



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

FROMM-Online

## Befreiung von der Destruktivität? Erich Fromm in der Debatte um die menschliche Aggression

Hans Peter Balmer

Erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der unter dem Titel *Destruktivität als Leidenschaft* in der *Schweizer Rundschau* 74 (1975) S. 420-427 zuerst erschienen ist. Für ausführlichere Belege sei auf diese Erstfassung hingewiesen. Veröffentlichung in: A. Reif (Hg.), *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk*, Wien (Europaverlag) 1978, S. 109-124.

Zwischen Vollkommenheitsgedanken<sup>1</sup> und Destruktivität besteht eine Antinomie, die sich in einer weltweiten Aggressionsdebatte<sup>2</sup> niedergeschlagen und in der Friedensforschung<sup>3</sup> institutionalisiert hat. Von der Lösung der darin involvierten Probleme scheint das Fortbestehen des Lebens auf der Erde abzuhängen. Untersuchungen und praktische Vorschläge zu diesen globalen Lebensfragen sind deshalb lebhaftester Aufmerksamkeit gewiss. Das gilt auch für die *Anatomie der menschlichen Destruktivität*<sup>4</sup>, mit der sich Erich Fromm den säkularen Problemen nähert.

### Produktivität, Rationalität, Teleologie

In allen seinen Werken entwickelt Fromm - ausgehend hauptsächlich von den Schriftpropheten und den Psalmen, von Buddha, Spinoza, Marx,

Freud und Bachofen - einen *radikalen Humanismus*. Religiöse, ethische, philosophisch-anthropologische und sozialpsychologische Erfahrungen, Ideen und Erkenntnisse schließen sich im Hinblick auf die *Vollendung des Menschlichen* teleologisch zusammen und beschreiben eine Aufwärtsbewegung: den Weg aus dem Dunkeln ins Helle<sup>5</sup>, von Fiktion und Illusion zu realistischem Bewusstsein, von Abhängigkeit zu Freiheit, von Partikularismus zu Universalismus. Die *Teleologie dieses Humanismus* ist jedoch nicht als Determinismus zu begreifen; die Vervollkommnung *muss nicht, sie soll* eintreten. Und in dieser Option liegt eine Zweideutigkeit: Fromms Denken ist einerseits *Ethik*, ein Denken, das als umfassendste Aufgabe vom Menschen fordert, er solle sich in der Wirklichkeit zu dem machen, was er der Möglichkeit nach sein kann. Andererseits, weil der Mensch vieles sein kann, besteht diese *Ethik* nur aus *Teleologie*; sie vermittelt Menschen und Welt zu einer Einheit im Hinblick auf genau jene Prinzipien, wie sie für die metaphysische Philosophie von Platon bis Hegel bestimmend waren: Rationalität und Produktivität.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Zur historischen und systematischen Bedeutung des Vollkommenheitsgedankens vgl. J. Passmore, *Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden*, Stuttgart 1975.

<sup>2</sup> Zur Phänomenologie und Diagnostik der Aggression vgl. H. Selg/U. Mees, *Menschliche Aggressivität*, Göttingen 1974; für einen begriffsgeschichtlichen Überblick vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, Bd. I, Basel 1971, S. 103-109; anstelle der unüberschaubaren angewachsenen Literatur über Aggression sei hier hingewiesen auf das Sammelwerk: *Aggression und Frustration als psychologisches Problem*, Band I und II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (i. Vorber.).

<sup>3</sup> Vgl. Art. „Friedensforschung“ im *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, a. a. O., Bd. II, Basel 1972, S. 1119-1122.

<sup>4</sup> Stuttgart 1974. Im folgenden zitiert unter dem Sigel AD.

<sup>5</sup> Zu der geschichtlichen Bedeutung des Unterschiedes zwischen konträrem Gegensatz. und komplementärer Amphibolie von Licht und Dunkel vgl. D. Bremer, *Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik*, Archiv für Begriffsgeschichte, 17 (1973), S. 7-36.

<sup>6</sup> Zur Rolle der Philosophie bei der Entstehung des Rationalismus, zu seiner geschichtlichen Produktivität und zur Kritik an der damit verbundenen Teleologie vgl. K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972, bes. S. 80-95, 267-299 und 348-388. Zum Thema vgl. auch vom Verfasser den Beitrag „Produktivität und Rezeptivität“ (im Druck). Die ä-



Aus der teleologischