht aus der universalen und objektiven Natur des Menschen, die die problematische existenzielle Situation des Menschen durch produktive Bezogenheit beantworten möchte. In der Ausschließlichkeit ihres leisen Anrufs formuliert sie doch eine absolute Forderung, so daß das Verdrängen ihrer Intention zu ernsthaften seelischen Erkrankungen führen kann. Das humanistische Gewissen weiß sich als das Sich-selbst-Wissen der eigenen Persönlichkeit, weiß um Handlungen und Gefühle, die für den einzelnen gut oder schlecht sind, d.h. um Verhaltensweisen, die Persönlichkeitsentfaltung ermöglichen oder behindern. Das humanistische Gewissen zeigt die Selbsttransparenz des auf die Welt liebend bezogenen Menschen und offenbart ganzheitlich-selbstreflexives Wissen um seine Fähigkeiten und Möglichkeiten. (115)

Die Unterscheidung von humanistischem und autoritärem Gewissen thematisiert zwei zentrale Kategorien, die das Werk von Erich Fromm grundlegend durchdringen: das Gegensatzpaar autoritär-humanistisch. Dieses korreliert nicht nur dem Gegensatzpaar produktiv - nicht-produktiv, sondern definiert auch das Interesse der humanistischen Ethik Fromms, und damit diese selbst:



"In einer autoritären Ethik bestimmt eine Autorität, was für den Menschen gut ist, und stellt die Gesetze und Normen der Lebensführung auf; in einer humanistischen Ethik gibt sich der Mensch seine Norm selbst und unterwirft sich ihr aus eigenem Willen. Er ist Ursache, Gestalter und Gegenstand der Norm." (116)

"Die humanistische Ethik kann ebenso wie die autoritäre Ethik mittels formaler und materialer Kriterien erfaßt werden. In formaler Hinsicht beruht sie 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." (117)

7.4.2.2.3 Erkenntnis der Wirklichkeit: Glaube und Hoffnung

"Hoffnung ist die Stimmung, die mit dem Glauben Hand in Hand geht. Ohne eine hoffnungsvolle Stimmung läßt sich der Glaube nicht aufrecht erhalten. Nur auf dem Glauben kann sich die Hoffnung aufbauen." (118)

Es ist nicht unproblematisch, altehrwürdige und in der christlichen Tradition verankerte Tugenden wie Glaube, Liebe und Hoffnung im Rahmen eines wissenschaftlichen Paradigmas diskutieren zu wollen, versteht man doch heute vor allem unter Glaube und Hoffnung das unaufgeklärte und vorwissenschaftliche Für-wahr-halten von nicht wißbaren, d.h. nicht-beweisbaren Entitäten meist religiös-dogmatischer Natur. So wird in der Neuzeit des rational-cartesischen Denkkalküls jeder Form von nicht gesichertem Wissen - und als ein solches gilt jedes Wissen, das szientistisch nicht einlösbar ist - in seinem Legitimationsanspruch mißtraut und als unwissenschaftlich disqualifiziert.

In einer Zeit allerdings, in der die Marketing-Orientierung zum dominierenden Gesellschafts-Charakter geworden ist und der Einzelne zur willkürlichen Internalisierung gesellschaftlich geforderter 'Haltungen' bereit, argumentiert Erich Fromm für die wissenschaftliche Rehabilitierung und Neuinterpretation der Tugenden Glaube und Hoffnung:

"Heute (...) ist das Fehlen des Glaubens der Ausdruck einer tiefen Verwirrung und Verzweiflung, ..." (119)

Das zeitgenössisch und gesamtgesellschaftliche Verständnis vom 'Glauben'

spiegelt als nicht-wissenschaftliche Form des Für-wahr-haltens eines irgendwie gearteten metaphysisch Seienden ein positivistisch verzerrtes Bild vom seelischen Phänomen des Glaubens. Fromm spricht in diesem Zusammenhang von 'irrationalem Glauben':

"Unter irrationalem Glauben verstehe ich den Glauben an einen Menschen, eine Idee oder ein Symbol, der auf keiner eigenen Denk- oder Gefühls erfahrung beruht, sondern die gefühlsmäßige Unterwerfung einer irrationalen Autorität zur Grundlage hat." (120)

Der irrationale Glaube ist die Form des Glaubens der autoritären Charakter-Orientierung, er benötigt zur Bedingung seiner Existenz die subalterne Haltung des betroffenen Individuums zugunsten einer es transzendierenden Autorität (In diesem Sinne ist auch und gerade der Marketing-Charakter eine autoritäre Orientierung, da für ihn die anonymen Gesetze des Marktes eine 'irrationale Form von Autorität' darstellen).

Irrationaler Glaube, autoritäres Gewissen und autoritäre Charakterstruktur, - und in deren Folge die Unfähigkeit, Glück wirklich zu empfinden, und Wirklichkeit adäquat, d.h. unabhängig von Projektionsbildern zu erkennen - beschreiben ein Syndrom von Verhaltensweisen, das im innersten Selbst des autoritären Menschen verankert ist und in der Unfähigkeit gründet, produktive Formen der Bezogenheit zu entfalten.

Eine wissenschaftliche Untersuchung auch über das Phänomen des Glaubens muß daher auf die konkrete Mannigfaltigkeit der Individuen, auf die Charakter-Orientierung der betreffenden Menschen rekurren - und keine kasuistische und universalistische Ethik verteidigen -, soll eine der Eigenart dieses seelischen Phänomens adäquate Antwort gefunden werden.

Gelten der irrationale Glaube und das autoritäre Gewissen als ethisch relevante Kategorien einer nicht-produktiven Charakter-Orientierung, so manifestiert sich hingegen die Fähigkeit zu 'rationalem Glauben' in der liebenden Charakter-Orientierung:

"Während irrationaler Glaube bedeutet, daß etwas als wahr angenommen wird, nur weil es eine Autorität sei, stützt sich der rationale Glaube auf eine unabhängige Überzeugung, deren Grundlagen das eigene produktive Beobachten und Denken ist." (121)

"Die Basis des rationalen Glaubens ist Produktivität." (122)

Der produktive und biophil sich entfaltende Mensch glaubt an die Möglich-

keit der inneren Entfaltung seiner Persönlichkeit durch produktiv tätiges und vernünftiges Handeln; da er die Erfahrung der Einheit von vernünftigem, d.h. selbstbestimmtem Handeln und Selbstverwirklichung in sich selbst schon vollziehen konnte, ist sein Glaube 'rational'.

Auch wird der Glaube eines Menschen dann rational, wenn er herauswachsen kann aus einer Erkenntnis von Wirklichkeit, die diese ohne verzerrende Projektion wahrzunehmen vermag, wenn die Wirklichkeitserkenntnis ganzheitlich-objektiv ist. Die dialektische Subjekt-Objekt Durchdringung, durch die die liebende Bezogenheit gekennzeichnet ist, hebt die Einzelheit des Individuums als ausschließende Einzelheit auf in die Erfahrung eines allgemeinen Selbst, in die Erfahrung, daß im einzelnen Individuum die ganze Menschheit enthalten ist:

"Der Glaube an den anderen erreicht seine höchste Stufe im Glauben an die Menschheit. In der westlichen Welt sprach sich dieser Glaube in den religiösen Begriffen der jüdisch-christlichen Religion aus, in säkularer Sprache fand er seinen stärksten Ausdruck in den fortschrittlichsten politischen und sozialen Ideen der letzten einhundertfünfzig Jahre." (123)

Die Fähigkeit zu rationalem Glauben verwirklicht die humanistische Grundidee eines Glaubens an die moralische und intellektuelle Einzigartigkeit des Menschen, an seine Fähigkeit zur ethischen Vervollkommung und Verwirklichung seiner spezifischen Fähigkeiten und Möglichkeiten, an seine Fähigkeit zu Nächstenliebe und Toleranz, zur Liebe zum Sein schlechthin.

Eng an das seelische Vermögen zu glauben ist die menschliche Befähigung zur Hoffnung gebunden. Auch hier unterscheidet Fromm zwei Formen der Hoffnung, die durch das Gegensatzpaar irrational-rational gekennzeichnet sind: Fromm definiert rationale Hoffnung durch ein Paradoxon und irrationale Hoffnung beschreibt er als 'untätige Form der Hoffnung':

"Diese Art der untätigen Hoffnung ist eng verwandt mit einer allgemeinen Form von Hoffnung, die man als ein Hoffen auf (kommende) Zeiten definieren könnte. Die Zukunft wird als eine Göttin verehrt. Ich tue selbst nichts, ich bleibe untätig, weil ich nichts bin und zu nichts fähig bin, aber die Zukunft, die Projektion der Zeit, wird das vollbringen, was ich nicht erreichen kann." (124)

Die untätige oder irrationale Form der Hoffnung verdeckt seelische Hoff-

nungslosigkeit und Ohnmacht, die anzeigen, daß eine produktive Antwort auf die problematische menschliche Existenz noch nicht gefunden werden konnte.

Die wirkliche, weil in der Gesamtstruktur des Individuums verankerte Form von Hoffnung hingegen ist - wie schon erwähnt - in ihrem Wesen paradox:

"Hoffnung ist paradox. Sie ist weder ein untätiges Warten noch ein unrealisierbares Herbeizwingenwollen von Umständen, die nicht eintreffen können. (...) Hoffen heißt, jeden Augenblick bereit sein für das, was noch nicht geboren ist, und trotzdem nicht verzweifeln, wenn es zu unseren Lebzeiten nicht zur Geburt kommt." (125)

Hoffnung ist ein dem Leben selbst innewohnendes Element, das alle Momente des Seins zu durchdringen vermag, Hoffnung ist eine Manifestation von Sein. Rationale Hoffnung heißt, aufgrund eigener Erfahrung an die Fähigkeit des Menschen zu glauben, Vernunft und Liebe entwickeln zu können, hoffend zu glauben, daß der Mensch alle religiösen Visionen und Sehnsüchte, in denen die eigene Vollkommenheit nach Überwindung der Erbsünde geschaut wird, einmal verwirklichen wird können, glaubend zu hoffen, daß er einmal das sein wird, was er potentiell schon immer gewesen war. Hoffen heißt, aktiv an der Entfaltung der eigenen produktiven Fähigkeiten zu arbeiten, durch Selbsterkenntnis und Kritik zu wachsen.

Hoffnung heißt letztendlich biophil handelnd die Wirkmächtigkeit meines Tuns erwartend:

"Hoffen ist eine psychische Begleiterscheinung von Leben und Wachstum, ... (...) Wenn die Hoffnung aufhört, ist das Leben tatsächlich oder potentiell zu Ende." (126)

"Der Glaube ist wie die Hoffnung keine Voraussage der Zukunft; er ist vielmehr die Vision der Gegenwart im Zustand der Schwangerschaft." (127)

Die Modi rationaler Glaube und rationale Hoffnung versuchen, eine Form des Glaubens und der Hoffnung zu benennen, deren Inhalte auf reale Möglichkeiten¹ von zukünftiger Verwirklichung bezogen sind:

1. Fromm definiert den Begriff der 'realen Möglichkeit' in Anlehnung an

"Sie (die Hoffnung, A.B.) steht in engem Zusammenhang mit einem anderen Element des Lebens: mit dem Glauben. Der Glaube ist nicht eine schwache Form des Fürwahrhaltens oder des Wissens. (...) Glauben heißt, von etwas noch nicht Bewiesenem überzeugt sein, ist ein Wissen um die realen Möglichkeiten. (...) Glaube ist dann rational, wenn es sich dabei um das Wissen um das Wirkliche, aber noch ungeborene handelt. Es gründet sich auf ein Wissen und Verstehen, das unter die Oberfläche dringt und den Kern wahrnimmt. (129)

Rationaler Glaube und rationale Hoffnung setzen die Fähigkeit voraus, reale Möglichkeiten erkennen zu können. Diese Fähigkeit aber wiederum erfordert die Befähigung eines Menschen, Selbst und Welt adäquat, d.h. ganzheitlich-objektiv erkennen zu können. Es ist sinnlos, etwas glauben zu wollen, was der realen Möglichkeit seiner Verwirklichung entgegensteht, aber es ist sinnvoll, an eine Sache zu glauben, deren reale Möglichkeit einsichtig ist. So glaubt und hofft jede Mutter, daß ihr Kind nicht einige Wochen nach der Geburt sterben wird, daß es ein gesunder Mensch und ein erfülltes Leben führen wird. Sie kann sich freilich täuschen, dennoch aber ist ihr Glaube notwendig und berechtigt - und damit rational -, denn er allein ist die Grundvoraussetzung für ein erfülltes und gesundes Leben des Kindes überhaupt.

7.4.2.2.4 Erkenntnis von Gott: das Phänomen des Religiösen

Rainer Funk hat aufgezeigt, daß Fromms ethisches Interesse wesentlich durch seine geistige Auseinandersetzung mit der konservativ-jüdischen Lebenspraxis seines Elternhaus entwickelt und geprägt worden ist (130).

Der zwanzigjährige Erich Fromm versucht in seiner Dissertation das We-

Hegel:

"Es geht, um sich eines Hegelschen Begriffs zu bedienen, um eine 'reale Möglichkeit'. 'Möglich' bezieht sich hier nicht auf eine abstrakte Möglichkeit, auf eine logische Möglichkeit oder auf eine Möglichkeit, die auf nicht existenten Prämissen basiert. Eine reale Möglichkeit bedeutet, daß psychologische, ökonomische, gesellschaftliche und kulturelle Faktoren vorhanden sind, die sich vielleicht, wenn auch nicht quantitativ, so doch als vorhanden, nachweisen lassen und die Grundlage für eine Änderung bilden könnten." (128)

sen des jüdischen Gesetzes als eine in der jüdischen Tradition verankerte seelische Haltung aufzudecken. Auch hier schon geht es Fromm nicht um die wissenschaftliche Analyse von Verhalten im behavioristischen Sinne, sondern um die dem jeweiligen aktuellen Verhalten zugrundeliegende 'Haltung'. Aber erst Jahre nach Vollendung seiner Dissertation entdeckt Fromm durch das Studium von Marx und Freud die sozialpsychologischen und ökonomischen Ursachen des Verhaltens von Menschen.

Fromms erkenntnisleitendes Interesse erstreckt sich durch sein gesamtes Werk als das Interesse nach einer die menschliche Natur erkennenden Ethik, die - im weitesten Sinne - auch als religiöse Ethik verstanden werden will. Religiöses Interesse aber bedeutet nicht notwendig, daß der Glaube an einen theistisch gefaßten Gottesbegriff als Voraussetzung für eine religiöse Ethik überhaupt begriffen werden muß, Fromm vielmehr entwickelt ein religiöses ethos in Anlehnung an die negative Gotteserkenntnis, wie sie in der philosophischen Tradition, bei christlichen Mystikern und dem zen-buddhistischen Gedankengut anzutreffen ist¹. Fromm gebraucht daher den Gottesbegriff nur in symbolischem Sinne:

"Ich glaube, daß das Gottesbild ein historisch bedingter Ausdruck einer inneren Erfahrung war. Ich kann verstehen, was die Bibel oder echt religiöse Menschen meinen, wenn sie über Gott sprechen, doch teile ich ihre Begriffsvorstellung nicht. Ich glaube vielmehr, daß der Begriff 'Gott' durch die sozioökonomische Struktur bedingt war, in der Stammeshäuptlinge oder Könige die höchste Macht innehatten. Der Begriff des höchsten Wesens wurde verstanden in Analogie zur höchsten Macht in der Gesellschaft." (131)

"'Gott' ist eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich." (132)

Die sozio-ökonomische Analyse des Gottesbegriffs leugnet jedoch nicht die affektive und faktische Realität der Gotteserfahrung. Diese aber ist unbeschreiblich und unnennbar: Fromm spricht daher von 'X-Erfahrung'.

1. Siehe auch weiter unten S. 2-7 und weiter oben Kap. 8

Durch alle historischen und gesellschaftlichen Veränderungen hindurch erweist sich die Vorstellung von Gott - so er bildlich zu erkennen versucht wird - als Widerspiegelung des jeweilshöchsten Wertes in einer bestimmten Gesellschaft; wird jedoch auf das dem historisch bedingten Wert zugrundeliegende An-sich reflektiert, so erscheint 'Gott' als Symbol für eine das Individuum transzendierende Erfahrung von Liebe als dem Urgrund allen Seins. Die Gotteserfahrung offenbart als ihr Wesen kathartisch-dialektische Wirklichkeitserfahrung.

7.4.2.2.4.1 Autoritäre und humanistische Religion

Den Frommschen Kategorien der autoritären und der liebenden Charakterorientierung entsprechen religiöse Denksysteme: die autoritäre Religion repräsentiert den religiös-geistigen Überbau des autoritären Gesellschaftscharakters in einer vorwiegend patriarchalischen oder despotischen Gesellschaftsordnung, das humanistische Religionsverständnis hingegen wird vertreten von einigen wenigen außerordentlichen Individuen, deren intellektuelle und seelisch-geistige Potenz es ihnen ermöglicht hat, den durch eine autoritäre Gesellschaftsstruktur bedingten autoritären Gesellschaftscharakter zugunsten eines produktiv-liebenden zu transzendieren.

Das autoritäre Religionsverständnis entwickelt ein Gottesbild, in dem Gott als allmächtige Kraft verehrt wird, der sich der Mensch durch bedingungslosem Gehorsam zu unterwerfen hat:

³Hier (in der autoritären Religion, A.B.) wird der Schwerpunkt auf die Anerkennung gelegt, daß der Mensch von einer außerhalb von ihm liegenden Macht beherrscht wird. (...) Ausschlaggebend ist die Vorstellung, diese Macht habe, wegen der Herrschaft, die sie ausübt, Anspruch auf Gehorsam, Verehrung und Anbetung. Ich habe das Wort 'Anspruch' hervorgehoben, weil es zeigt, daß der Grund für Anbetung, Gehorsam und Verehrung nicht in den sittlichen Eigenschaften der Gottheit liegt, nicht in ihrer Liebe und Gerechtigkeit, sondern in der Tatsache, daß ihr (...) die Macht über einen Menschen zusteht." (133)

In der jüdisch-christlichen Tradition erscheint das autoritäre Gottesbild vor allem im frühen AT. Dieses schildert Gott als willkürlichen, jähzornigen Herrscher über Menschen, dem diese sich bedingungslos zu unterwerfen haben. (Besonders die Geschichte von Hiob zeigt, wie grausam Gott mit einem wirklich gläubigen Menschen umzugehen vermag.)

Das frühe alttestamentarische Gottesbild spiegelte das höchste geistige Ideal einer phylogenetisch frühen Entwicklungsstufe des Menschen zu Beginn der patriarchalischen Klassengesellschaft. Deren Despotie erzwang ein Gottesbild, das die Eigenschaften des despotischen Herrschers abbildete und verabsolutierte. Bis in unser Jahrhundert allerdings wurde und wird das autoritäre Gottesbild von mächtigen gesellschaftlichen Gruppen verteidigt und erfährt große gesellschaftliche Akzeptanz. Tatsächlich wird die autoritäre Verzerrung des höchsten menschlichen Ideal - mit mehr oder weniger Abweichungen - solange bei den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft die vorherrschende Form von religiösem Erleben bilden, solange Gesellschaftsformationen existieren, in denen antagonistische Klasseninteressen den autoritären Gesellschaftscharakter perpetuieren.

Im humanistischen Religionsverständnis hingegen steht der Mensch in seinem Streben nach Vervollkommnung im Mittelpunkt des religiösen Denkens und bildet seinen Kristallisationspunkt. Das Gottesbild gilt als Symbol menschlicher Vollkommenheit und soll durch die phylogenetische Annäherung des Menschen an das vorgestellte Ideal zunehmend unbedeutender und schließlich ganz aufgehoben werden. Das humanistische Religionsverständnis orientiert sich an einer religiösen Erfahrung, die in der kathartischen Erfahrung der Totalität alles Menschlichen gipfelt und in produktiver Bezogenheit gründet, in der Vernunft und die Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auf rationale Weise entwickelt werden.

Das humanistische Religionsverständnis interpretiert als das gemeinsame An-sich aller historisch bedingten Gotteserfahrungen:

"..., die Idee, daß weder die Natur noch Kunstprodukte die letzte Realität oder den höchsten Wert darstellen, sondern daß es nur das EINE gibt, welches den höchsten Wert und das höchste Ziel des Menschen repräsentiert: das Ziel, durch die volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten der Liebe und Vernunft mit der Welt eins zu werden." (134)

Die humanistische Interpretation der Religion erblickt in der evolutionären Entwicklung der Menschheit zum monotheistischen Religionssystem - ungeachtet seiner oft autoritären Manifestation - die Bedingung der Möglichkeit eines Sieges von humanistisch-universalem Denken über frühe animalische Formen von religiöser Widerspiegelung der Wirklichkeit. In der monotheistischen Religion erscheint zum ersten Mal das Bild eines geistigen

Wesens, dessen Sein gekennzeichnet ist durch Liebe und Vollkommenheit, das somit, wenn auch in verhüllter Form, auf menschliche Fähigkeiten und Möglichkeiten hinweist, die allein die existenzielle Situation des Menschen produktiv zu beantworten vermögen. Animalische Formen des Religiösen hingegen verharren bei dem Versuch, auf die existenzielle Situation des Menschen zu reagieren, bei regressiven Antworten und nicht-produktiven Formen von Bezogenheit. Hier besteht der eigentliche Unterschied zwischen Gott und den Götzen, zwischen Gott und dem Götzen Baal:

"Ein Götze repräsentiert den Gegenstand der zentralen Leidenschaft des Menschen: seinen Versuch, zur Mutter Erde zurückzukehren, das Streben nach Besitz, Macht, Reichtum und so weiter (...) Hier möge die Feststellung genügen, daß die Geschichte der Menschheit bis zum heutigen Tage in erster Linie die Geschichte der Götzenverehrung ist, von dem primitiven, aus Lehm und Holz geformten Götzen bis zu den modernen Idealen von Staat und Führer, Produktion und Konsum, dem ein zum Götzen gemachter Gott seinen Segen gibt." (135)

"Der Götze ist ohne Leben, Gott ist lebendig. Der Gegensatz zwischen Götzendienst und der Anerkennung Gottes ist letzten Endes der zwischen der Liebe zum Toten und der Liebe zum Lebendigen." (136)

Der Götzendienst dient der Existenzweise des Habens, der lebendige Gott dient der Existenzweise des Seins.

Erich Fromms Auffassung von dem historischen Erbe, das uns Jesus Christus hinterlassen hat, weist die Existenzweise des Seins als gelebte religiöse Haltung aus:

"So sehr die Auffassungen auch sonst auseinandergehen mögen, eine Überzeugung haben alle Zweige des Christentums miteinander gemein, den Glauben an Jesus als Retter, der aus Liebe seinen Mitmenschen sein Leben gab. Er war der Held der Liebe, ein Held ohne Macht, der keine Gewalt anwandte, der nicht herrschen wollte, der nicht haben wollte. Er war ein Held des Seins, des Gebens, des Teilens. (...) Der christliche Held war der Märtyrer (...), wird der Märtyrer durch die Kategorien Sein, Geben, Teilen charakterisiert, dann der heidnische Held durch die Kategorien Haben, Ausbeuten, gewaltsam erzwingen." (137)

Deutlicher hätte Fromm nicht aufzeigen können, daß die Haben/Sein Alternative einem über eine bloß allgemein verbindliche Ethik hinausgehenden religiösen Anspruch Rechnung trägt. Einem gelebten Leben in der Existenzweise des Seins inhäriert notwendig gelebte Religiösität. Die Existenzweise

des Seins erscheint als religiöses ethos, das die vollkommene Lebensweise des Menschen repräsentiert und das Wesen des menschlichen Seins realisiert. Das gelebte humanistische Ideal bei Fromm und das gelebte religiöse ethos werden identisch in der gelebten Vollkommenheit außerordentlicher Menschen. Franz. v. Assisi ebenso wie Albert Schweizer und viele andere zeugen von der Möglichkeit des Menschen, eine wahrhaft produktive Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz finden und in der Existenzweise des Seins leben zu können.

Schon das alte Testament weiß um die Existenzweise des Seins als religiöser Praxis; die Entwicklung des Gottesbildes im AT führt weg vom despotischen Herrscher zur wirklichen Offenbarung des innersten Wesens von allem lebendig Seiendem: auf dem Berg Sinai offenbart Gott seine wahre Natur: produktive Fülle des Seins:

Gott nennt Moses seinen Namen, im hebräischen Original: 'ehja escher ehje', auf deutsch: 'Ich bin der, der ich bin da' (138). Dieser zunächst sinnlos anmutende Name gewinnt an Bedeutung, wenn die besondere Eigenart der hebräischen Zeitformen und Zeitrelationen betrachtet wird, in denen nur zwischen vollendeter und nicht-vollendeter Zeit unterschieden wird (139). Eine der Eigenart der hebräischen Semantik mitbedenkende deutsche Übersetzung des ehja escher ehje kann daher folgende adäquate Aussage formulieren: 'Ich bin der ewig Seiende, der ewig werdende' (140). Aus dem Gottessymbol eines despotischen Stammeshäuptling ist die kathartische Offenbarung eines universalen Prinzips geworden, - Einheitserfahrung, die das organische Wesen alles lebendig Seienden aufleuchten läßt: ganzheitlich-dialektische Prozessualität.

Der namenlose Gott ist kein Ding, das man mit einem festen Begriff würde fassen können, sondern repräsentiert ein Symbol, das in der schöpferischen Entfaltung seiner selbst Sinn und Zweck seines Daseins findet. Das schöpferische Gottessymbol offenbart sich als vollendete Vision produktiver Orientierung, Gott ist die produktive Orientierung selbst, und seine bzw. ihre Verwirklichung im Menschen ist das dem menschlichen Leben innewohnende Ziel und seine Aufgabe:

"Wenn man die reifende Idee des Monotheismus in ihren weiteren Konsequenzen verfolgt, kommt man zu dem einzigen Schluß: Gottes Namen überhaupt nicht zu erwähnen, nicht über Gott zu sprechen. Dann wird Gott zu dem, was er in der monotheistischen Theologie sein soll: ein

nicht auszudrückendes Gestammel, das hinweist auf die dem phänomenalen Universum zugrundeliegende Einheit, auf die Grundlage aller Existenz. Gott wird Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit." (141)

Die Vollendung des religiösen Monotheismus finden wir so in einer reifen Form des Atheismus, in welchem das Symbol 'Gott' durch den reifen und endgültig zu sich selbst gekommenen Menschen abgelöst wird, in dem Gott wahrhaftig das wird, was er schon immer gewesen war: die sich im Hier und Jetzt verwirklichende unendliche Liebe durch den vollkommen liebenden Menschen. (Hier vollendet Fromm die dialektische Anthropologie bei Marx: er entfaltet den Marxschen Grundgedanken, demzufolge der reife Atheismus als eine Negation der Negation des Christentums aufzufassen ist, d.h. als seine Aufhebung: das Wesen des Religiösen soll in der Brust des Menschen durch dessen allseitige Entfaltung sich selbst offenbaren.)

7.5 Integrativer Forschungsprozeß und ganzheitliche Erkenntnis-Ethik Modell einer neuen Wissenschaft

Erich Fromms charakterologische Erkenntnistheorie entwickelt eine ganzheitliche Erkenntnis-Ethik, in der menschliche Erkenntnisfähigkeit auf ihre charakterologischen Voraussetzungen hin untersucht wird. Fromm vermag aufzuzeigen, daß bloße wissenschaftliche Verstandeserkenntnis (intelligence) - die Form von wissenschaftlichem Erkennen, die wir vor allem dem ersten Forschungsprozeß zuordnen - nicht die Summe aller möglichen Formen von Erkenntnis repräsentiert, sondern lediglich die adäquate Erkenntnisform des personalen Verstandes-Ich abbildet, das zum Zwecke der Selbsterhaltung der menschlichen Gattung Natur beherrschen und ausbeuten möchte. Auch weist uns Fromm auf die Gefahren hin, die ein wissenschaftliches Selbstverständnis mit sich bringt, das Erkenntnis überhaupt mit dem Forschungsprozeß 1 identifiziert: die exklusive Identifikation mit einem Ideal von Erkenntnis, das bloße Zweckrationalität und technologische Verfügbarmachung der Natur erstrebt, läßt jene Formen von Erkenntnis verkümmern, die auf kathartische Selbstreflexivität hin ausgerichtet sind und organisch, d.h. ganzheitlich-dialektisch erkennen wollen.

Fromms ganzheitliches Verständnis von 'Erkenntnis' wird sichtbar, wo er produktives Denken, das Welt und Selbst sich geistig-seelisch aneignen möchte, an die produktive Charakter-Orientierung bindet und jenes als

blophiles, d.h. ganzheitlich-dialektisches Denken ausweist, das das evolutionäre Prinzip alles Lebendigen 'sich zu vereinigen mit andersartigen und gegensätzlichen Wesenheiten' im Denkprozeß abbildet und bestrebt ist, produktiv das Ich transzendierend zu adäquater Wirklichkeitserkenntnis zu gelangen: produktives Denken gründet im kathartischen Modell liebender Einheitserfahrung. Wir können daher produktives Denken¹ als adäquate Denk- und Erkenntnisform dem im 5. Kap. entwickelten integrativen Forschungsprozeß zuordnen. Ganzheitlich-objektive Erkenntnis² und liebende Charakter-Orientierung werden nun konstitutive Kategorien für die Praxis von Integrativer Forschung. Was in den ersten drei Forschungsprozessen für deren Forschungsarbeit mehr oder weniger vernachlässigt werden kann (obwohl im Forschungsprozeß 2 und 3 zumindest thematisiert): die Interdependenz von Forschungsprozeß und Charakter-Orientierung, wird hingegen im ganzheitlichen Interesse des integrativen Forschungsprozesses für die Forschungsarbeit selbst konstitutiv: Das Erkenntnisideal des integrativen Forschungsprozesses 'ganzheitliche Objektivität' kann nur unter Voraussetzungen realisiert werden, die einzig Attribute (Einzeltugenden) der liebenden Charakter-Orientierung wie Respekt, Liebe, Fürsorge und Verantwortlichkeit zu erbringen vermögen (siehe auch Abbildung 5). Der integrativ arbeitende Wissenschaftler muß fähig sein, Objektivität auch als Achtung vor der Eigengesetzlichkeit des zu untersuchenden Objekts zu begreifen, er muß dieses in seiner Totalität würdigen und anerkennen -gleichwohl, ob er als Natur- oder Geisteswissenschaftler tätig ist; mit anderen Worten und in traditioneller Sprache: der Wissenschaftler muß wieder lernen - wenn er es je wirklich verlernt haben sollte - Achtung vor und Verantwortung für die Schöpfung zu empfinden.

Tatsächlich durchdringt das ganzheitliche Objektivitätsideal im integrativen Forschungsprozeß alle wissenschaftlichen Disziplinen: Überall dort, wo technologische und manipulative Eingriffe in Natur und Mensch vollzogen werden, müssen innerhalb des integrativen wissenschaftlichen Paradigmas diese am ganzheitlichen Objektivitätsideal überprüft, - und wenn notwendig, korrigiert oder zurückgenommen werden.

1. Siehe auch weiter oben Kap. 7.4.2.2.1.2

2. ebd.



FORSCHUNGSPROZESS	SUBJEKT-OBJEKT-MODELL	WISSENSCHAFTLICHES ERKENNTNISIDEAL	CHARAKTER-ORIENTIERUNG
emp.-analytisch (naturwiss.)	funktionale Relation: absolute Trennung von Subjekt und Objekt	Erstrebt wird subjektfreie (formale) Objektivität Diese soll objektive (von jedem unter geeigneten Laborbedingungen nachvollziehbare) Prüf- und Meßverfahren gewährleisten zum Zwecke technologischer Naturbeherrschung.	Charakter-Orientierung irrellevant. Bei positivistischem Selbstverständnis jedoch Nähe zu nicht-produktiven Formen von Bezogenheit.
hist.-hermeneutisch (geisteswiss.)	dialektische Subjekt-Objekt-Relation	Erstrebt wird dialektisch vermittelte Objektivität Diese möchte über den Weg sinnerhellender Exegese und sozialwissenschaftlicher Forschungspraxis einen identitätsstiftenden Konsens herstellen zwischen tradierter und aktueller Lebenswelt zum Zwecke der Freisetzung emanzipatorischen Potentials.	Charakter-Orientierung irrellevant. Bei emanzipatorischem Selbstverständnis jedoch Nähe zur produktiven Bezogenheit/Charakter-Orientierung.
integrativ (sozialwiss.)	kathartisch-dialektische Subjekt-Objekt-Relation	Erstrebt wird ganzheitliche Objektivität Diese möchte das zu erkennende Objekt in seiner Einzigartigkeit und Eigensinnigkeit erkennen (doch nicht apriori manipulativ beherrschen). Das Objekt soll in seiner ganzheitlich-dialektischen Prozessualität erforscht und beschrieben werden. Dem Erkenntnisprozeß liegt der Prozeß erkennenden produktiven Denkens zugrunde, er wird begleitet von den Attributen der liebenden Charakter-Orientierung: Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt für das zu erkennende Objekt. Im ganzheitlichen Erkenntnisprozeß sind Natur und Mensch im Einklang, da das produktive Denken das evolutionäre Prinzipialorganismen ('Verreinigung durch gegensätzliche Wesenheiten') in der erkennenden Geistigkeit des Menschen widerspiegelt.	liebende Bezogenheit/Liebende Charakter-Orientierung

Das integrative Paradigma von Wissenschaft antwortet auf eine Zeit, in der die menschliche Existenz als Gattung gefährdet ist, sowohl in ihrer faktischen Existenz als auch geistig-seelisch. Zu seiner Verwirklichung allerdings benötigt es den liebenden Menschen. Soll Wissenschaft integrativ werden, muß die liebende Charakter-Orientierung als Gesellschafts-Charakter möglich und wirklich werden in einer Gesellschaft, deren ökonomische Grundlagen nicht mehr ausschließlich auf Profitmaximierung hin angelegt sind und nicht-produktive Orientierungen fördern. Fromms konkrete Utopie des humanistischen Sozialismus weist hier den Weg. Er führt aus der patriarchalischen Klassengesellschaft hinaus.

8. Erkenntnis der Liebe: Das Phänomen der X-Erfahrung in humanistischer Psychoanalyse und integrativem Forschungsprozeß

Im folgenden soll die erkenntnis-ethische Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse und Ethik aufgedeckt werden, um daraufhin deren erkenntnislogische Relevanz für den integrativen Forschungsprozeß aufzeigen zu können. In 8.1 wird das Frommsche Verständnis von Bewußtem und Unbewußtem¹ erörtert, um auf diesem Hintergrund Bedeutung und Wesen der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse zu erhellen (8.2). Im Anschluß daran diskutiert 8.3. die X-Erfahrung als erkenntnis-ethisches Paradigma für den integrativen Forschungsprozess, und 8.4 schließlich versucht, ein evolutionäres Ziel zu formulieren: der liebend bezogene Mensch in einer postpatriarchalischen Welt.

8.1 Bewußtes und Unbewußtes bei Erich Fromm

In Gegensatz zum traditionellen Verständnis des Unbewußten in der orthodoxen Psychoanalyse, das versucht, das 'Unbewußtsein' als einen bestimmten

1. Mit Fromm spricht der Autor des vorliegenden Buches lieber von 'Bewußtem' und 'Unbewußtem', statt von 'Bewußtsein' und 'Unbewußtsein', da diese Termini den prozessual-offenen und interdependenten Charakter von Bewußtem und Unbewußtem eher verschleiern als erhellen und ein identisches statt ein reflexives Objekt suggerieren.

Ort mit anthropologisch bestimmten Inhalten zu definieren (z.B. 'Ort' oder 'Raum' des Es, des Über-Ichs, die ahistorisch konzipierte und anthropologisch begründete Theorie des Ödipus-Komplexes), steht die Auffassung von Fromm, daß Bewußtes und Unbewußtes zueinander interdependente und nicht eindeutig abgrenzbare seelische Größen repräsentieren, die sich unterscheiden durch das seelisch-geistige Phänomen des 'Gewährseins' oder 'Nicht-Gewährseins' von Inhalten, Affekten, intuitivem Wissen, frühkindlichen Erfahrungen etc. Die Konzeption des Unbewußten bei Fromm verweist auf keine bestimmten Inhalte oder 'Teile' der Persönlichkeit, sondern auf diejenigen möglichen Erfahrungswelten einer ganzheitlich aufgefaßten menschlichen Psyche, die nicht vom betreffenden Einzelnen wahrgenommen werden. Das Unbewußte ist dynamisch und - hinsichtlich seiner Inhalte - offen und unbegrenzt.

So stellt sich uns nun die Frage, welche Erfahrungswelten denn vom einzelnen Menschen wahrgenommen werden, welche nicht und warum nicht:

"Nachdem wir uns geeinigt haben, 'bewußt' und 'unbewußt' als Zustand des Gewährseins oder Nichtgewährseins und nicht als 'Teile' der Persönlichkeit und spezifische Inhalte aufzufassen, müssen wir nun die Frage untersuchen, was eine Empfindung daran hindert, unser Bewußtsein zu erreichen, das heißt, bewußt zu werden." (142)

Fromms Analytische Sozialpsychologie formuliert die Antwort: gewahr oder bewußt werden Empfindungen oder Erfahrungswelten dann, wenn die gesellschaftlich vorgefundene Lebenswelt diese als bewußte Empfindungen oder Erfahrungswelten zu thematisieren und als Gesellschafts-Charakter zu repräsentieren vermag:

"Wie dem auch sein mag, die Empfindung kann nur unter der Bedingung bewußt werden, daß sie wahrgenommen, mit einem Begriffssystem und seinen Kategorien in Beziehung gesetzt und darin eingeordnet werden kann. Dieses System selbst ist das Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Jede Gesellschaft bildet durch ihre Lebenspraxis und die Art ihres Bezogenseins, Fühlens und Wahrnehmens (ihres Gesellschafts-Charakters, A.B.) ein System von Kategorien, das die Form des Bewußtseins bestimmt. Dieses System arbeitet sozusagen wie ein gesellschaftlicher Filter. Eine Empfindung kann nur dann ins Bewußtsein eindringen, wenn sie diesen Filter passiert." (143)

Erich Fromm spricht von einem 'dreifachen gesellschaftlichen Filter':

(a) dem sozialen Filter der (gesellschaftlich vermittelten) Sprache. Fromm

betont im Anschluß an Sapir/Whorf's linguistischer Relativitätstheorie die Interdependenz von Erfahrungswelt und gesellschaftlich vermittelter Sprache. So ist Sprache (Vokabel/Grammatik und Syntax) nach Fromm und Whorf 'ein erstarrter Ausdruck für eine bestimmte Art und Weise, das Leben zu erleben.' (144)

(b) dem sozialen Filter der Logik, die das Denken der Menschen in einem bestimmten Kulturkreis lenkt (145). Als Beispiel hierzu nennt Fromm den Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik: die aristotelische Logik (Lehre vom Satz der Identität, vom Satz des Widerspruchs und vom Satz des ausgeschlossenen Dritten) dominiert im europäisch-amerikanischen Kulturkreis und zeichnet mitverantwortlich für die Entwicklung der Naturwissenschaften und des positivistischen Paradigmas von Wissenschaft¹, -aber auch für die gesellschaftliche Entfaltung personaler Ich-Identität; die paradoxe Logik (A und Nicht-A schließen sich als Prädikate von X nicht aus)² hingegen dominiert im chinesisch-indischen Denken und zeichnet mitverantwortlich für die sublime Philosophie und traditionelle Psychologie Südostasiens (146).

(c) dem sozialen Filter des Gesellschafts-Charakters (soziale Kategorien der Wahrnehmung von Empfindungen; Tabus, etc.):

"In jeder Gesellschaft dürfen gewisse Gedanken und Gefühle nicht gedacht, gefühlt und ausgedrückt werden. Es gibt Dinge, die man nicht nur 'nicht tut', sondern die man nicht einmal denkt. In einem Stamm von Kriegerern beispielsweise, dessen Mitglieder davon leben, Mitglieder anderer Stämme zu töten und zu berauben, könnte es einen einzelnen geben, der eine innere Abneigung gegen Töten und Rauben fühlt. Es ist jedoch höchst unwahrscheinlich, daß er sich seines Gefühls bewußt wird, da es mit dem Fühlen des ganzen Stammes unvereinbar wäre. Wenn er sich eines solchen Gefühls bewußt würde, brächte das die Gefahr mit sich, daß er sich völlig isoliert und ausgesetzt fühlte. Deshalb wird ein Individuum, das eine solche Abneigung fühlt, wahrscheinlich ein psychosomatisches Symptom, etwa Erbrechen entwickeln, anstatt das Gefühl der Abneigung in sein Bewußtsein dringen zu lassen." (147)

Die Vorherrschaft eines bestimmten Gesellschafts-Charakters, der geprägt

1. Siehe auch weiter oben Kap. 5.1

2. Siehe auch weiter unten Kap. 8.2

wird durch die jeweiligen sozio-ökonomischen Verhältnisse, vermittelt dem einzelnen über die elterliche Erziehung als 'psychische Agentur der Gesellschaft' ausschließlich solche Muster von Denk- und Verhaltensweisen, die dem Gesellschafts-Charakter und seiner geistig-ideologischen Widerspiegelung im gesellschaftlich bewußten Ich entsprechen.

Da nun aber der Einzelne in seiner individuellen Totalität, d.h. in seiner einzigartigen biologischen Triebausstattung, in seinem individuellen Lebensschicksal (das sich aus seinem gesellschaftlich bedingten Lebensschicksal heraus entfaltet) und seinem existenziellen Bedürfnis nach adäquater Beantwortung der existenziellen menschlichen Situation, nicht vollkommen aufzugehen vermag im Gesellschafts-Charakter einer evolutionär gewordenen bestimmten sozio-ökonomischen Gesellschaftsorganisation, ist für jeden einzelnen zumindest die Möglichkeit zu leiderfüllter Identitätskrise gegeben, und damit auch die Gefahr zu neurotischer Verhärtung oder psychotischer Auflösung. (Besonders aktuell und drängend aber wird die individuelle Identitätssuche in einer Gesellschaft, deren Gesellschafts-Charakter durch eine nicht-produktive Form von Bezogenheit gekennzeichnet ist; gerade dann ist es die Suche nach einer adäquaten Beantwortung der existenziellen Dichotomie, nach liebender Bezogenheit, die vom Gesellschafts-Charakter erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht wird. Wo die produktive Orientierung gesellschaftlicher Verdrängung anheimfällt, wird die Gesellschaft krank und ihr seelisches und physisches Überleben gefährdet. Die 'Pathologie der Normalität' (148) wird dann gesellschaftliche Realität.)

Es ist nun Aufgabe der therapeutischen Beziehung, Hilfestellung zu leisten für die Integration von Nicht-Bewußtem in ein zu erweiterndes bewußtes Selbst. Da aber, wo Nicht-Bewußtes, d.h. auch und vor allem gesellschaftlich Nicht-Bewußtes, bewußt wird, wird der soziale Filter entschärft und hervor tritt die Erfahrung des universellen Menschen, seine ganzheitliche Vernunft- und Liebesfähigkeit:

"Das Unbewußte ist der ganze Mensch - abzüglich dem Teil, der seiner Gesellschaft entspricht. Das Bewußtsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, dessen zufällige Grenzen durch die historische Situation gezogen sind, in die ein Individuum geworfen ist." (149)

"Wenn das Unbewußte bewußt wird, verwandelt sich die bloße Idee der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität; es ist die erfahrungsmäßige Verwirklichung des Humanismus." (150)

8.2 Wesen und Bedeutung der X-Erfahrung in der humanistischen Psychoanalyse

"Aus all diesen Erörterungen ergibt sich, daß die Analyse der X-Erfahrung sich von der Ebene der Theologie auf die der Psychologie und speziell der Psychoanalyse verschiebt, und dies vor allem deshalb, weil es notwendig wird, zwischen bewußtem Denken und gefühlsmäßiger Erfahrung zu unterscheiden, das in adäquaten Begriffen ausgedrückt werden kann oder auch nicht. Zweitens deshalb, weil die psychoanalytische Theorie die Möglichkeit gibt, diese unbewußten Erfahrungen, die der X-Erfahrung zugrundeliegen oder ihr andererseits zuwiderlaufen und sie blockieren, zu verstehen. (...) Wenn die Psychoanalyse aber die X-Erfahrung verstehen will, muß sie ihr Begriffssystem über das von Freud vorgezeichnete hinaus erweitern. Das zentrale Problem des Menschen ist nicht das seiner Libido; es sind die mit seiner Existenz gegebenen Dichotomien, seine Isolierung, seine Entfremdung, sein Leiden, seine Angst vor der Freiheit, sein Wunsch nach 'Einheit', seine Fähigkeit zu Haß und Zerstörung, seine Fähigkeit zu Liebe und Vereinigung." (151)

Fromms humanistische Psychoanalyse¹ gründet ihr Selbstverständnis auf der außerordentlichen Natur des Menschen. Aus dieser heraus gewinnt jene ihre Inhalte und wird X-Erfahrung² für den psychoanalytischen Prozess fruchtbar: Wenn es Aufgabe der Psychoanalyse ist, Unbewußtes bewußt zu machen, und diese Bewußtseinserweiterung zur lebendigen Erfahrung des universellen Menschen führt, dann ist die X-Erfahrung als das Erlebnis alldurchdringender Liebe immanenter Bestandteil des analytischen Prozesses. Betrachten wir nun im folgenden den Prozeß der Umwandlung von Unbewußtem in Bewußtes, so wird die enge Verbindung von 'de-repression' (ein von Fromm vorgeschlagener Terminus für den Prozeß der Transformation von Unbewußtem in Bewußtes (152)) und X-Erfahrung offenbar:

"Sein Unbewußtes zu entdecken, ist gerade keine intellektuelle Tätigkeit, sondern eine affektive Erfahrung, die sich, wenn überhaupt, kaum in Worte fassen läßt. (...) ...; aber die Entdeckung selbst ist stets eine totale Erfahrung in dem Sinne, daß die ganze Persönlichkeit sie erfährt, ...(...) Die Bedeutung dieses erlebten Wissens (im Original kursiv gedruckt, A.B.) liegt darin, daß es die Art von Wissen und Bewußtsein übersteigt, bei dem sich das intellektualistische Subjekt (subject-intellect) selbst als Objekt betrachtet, ..." (153)

1. Siehe auch weiter oben Kap. 7.2

2. Siehe auch weiter oben Kap. 2

Derepression wird also möglich, wo das identische Ich (intellektualistische Subjekt) die Grenzen seiner Identität erfährt, wo Subjekt und Objekt in ihrer verdinglichten Entgegensetzung aufgehoben werden und kathartische Selbstreflexion geschieht. So wird es Aufgabe des Analytikers, für den Analysanden ein Setting zu erarbeiten, in welchem kathartische Selbstreflexion - und in deren Konsequenz X-Erfahrung - möglich werden:

"Er (der Analytiker, A.B.) muß den Fehler vermeiden, dem Patienten Deutungen und Erklärungen zu bieten, die diesen nur daran hindern, den Sprung vom Denken zum Empfinden zu machen. Er muß ihm im Gegenteil eine Rationalisierung nach der anderen, eine Krücke nach der anderen wegnehmen, bis der Patient nicht mehr länger ausweichen kann und statt dessen die Fiktionen durchbricht, die seinen Geist erfüllen, und bis er Wirklichkeit erlebt - das heißt, sich dessen bewußt wird, wessen er sich zuvor nicht bewußt war. Dieser Vorgang ruft oft große Angst hervor, die manchmal den Durchbruch verhindern würde, wenn nicht die beruhigende Gegenwart des Analytikers wäre. Aber diese Beruhigung besteht darin, daß er 'da ist', und nicht in Worten, die den Patienten hindern können, zu empfinden, was nur er selber empfinden kann." (154)

Tatsächlich besteht ein wesentlicher Teil des analytischen Prozesses darin, durch die beruhigende und Vertrauen gewährende Gegenwart des Analytikers¹ und durch geeignete empathische Fragestellungen an den Analysanden

1. Erich Fromm war - gegen Freud und über Ferencsi und Sullivan hinaus - der Ansicht, daß der Analytiker nicht 'die Haltung eines distanzierten Beobachters einnehmen solle, sondern die eines 'beobachtenden Teilnehmers' (observant participant)' (155):

"Aber selbst der Ausdruck 'Teilnehmer' drückt nicht ganz das aus, was hier gemeint ist; 'teilnehmen' heißt immer noch, draußen zu stehen. Um eine andere Person zu kennen, muß man in ihr sein, muß man sie selbst sein (...). Der Analytiker muß zum Patienten werden und doch er selbst bleiben. (...) So heilt der Analytiker nicht nur den Patienten, sondern wird auch von ihm geheilt. (...) Wenn dieses Stadium erreicht ist, ist das Ergebnis Solidarität und Gemeinsamkeit." (156)

Dieses hier formulierte Ideal einer therapeutischen Beziehung kann als

dessen intellektuelle und affektive Schranken seines fest strukturierten Ichs (seinen sozialen Filter) zu durchbrechen - das Ich soll gleichsam 'porös' werden -, um kathartische Selbsterfahrung resp. Derepression zu ermöglichen: X-Erfahrung wird erlebt, wo Derepression 'die bloße Idee der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität verwandelt'.

Im folgenden soll der Prozeß der Derepression in der humanistischen Psychoanalyse als Bedingung der Möglichkeit von X-Erfahrung unter dem Aspekt der charakterologischen Erkenntnistheorie Fromms beleuchtet werden, um die Bedeutung der produktiven Einheitserfahrung auch für die humanistische Ethik Fromms fruchtbar zu machen.

Das Erlebnis der X-Erfahrung gründet in der Bereitschaft des Betroffenen,

integrative Erweiterung der Habermasschen Diskursethik verstanden werden². Sie beendet das autoritäre Verständnis von Psychoanalyse, in der eine neutrale Haltung des Arztes gefordert wird, der mit Hilfe instrumentell angewandter analytischer 'Technologie' den 'kranken Patienten' heilen soll. Die humanistische Psychoanalyse hingegen spricht vom Analytiker als einer rationalen Autorität: dieser zwar hat zu Beginn der analytischen Beziehung gegenüber dem Analysanden einen durch seine Ausbildung und berufliche Tätigkeit bedingten 'Erfahrungsvorsprung' an 'erlebtem Wissen,' im Verlaufe des analytischen Prozesses jedoch - in dem allerdings schon zu Beginn beide Teilnehmer insofern reziprok füreinander rationale Autoritäten bilden, als auch der Analysand gegenüber dem Analytiker eine rationale Autorität in dem Sinne darstellt, daß nur jener einen privilegierten Zugang zu seinen eigenen Empfindungen hat, und der Analytiker diesen 'natürlichen' Erfahrungsvorsprung des Analysanden würdigen muß - soll, so die Beziehung produktiv ist, der Vorsprung des Analytikers an erlebtem Wissen gegenüber dem Analysanden mehr und mehr abnehmen, so daß an seinem Ende tatsächlich 'Solidarität und Gemeinsamkeit' erfahren werden können.

2. Vgl. auch Kap. 8.3

die Identität des eigenen Ichs in Frage zu stellen und offen zu werden für die eigene seelische Unendlichkeit, um die Antworten, die aus verschütteten Tiefen der Seele ans Tageslicht gelangen möchten, wahrnehmen zu können.

Meister Eckehart hat jenen seelischen Zustand, in dessen Horizont die Einheitserfahrung möglich wird, zuerst beschrieben und in eine Begrifflichkeit gerahmt, die dem psychotherapeutischen Interesse, die Fixierung an ein bestimmtes gelebtes Ich aufzugeben, sehr nahe zu kommen scheint und dessen Formulierung ermöglicht:

"Svenne Ich predien, so plege ich se sprechende von abegescheidenheit und daz der Mensch lidig werde sin selber und aller Dinge." (157)

Der Mensch muß seiner selbst ledig werden heißt, er muß die Identität seines faktischen Ichs aufgeben, um 'Abgeschiedenheit' -Voraussetzung für die Einheitserfahrung - erreichen zu können. Der Zustand der Abgeschiedenheit meint eine seelische Verfassung von vorübergehender Ichlosigkeit. Der Betroffene soll nicht mehr an seinem Gedankensystem als einem intentionalen Denken festhalten, - er muß vergessen, daß er weiß:

"..., daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je in sich aufnahmen, (...), in meiner Vernunft ständen, doch so, daß ich frei von Ich-Bindung an sie wäre, ..." (158)

Es ist leicht zu erkennen, daß der Begriff des 'Ich-losen' Menschen in engem Bezug steht zum porös gewordenen Ich des Analysanden im psychoanalytischen Prozeß. Tatsächlich benennt der seelische Zustand der 'Abgeschiedenheit' die Radikalisierung und 'Vollendung' des in Schwingung versetzten porösen Ichs.

Fromm nennt den Zustand der Abgeschiedenheit 'X-Einstellung':

"Noch spezieller kann man die X-Einstellung auch folgendermaßen beschreiben: als ein Loslassen des eigenen 'Ich', der eigenen Gier und damit der eigenen Angst, als das Aufgeben des Wunsches, sich an das 'Ich' zu klammern, als ob dieses ein unzerstörbares, separates Gebilde wäre; als ein Leerwerden, um sich mit 'Welt' füllen zu können, um auf sie zu reagieren, mit ihr eins zu werden, sie zu lieben." (159)

Die psychologische Voraussetzung für Derepression resp. kathartische Selbstreflektion und X-Erfahrung ist ein Ich-Zustand, in dem dieses vorübergehend

'frei' geworden ist von identitätsverbürgenden Fixierungen an die jeweilige soziale Lebenswelt, in dem die unmittelbare Identifikation mit dem Gesellschafts-Charakter aufgehoben ist und der Blick frei geworden für die Leidenschaften und Bedürfnisse, die in der problematischen Existenz des Menschen wurzeln. Das Ich schwebt gleichsam über seinen Leidenschaften, die nun ihren eigentlichen Sinn - intime Bezogenheit - zu offenbaren vermögen. Der 'leere' Mensch entdeckt als sein unvordenkliches Sein liebende Bezogenheit, er erlebt, - kathartisch und unmittelbar, daß sein tiefstes Sehnen darin besteht, in liebender Bezogenheit geborgen in der Welt zu sein.

Im Zustand der Nicht-Identität, in dem Widerstand und Abwehr sinnlos geworden sind, erfährt das egolose Selbst seine eigentliche Identität. Hegels Urbegriff von Dialektik wird erlebtes Wissen: Liebe wird als Paradoxon erfahren, als Identität von Identität und Nicht-Identität. In der methodischen und inhaltlichen Verschränkung von kathartischer Selbstreflexion und X-Erfahrung offenbart sich der Ugrund von paradoxer Logik: Die Wirklichkeitserfahrung kann nur als paradoxe Erfahrung der Anstrengung des Begriffs unterworfen werden, da sie erlebt wird in egoloser Transzendenz, ohne identisches Ich, welches doch erst formale Denkopoperationen und damit identische Aussagen zu formulieren vermag¹⁺².

1. Rainer Funk betont explizit die enge Verbindung von psychoanalytischer Erfahrung und paradoxer Wirklichkeitserfahrung:

"Die Erfahrung unbewußter Strebungen wird meist auch direkt als paradoxe Wirklichkeitserfahrung erlebt im sogenannten psychoanalytischen 'Aha-Erlebnis'. Das durch die Abwehr unverfügbar Gemachte des Unbewußten entbirgt sich gegen großen Widerstand und unter dramatischem Ringen schließlich doch als ganz andere Wirklichkeit als befürchtet oder geahnt. Die psychoanalytische oder therapeutische Transzendenzerfahrung ist eine erlebte paradoxe Wirklichkeitserfahrung, und es nützt gar nichts, wenn man jemandem in der fünften Therapiestunde mitteilt, daß er z.B. an einer Vergötzung seines Vaters leidet. Er wird noch gar nicht fähig sein, diese adäquate Wirklichkeitserfahrung wahrzunehmen; also kann er auch keine progressive Transzendenzerfahrung mahnen." (160)

2. Wie schon in Kap. 2 erwähnt, weist Fromm daraufhin, daß der paradoxen

Logik besonders in den religiös-philosophischen Weltbildern des Ostens eine bedeutende epistemologische Funktion zukommt. Besonders im japanischen Zen-Buddhismus treffen wir auf verblüffende Ähnlichkeiten zwischen der religiösen Praxis des Zen-Schülers und der humanistischen Psychoanalyse: beide Prozeduren bemühen sich, das Ich des Schülers resp. des Analysanden 'in Schwingung zu versetzen', um kathartische Selbstreflexion resp. X-Erfahrung und Satori zu ermöglichen.

Der hervorragende Kenner des Zen und Yale Professor Daisetz Teitaro Suzuki benennt fünf Stufen zur Vollendung des Zen (Goi), zur Erlangung von Satori. Nach Suzuki kulminiert das 'Wesen' von Zen in der dritten Stufe und gipfelt in der paradox-logischen Form der Identität und Nicht-Identität:

"..., das Eine, das geradewegs auch der Mitte von Sho (das Unendliche, A.B.) und Hen (das Endliche, A.B.) in ihrer einanderwidersprechenden Identität kommt." (161)

Sho und Hen symbolisieren kontradiktorische Gegensätzlichkeit, die im EINEN, in der paradoxen Transzendenz Erfahrung (in seiner absoluten Reinheit und Vollkommenheit = Satori) ganzheitlich-dialektisch aufgehoben wird.

Suzuki beschreibt nun die religiöse Praxis des Goi:

Der Zen-Schüler bekommt vom Meister eine 'Denkaufgabe', die der Japaner 'Koan' nennt. Das Wesen des Koans besteht in einem logischen Problem, das mit dem auf der Grundlage der formalen Logik aufbauenden Verstandesdenken nicht gelöst werden kann (Bsp: das Klatschen einer Hand).

Während der ersten beiden Stufen des Goi ist der Zen-Schüler noch versucht, das Koan intellektuell zu lösen, bis er jedoch schließlich ermattet aufgibt. Durch weiteres Drängen des Zen-Meisters aber wird der Schüler in die Enge getrieben, und seine Unfähigkeit, das Koan zu lösen, wird ihm zur Existenzkrise (das 'Ich' wird porös). Jetzt ist der Moment gekommen, an dem die dritte Stufe des Goi erreicht ist. Die 'noetisch-intellektuelle Phase' (Suzuki) ist überwunden und das Koan beginnt in die Tiefe der Persönlichkeitsstruktur des Schülers einzudringen, d.h. es beginnt 'konativ (Suzuki) zu wirken. Diese Stufe des Goi stellt - ähnlich der aktuellen

Die X-Einstellung offenbart die enge Beziehung von X-Erfahrung und produktiver Charakter-Orientierung: wenn nicht mehr an das 'Ich' sich geklammert zu werden braucht, wenn dieses losgelassen werden kann, so bin ich nicht mehr an die Existenzweise des Habens gebunden, sondern vermag zu sein und produktiv liebend zur Welt in Beziehung zu treten. Für denjenigen Menschen, für den die X-Erfahrung zum erlebten Wissen wird, wird die produktive Charakter-Orientierung zur realen Möglichkeit:

Die X-Erfahrung, ob theistisch oder nicht, ist durch die Veränderung -in ihrer vollkommensten Form durch das Verschwinden - des Narzißmus gekennzeichnet. Um offen für die Welt zu werden, um mein Ich zu transzendieren, muß ich fähig sein, meinen Narzißmus zu reduzieren, oder gar aufzugeben. Ich muß außerdem alle Formen der inzestuösen Fixierung und der Gier aufgeben. Ich muß meine Destruktivität und meine nekrophilen Tendenzen überwinden. Ich muß fähig werden, das Leben zu lieben." (163)⁴

Situation der Derepression in der humanistischen Psychoanalyse und entsprechend den von den Mystikern geschilderten kritischen Bewußtseinszuständen, die der eigentlichen Gotteserfahrung vorhergehen - eine für die geistige Gesundheit des Zen-Schülers äußerst kritische Situation dar: sein bisheriges Bezugssystem und sein Rahmen der Orientierung, die seine Charakterorganisation möglich gemacht hatten, sind durch das ungelöste Koan in Frage gestellt worden. Nun bedarf es der überzeugenden Seinsautorität des Zen-Meisters (des Therapeuten?), diesen Zustand der Beziehungslosigkeit dem Schüler als notwendigen Übergang zu Satori begreiflich zu machen und ihm Mut zu geben, auszuharren. Der Schüler muß lernen, 'egolos' zu leben, muß mit Schmerzen annehmen können, 'völlig erstorben zu sein und doch zu leben', wie ein Zen-Meister im 12. Jhdt. schreibt:

"Sei tot,
Während du lebst.
Völlig erstorben,
Doch handle, wie du willst
Und alles ist gut." (162)

1. Fromm unterscheidet streng das Begriffspaar X-Erfahrung und Transzendenz:

Im Erleben der X-Erfahrung schmelzen die nicht-produktiven Orientierungen unter dem überwältigenden Eindruck von Liebe und Vertrauen dahin. Der X-Mensch erkennt, daß die nicht-produktiven Formen von Bezogenheit 'nur' den verzweifelten und entstellten Versuch repräsentieren, unter Ausschluß schmerzhafter Katharsis egolose Einheitserfahrung und Identitätsleben zu ermöglichen:

"Und doch sind weder Psychoanalyse noch Zen in erster Linie ethische (im Original kursiv, A.B.) Systeme. Das Ziel des Menschen ist höher als das ethische Verhalten, und das gleiche gilt für die Psychoanalyse. Man könnte sagen, beide Systeme sehen in der Verwirklichung ihrer Ziele eine ethische Wandlung, die Überwindung von Gier und die Fähigkeit, Liebe und Mitgefühl zu empfinden. Sie wollen nicht erreichen, daß ein Mensch durch die Unterdrückung 'böser' Begierden ein tugendhaftes Leben führt, sondern sie erwarten, daß die bösen Begierden unter dem Licht und der Wärme des erweiterten Bewußtseins schmelzen und verschwinden." (165)

Der X-Mensch hat ein erweitertes Wissen von der Wirklichkeit in jenem Sinne, daß er diese nun wahrzunehmen vermag, ohne sie durch spezielle Abwehrmechanismen entstellen zu müssen. Nur ein Ich, das nicht 'loslassen' kann, benötigt Abwehrhaltungen zur Aufrechterhaltung seines seelischen Gleichgewichts und erzielt nur 'inadäquate Wirklichkeitserkenntnis'. Die Entdeckung des Unbewußten hingegen öffnet die Pforten zur Erkenntnis

Der Begriff X-Erfahrung steht synonym für produktive Transzendenz-erfahrung, der Terminus 'Transzendenz-erfahrung' hingegen verweist auf das existenzielle Bedürfnis nach Transzendenz-erleben (siehe auch weiter oben Kap. 7.3.1.3), das sowohl produktiv als auch regressiv sein kann. In diesem Kontext verwendet auch Rainer Funk den Terminus 'Transzendenz-erfahrung': er spricht von progressiver und regressiver Transzendenz-erfahrung in Relation zu adäquater bzw. nicht-adäquater Wirklichkeitserkenntnis (164). Regressive Transzendenz-erfahrung ist inadäquate Wirklichkeitserfahrung: sie verweist auf Erfahrungen, die das Ich durch nicht-produktive Formen von Bezogenheit (Gewalttätigkeit, Drogensucht, etc.) transzendieren und ist in ihrem Ausdruck - im Gegensatz zu produktiver Transzendenz-erfahrung (X-Erfahrung) - nicht paradox.

von Wirklichkeit im Sinne ganzheitlicher Objektivität und ermöglicht produktives Denken als Ausdruck adäquater, weil prozessuale Subjekt-Objekt durchdringende Wirklichkeitserkenntnis.

Die wissenschaftliche Analyse über die logische Natur der X-Erfahrung, über ihre erkenntnis-ethischen und anthropologischen Implikationen ist bisher noch kaum begonnen worden. Erich Fromm fordert daher eine 'empirisch psychologische Anthropologie', die als Grundlage für humanwissenschaftliche Disziplinen gelten kann:

"Kurz, wir brauchen eine empirisch psychologische Anthropologie, die die X-Erfahrung und die Nicht-X-Erfahrung als menschliche Erlebnisphänomene ohne Rücksicht auf ihre begriffliche Formulierung untersucht. Eine solche Untersuchung könnte zu einem rationalen Nachweis der Überlegenheit der X-Methode über alle anderen Methoden führen, (...) Es könnte sein, daß, während das Mittelalter sich mit dem Beweis von Gottes Existenz mit philosophischen und logischen Argumenten befaßte, die Zukunft sich damit beschäftigen wird, die grundsätzliche Richtigkeit der X-Methode auf der Grundlage einer hochentwickelten Anthropologie darzulegen." (166)

8.3 Die Bedeutung der X-Erfahrung für den integrativen Forschungsprozess

Die X-Erfahrung ist adäquate Wirklichkeitserkenntnis, d. h. sie ermöglicht eine Erkenntnis von umweltlich gegebenen Objekten, die weitgehend frei ist von Projektionsbildern und Abwehrmechanismen, die die Wirklichkeit verzerren. Der in der X-Einstellung sich befindliche Mensch wird fähig, ganzheitlich objektiv zu erkennen, er vermag das zu erkennende Objekt in seinem einzigartigen ganzheitlich-dialektischen So-Sein, in seiner außerordentlichen und individuellen Unendlichkeit von Beziehungen zu sich selbst und zu anderen Objekten wahrzunehmen. Der X-Mensch vermag ganzheitlich-objektiv zu erkennen, weil er sich egoles in das Objekt versenken kann¹.

1. In einem bestimmten Sinne ist die Form des Erkennens in der X-Einstellung die integrative Erweiterung oder dialektische Aufhebung des uranfänglichen wissenschaftlichen Ideals von objektiver und subjektfreier Er-

Da wir in 'Abbildung 5' als wissenschaftliches Erkenntnisideal des integrativen Forschungsprozesses 'ganzheitliche Objektivität' ausgewiesen haben, so können wir hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der X-Erfahrung für den integrativen Forschungsprozeß resümieren: wenn die X-Erfahrung ganzheitlich-objektive Erkenntnis ermöglicht, und diese als Erkenntnisideal konstitutiv ist für den integrativen Forschungsprozeß, so kommt der X-Erfahrung im integrativen Forschungsprozeß eine ausgezeichnete Bedeutung zu: sie ist Bedingung der Möglichkeit von ganzheitlich-objektiver Erkenntnis und vermag somit tatsächlich, wie in These a. unserer Einleitung (s. ebd.) postuliert, als ein erkenntnis-ethisches Ideal (X-Methode) für eine wissenschaftliche Theorie der Erkenntnis gelten.

Was Habermas - bedingt durch sein ausschließlich soziologisches Interesse - abstrakt nur formulieren konnte: das Erkenntnisideal der Einheit von Erkenntnis und Interesse in der Kraft der Selbstreflexion, gelangt durch die wissenschaftliche Analyse der X-Erfahrung zu seiner integrativen Erfüllung. In der Einheitserfahrung sind Erkenntnis und Interesse wahrhaft identisch geworden: das identische Objekt - relevant für den ersten Forschungsprozeß - ist im X-Erkennen durch die paradoxe Erfahrung subjekt-objekt-übergreifender Erkenntnis zu seiner reflexiven Natur hindurchgestoßen: letzte Wirklichkeitserkenntnis ist Erkenntnis ganzheitlicher Objektivität, ist Versöhnung von Mensch und Natur durch das erlebte Wissen von der dialektischen Identität beider.

8.4 Die Bedeutung der X-Erfahrung für eine evolutionäre Theorie des Bewußtseins

X-Erfahrung ist negative Gottese Erfahrung¹, als paradoxe Erfahrung ist sie bildlose Erfahrung und als solche, Erfahrung von prozessualer Wirklichkeit.

kenntnis: Objektiv ist das X-Erkennen (wie Erkenntnis in der X-Einstellung auch bezeichnet werden kann) als schon beschreibende ganzheitlich-objektive Erkenntnisgewinnung, 'subjektfrei' aber ist es, weil X-Erkennen 'Egolosigkeit' als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt.

1. Siehe auch weiter oben S. 3f

Die paradoxe oder dialektische Logik ist prozessuale Logik, sie bildet Wirklichkeit ab als gebärende und werdende Wirklichkeit; die höchste Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis erschaut als das 'Wesen' von lebendig Seiendem schöpferische Energie: X-Erfahrung ist das in der menschlichen Seele sich vollziehende Offenbarwerden reiner Lebenskraft. Wo das Ich bricht (im Zen) oder behutsam dekonstruiert wird (im psychoanalytischen Prozeß), wird Raum geschaffen für eine Erfahrung, die ich-transzendierend das eigene Sein durch schöpferische Energie begründet und erlebt wird als Erfahrung alles umhüllender und alles begründender Liebe.

Der produktiven Einheitserfahrung inhäriert eine eminent evolutionäre Bedeutung. Sie steht im Dienste der menschlichen Selbsterhaltung und der evolutionären Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins: Zum einen vermag das durch die X-Erfahrung erweiterte Bewußtsein existenzgefährdende seelische Krisen zu überwinden und somit individuelle Selbsterhaltung und Entfaltung zu garantieren, zum anderen aber verwirklicht die X-Erfahrung eine neue 'höhere' Gestalt in der evolutionären Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins überhaupt und weist hin auf einen neuen Menschen: auf das produktiv und liebend bezogene Individuum, auf den X-Menschen. Dieser hat die exklusive Identitätsverbürgende Reflexion auf das personale Ego überwunden, er weiß, daß er ein integrativer- und nicht nur funktionaler - Bestandteil von Natur ist. Der X-Mensch muß nicht mehr die Unabhängigkeit und 'Freiheit' der Person, des Ich-Bewußtseins gegen seine naturhaften Bindungen verteidigen, in ihnen vielmehr erkennt er die Wurzeln von Vitalität und Produktivität. Auf einer evolutionär und dialektisch höheren Stufe findet der X-Mensch zurück zu seiner Natürllichkeit, -reflexives entbirgt sich als ganzheitliches Selbstbewußtsein.

Der evolutionären Entwicklung des ganzheitlichen Selbstbewußtseins korreliert ein verändertes Selbstverständnis von Gesellschaft und Bewußtsein. Die kollektive Unterdrückung naturhafter Bindungen zum evolutionären Zwecke der Entfaltung des personalen Egos brachte mit sich eine patriarchalische Strukturierung der Gesellschaft, brachte mit sich Klassenhierarchien, Kriege, gesellschaftliche Unterdrückung der Frauen und technologische Ausbeutung der Natur. Auf einer evolutionären Stufe jedoch, auf der die produktive Orientierung als Gesellschafts-Charakter möglich wird, entfaltet sich die Vision einer Gesellschaft, die postpatriarchalisch gegenwärtige

Herrschaftsformen überwunden hat: wenn nicht mehr das kollektive personale Ich seine Identität über die Unterdrückung seiner ganzheitlichen Naturbezüge herzustellen braucht, sondern zu ganzheitlich-natürlichem Selbstbewußtsein gelangt, dann ist es auch nicht mehr nötig, Natur - innere wie äußere - zu vergewaltigen; und eine Gesellschaft würde real möglich, deren Umriss uns Fromm in seiner konkreten Utopie des 'humanistischen Sozialismus' überliefert hat (167). Manches in unserer Zeit aber deutet daraufhin, daß der evolutionäre Weg zum ganzheitlichen Selbstbewußtsein bereits begonnen hat:

"Nach Auffassung der biblischen Philosophie ist der Prozeß der Geschichte ein Prozeß, in dem der Mensch die Kräfte seiner Vernunft und Liebe entwickelt, bei dem er zu seinem vollen Menschsein gelangt und zu sich selbst zurückkehrt. Er gewinnt die verlorene Harmonie und Unschuld zurück, und trotzdem handelt es sich jetzt um eine neue Harmonie und eine neue Unschuld. (...) Im Prozeß der Geschichte gebiert der Mensch sich selbst. Er wird zu dem, was er potentiell ist, und erlangt das, was ihm die Schlange - das Symbol der Weisheit und Rebellion - versprochen hat und was der patriarchalische, eifersüchtige Gott Adams nicht wollte: daß der Mensch Gott selbst gleich würde. Die messianische Zeit ist der nächste Schritt in der Geschichte, ..." (168)

S C H L U S S B E M E R K U N G

Die vorliegende Arbeit war bemüht, die implizite Theorie der Erkenntnis, die das Werk Erich Fromms durchdringt, aufzudecken, um deren wissenschaftliche Implikationen für den Interpreten fruchtbar zu machen. Dabei wurde es nötig, das epistemologische Selbstverständnis der neuzeitlichen Wissenschaft kritisch zu reflektieren und dort zu erweitern, wo die geniale Ahnung Fromms einer ganzheitlichen Erkenntnis von Selbst und Wirklichkeit das herkömmliche Paradigma von Wissenschaft sprengen mußte.

Zum Leitfaden des Buches wurden daher zwei Thesen ausgewählt, die für die adäquate Formulierung der Theorie der Erkenntnis bei Fromm unabdingbar und konstitutiv waren: (a) X-Erfahrung als Leitbild einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie und (b) Erkenntnis als Funktion des Charakters und der gesellschaftlichen Organisation. Es gelang uns, diese beiden Thesen - deren weitreichende Implikationen tatsächlich die Vorbehalte mancher Wissenschaftler gegen die wissenschaftliche Legitimität des Frommschen Werkes formulieren - erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch zu begründen, nachdem wir erst einmal das aktuelle Selbstverständnis von Wissenschaft erweitern konnten, dadurch wir im ersten Abschnitt aufzuzeigen vermochten, daß dieses nicht hinreichend gewesen war, selbst eigene Erkenntnisse und Prozeduren wissenschaftstheoretisch zu fundieren.

Die thematische Einführung des integrativen Forschungsprozesses erlaubte uns daher die Formulierung eines integrativen Paradigmas von Wissenschaft, das durch die charakterologische Erkenntnistheorie Fromms und der erkenntnis-ethischen Bedeutung der X-Erfahrung inhaltlich ausgeführt und adäquat formuliert werden konnte.

Im integrativen Forschungsprozeß stellt der systematisch-psychologische Aufweis der Interdependenz von menschlicher Erkenntnisfähigkeit und Charakter-Orientierung in Aussicht die Lösung des Urproblems der abendländischen modernen Philosophie seit Hegel: der immer wieder erneuerte Versuch einer Versöhnung von theoretischer und praktischer Vernunft.

LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS

- Adorno, Th. W. et.al. : 'Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie', Sammlung Luchterhand, 1981
- Aquin, Thomas v. : 'Summa contra gentiles' (Lateinisch-Deutsch), hrsg. und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Erster Band, W.B. Darmstadt, in: Texte zur Forschung B. 15, 1974
- " -- : 'Von der Wahrheit - De veritate (Quaestio I)' (Lateinisch-Deutsch) hrsg., ausgewählt und übersetzt von Albert Zimmermann, Meiner Verlag, 1986
- " -- : 'De veritate: Des Hl. Thomas v. Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Questiones disputatae de veritate)' in deutscher Übersetzung von Edith Stein, Bd. I (Questio I-13), Sonderausgabe des Bds. III von 'Edith Steins Werke'. Hrsg. von Gelber, Archivliste des Archives - Husserl A Louvain, P. Fr. Ramens Louven O.C.D. Editiones Naumalaerts. - Louvain 2. Place Cardinal Mercier
- Aristoteles : 'Metaphysik' Erster Halbband (Bücher I-VI), Griechisch-Deutsch), Phil. Bibliothek, Meiner Verlag, 1980
- : 'Metaphysik' Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV), (Griechisch-Deutsch), Phil. Bibliothek, Meiner Verlag 1980
- Budilova, J.A. : 'Philosophische Probleme in der sowjetischen Psychologie', VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften', Berlin (Ost), 1975
- Bühler, Ch. /Allen : 'Einführung in die Humanistische Psychologie', Klett-Cotta im Ullstein Taschenbuch, 1983
- Bühler, Charlotte : 'Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie'; ersch. in der Reihe 'Konzepte der Humanwissenschaften'; Klett Verlag, 1962
- Descartes : 'Meditationen' in: Philosophische Bibliothek Bd. 27, Meiner Verlag, 1972

- Descartes : 'Von der Methode' in: Phil. Bibliothek Bd. 26a; Verlag, 1978
- " -- : 'Regulae ad directionem ingenii'; Meiner Verlag, 1976
- Eibl-Eibesfeldt : 'Der vorprogrammierte Mensch'; Fritz Molden 1973
- " -- : 'Grundriss der Vgl. Verhaltensforschung', Piper & Co, München, 1967
- Erpenbeck, John : 'Psychologie und Erkenntnistheorie', Akademie-Verlag Berlin (Ost), 1980
- Freud, Sigmund : 'Gesamtausgabe', Fischer Verlag
- " -- : 'Werkausgabe in 2 Bdn.', Fischer Verlag, 1978
- Fromm, Erich : 'Gesamtausgabe', DVA 1980
- " -- : 'Suggestions for the Dialectical Revision of Psychoanalysis', unveröffentlichter Aufsatz, Erich-Fromm-Archiv, Tübingen
- Funk, Rainer : 'Mut zum Menschen', DVA, 1978
- " -- : 'Erich Fromm'rororo Bildmonographie, 1983
- " -- : 'Der Mythos auf der Couch: Transzendenzerfahrung und symbolische Sprache des Unbewußten' Artikel ersch. in: 'Mythos und religiöser Glaube heute' (Hrsg. A. Halder/K. Kinzler) L. Auer Verlag/Donauwörth, 1985
- Habermas, Jürgen : 'Erkenntnis und Interesse', stw, 1979
- " -- : 'Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'', edition suhrkamp, 1981
- " -- : 'Theorie des kommunikativen Handelns' Bd. I und II, Suhrkamp 1985
- Heidegger, Martin : 'Sein und Zeit', Max Niemayer Verlag, 1976
- Hegel, G.W.F. : 'Werke in 20 Bdn.', Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp, 1970
- Heisenberg, Werner : 'Physik und Philosophie' in: 'Welperspektiven', Ullstein Materialien, 1981
- Jung, Carl-Gustav : 'Gesammelte Werke', Walter-Verlag Olten und Freiburg im Breisgau, 1979
- Jones, Ernest : 'Das Leben und Werk von Sigmund Freud'; Hans Huber Verlag, Bern, 1960; Bde. 1-3
- Lenin, W.I. : 'Materialismus und Empirio-kritizismus', Dietz Verlag Berlin (Ost), 1977

- Lenk, Christian : 'Subjekt und Wahrheit: Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes' in: Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft, Bd. 33, Klett-Cotta, 1978
- Lorenz, Konrad : 'Das sogenannte Böse', dtv, 1981
- "" -- : 'Vergleichende Verhaltensforschung'; Springer Verlag, 1978
- " -- : 'Die Rückseite des Spiegels', R. Piper & Co., 1973
- " -- : 'Vom Weltbild des Verhaltensforschers', dtv, 1976
- Marx/Engels : 'Werke' (MEW), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) (Dietz-Verlag)
- Maslow, Abraham : 'Psychologie des Seins', ersch. in der Reihe: Geist und Psyche, Kindler Verlag, 1981
- Meister Eckehardt : 'Deutsche Predigten und Traktate', hrsg. v. Josef Quint, Hanser Verlag, 1977
- Moses Maimonides : 'Führer der Unschlüssigen', Bd. 1, Hamburg 1972
- Peirce, Charles : 'Schriften 1. Zur Entstehung des Pragmatismus', ersch. in der Reihe: Theorie I; Suhrkamp 1967
- Portmann, Adolf : 'Biologie und Geist' Fischer Verlag, 1973
- " -- : 'Naturforschung und Humanismus' in: Basler Universitätsreden, 42. und 43. Heft; Verlag Helbing Lichtenhahn - Basel, 1960
- Rogers, Carl : 'Entwicklung der Persönlichkeit', ersch. in der Reihe 'Konzepte der Humanwissenschaften', Klett-Cotta, 1979
- Sohns, Gerhard : 'Das amerikanische Programm der Humanistischen Psychologie', Bielefelder Hochschulschriften, Bd. 13
- Skinner, B.F. : 'Walden two', rororo 1982
- " -- : 'Wissenschaft und menschliches Verhalten', Kindler Verlag, München, 1973
- " -- : 'Was ist Behaviorismus', Rowohlt, 1978
- " -- : 'Jenseits von Freiheit und Würde', Rowohlt, 1973
- Tinbergen, N. : 'Instinktlehre: Vergleichende Erforschung angeborenen

- nen Verhaltens', Paul Parey Verlag, Berlin und Hamburg, 1979
- Vollmer, Gerhard : 'Evolutionäre Erkenntnistheorie', S. Hirzel Verlag Stuttgart, 1983
- Walsh/Vaughan (Hrsg.): 'Psychologie in der Wende', Scherz Verlag, 1985
- Watson, J.B. : 'Der Behaviorismus', deutsche Ausgabe hrsg. v. Fritz Giese; Stuttgart, Berlin und Leipzig, DVA, 1930
- Wilber, Ken : 'Halbzeit der Evolution', Scherz Verlag, 1984
- Wygotzky, Lew. S. : 'Denken und Sprechen', 5. korr. Auflage, Fischer Verlag, 1974
- Wyss, Dieter : 'Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklungen, Probleme, Krisen' Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972

REGISTER

EINLEITUNG

1. Fromm, GA 9/486
2. ebd. S. 483
3. ebd. S. 485
4. Funk (1978) S. 232
5. Eckehart (1977) S. 252 f.
6. Fromm GA 9/485
7. ebd. S. 155

ERSTER ABSCHNITT

1. Hegel GW 20/123 f
2. Aristoteles (1980) Buch VII, 1028a
3. ebd. 1028b
4. Thomas (1974) 16. Kap.
5. Thomas (1986) quest. 1a. 4. 8, S. 28
6. ebd. S. 29
7. Thomas (1974), 62. Kap.
8. ebd.
9. ebd.
10. ebd.
11. Thomas (Edith Steins Werke Bd. III) S. 37
12. ebd.
13. Lenk (1978), S. 32
14. Descartes (1978) S. 8
15. Descartes (1972) S. 16
16. Descartes (1978) S. 26
17. vgl. bei Heidegger (1976) S. 96
18. vgl. ebd.
19. ebd.
20. Descartes (1978) S. 15
21. vgl. ebd. S. 15 f und (1972) S. 14
22. vgl. Wilber (1984)
23. ebd.

24. vgl. Wilber (1984) und Hartmann, H.: 'Ich-Psychologie und Anpassungsproblem'
25. vgl. Karl Popper 'Die Logik der Sozialwissenschaften' in: Adorno (1981)
26. vgl. ebd. S. 117
27. ebd.
28. vgl. ebd.
29. Habermas (1981) S. 163 f
30. ebd. S. 164 f
31. ebd. S. 155
32. ebd. 158
33. ebd.
34. ebd. 159
35. Habermas (1979) S. 280
36. Funk (1978) S. 292
37. Habermas (1981) S. 159
38. vgl. Habermas (1985) Bd. 1 IV (5))
39. Walsh/Vaughan (1985) S. 52 und S. 80
40. vgl. Vollmer (1983)
41. vgl. Habermas (1985) Bd 1, I 4 (1) (c)
42. vgl. Funk (1978) S. 283
43. Skinner (1978) S. 9
44. Watson (1930), S. 384
45. ebd. S. 24 f
46. vgl. Skinner (1978), S. 48 f und (1973) Kap. 5
47. vgl. Eibl-Eibesfeldt (1967), S. 34-45
48. Vollmer (1983), S. 79
49. Lorenz (1976) S. 12
50. ebd. S. 48
51. vgl. ebd. Kap. III
52. ebd. S. 36
53. vgl. Wieser (1976) Kap. 1
54. vgl. Vollmer (1983) und dort besonders 126 ff
55. Jones (1960) Bd. 1, S. 270 f
56. Freud GA, Bd. V., S. 8
57. ebd. Bd. XVII, S. 126
58. Jones (1960), Bd. 1, S. 61 f

59. ebd. S. 351
60. Freud, GA Bd. XVII, S. 108
61. Freud 'Abriß der Psychoanalyse', Fischer 1972, S. 12
62. Fromm GA 8/232
63. Habermas (1979) S. 305
64. Freud, WA (1978) Bd. 1. S. 399
65. ebd. Bd. 2, S. 352
66. Habermas (1979) S. 307
67. Budilova (1975) S. 143
68. ebd. S. 115
69. ebd. S. 124
70. Jung (1972), Bd. 3, S. 90
71. ebd. 5/173
72. ebd. 8/32
73. ebd. 11/92
74. Jung (1979) S. 314
75. Jung (1972) Bd. 9/1, S. 307
76. ebd. 16/63 f
77. ebd. 6/515
78. ebd. S. 454
79. ebd. S. 453
80. ebd.
81. Wyss (1972) S. 251
82. vgl. Jung (1972), Bd. 14/1
83. vgl. ebd. 6/520 ff
84. vgl. ebd. 14/1
85. Maslow (1981) S. 11
86. vgl. Maslow (1981), S. 21 f
87. ebd.
88. ebd.
89. ebd. S. 22
90. Rogers (1979) vgl. S. 171-177
91. ebd.
92. ebd. S. 167
93. vgl. Bühler/Allen (1983)
94. Maslow (1981) S. 158

95. ebd. S. 84 f
96. ebd. S. 85
97. ebd. S. 90

ZWEITER ABSCHNITT

1. vgl. den gleichnamigen unveröffentlichten Artikel von Erich Fromm 'Suggestions for a Dialectical Revision of Psychoanalysis'
2. Hegel (1970) Bd. 3/68
3. MEW 3/26
4. ebd. S. 5
5. ebd. S. 21
6. ebd. 2/84
7. ebd. 1/ 536
8. vgl. Fromm GA 3 und Fromm 'Arbeiter und Angestellte am Vorabend des dritten Reiches', DVA, S. 10
9. vgl. ebd.
10. vgl. Fromm GA 1
11. vgl. ebd. GA 5/357
12. ebd. S. 51
13. vgl. ebd. 1/54-57
14. vgl. auch Armin Bader 'Erich Fromm: seine Ethik und ihre Tradition' (Zulassungsarbeit zum Staatsexamen in Philosophie 1982) S. 23 ff
15. Fromm GA 1/42
16. ebd. 2/60
17. ebd. 1/54
18. Funk (1983) S. 82
19. ebd. S. 96
20. Fromm GA 1/387
21. ebd. 7/201
22. ebd. S. 203
23. ebd. S. 202
24. ebd. 6/313
25. ebd. S. 201
26. Fromm, 'Suggestions...!', S. 36
27. vgl. Fromm GA 2/30 ff

28. Fromm, 'Suggestions...', S. 36
29. Portmann (1960), S. 52
30. ebd. S. 51
31. Portmann (1973) S. 252
32. Fromm GA 7/207
33. 'Suggestions...', S. 63
34. Fromm GA 4/31
35. Vgl. auch Kap. 7.4.2 der vorl. Diss.
36. ebd.
37. Fromm GA 7/211
38. ebd.
39. ebd. GA 4/30
40. ebd.
41. ebd. S. 31
42. ebd. S. 48
43. ebd. S. 46
44. vgl. Fromm GA 9/447-449
45. Fromm GA 9/5
46. ebd. S. 6
47. ebd. GA 4/26
48. vgl. ebd. S. 307
49. ebd. GA 8/207
50. ebd.
51. ebd. GA 7/208
52. ebd.
53. ebd. S. 209 f
54. ebd. GA 4/ 26 f
55. Hegel (1970) Bd. 14, S. 183
56. Fromm GA 9/458
57. ebd. 2/333
58. ebd. S. 170 f
59. ebd. 7/81-92
60. vgl. auch Kap. 5.3.1.2 der vor. Diss.
61. Fromm GA 7/91
62. ebd. 2/174
63. ebd. S. 200
64. ebd. 6/296 f

65. ebd. 2/201 f
66. ebd.
67. ebd. 9/451
68. ebd. 2/207
69. ebd. S. 168
70. ebd. S. 181
71. ebd. S. 185
72. ebd. S. 186
73. MEW, Erg. 1, S. 549
74. Fromm GA 2/324
75. ebd. S. 312
76. ebd. 2/41
77. Vgl. Funk (1983) S. 84
78. Fromm GA 2/42
79. ebd.
80. ebd. S. 41
81. vgl. Fromm GA 3/1-224
82. vgl. auch Habermas (1984) S. 42
83. vgl. auch Fromm GA 2/75 f
84. Fromm GA 2/44
85. ebd. S. 45
86. ebd. S. 46 f
87. ebd. 1/313
88. ebd. 1/316 f
89. ebd. 2/47
90. ebd. S. 51
91. ebd. S. 65
92. ebd. 9/455
93. ebd. 2/65
94. ebd. 9/455
95. ebd. 2/68
96. ebd.
97. ebd.
98. vgl. ebd. S. 185
99. ebd. S. 68
100. ebd. S 69
101. ebd.

102. ebd. S. 70
 103. ebd. S. 120
 104. ebd.
 105. Freud (1978) Bd. 2/376
 106. siehe auch Fromm GA 2/111-113
 107. Fromm GA 6/316
 108. ebd. 2/121
 109. ebd. S. 109
 110. ebd. S. 93
 111. ebd. S. 95
 112. ebd. S. 106
 113. ebd. S. 101
 114. ebd. S. 112
 115. vgl. ebd.
 116. ebd. S. 10
 117. ebd. S. 13
 118. ebd. 4/271
 119. ebd. 2/125
 120. ebd. S. 127
 121. ebd. S. 130
 122. ebd. S. 131
 123. ebd.
 124. ebd. 4/266
 125. ebd. S. 267
 126. ebd. S. 270
 127. ebd. 271
 128. ebd. S. 360
 129. ebd. S. 270 f
 130. vgl. Funk (1983) S. 14-16
 131. Fromm GA 6/94
 132. ebd.
 133. ebd. S. 297
 134. ebd. S. 96
 135. ebd. S. 109
 136. ebd.
 137. ebd. 2/370
 138. vgl. ebd. 6/100 f

139. ebd.
 140. ebd.
 141. ebd. 9/481
 142. ebd. 6/321
 143. ebd. S. 323
 144. vgl. ebd. S. 624
 145. vgl. ebd. S. 328
 146. ebd.
 147. ebd. 325 f
 148. ebd. 4/12-19
 149. ebd. 6/328
 150. ebd. S. 329
 151. ebd. S. 120
 152. ebd. S. 331
 153. ebd. 331 f
 154. ebd. S. 344
 155. ebd. S. 332 f
 156. ebd. S. 333
 157. Meister Eckehart (1977) S. 212
 158. ebd. S. 159
 159. Fromm GA 6/119
 160. Funk (1985) S. 95
 161. Suzuki, 'Über Zen-Buddhismus' in: 'Zen-Buddhismus und Psychoanalyse'
 Suhrkamp Taschenbuch, 1963, S. 102
 162. ebd. S. 103
 163. Fromm GA 6/119
 164. vgl. Funk (1985) S. 87
 165. Fromm GA 6/342
 166. ebd. S. 256
 167. vgl. ebd. 4/189-246
 168. ebd. 6/157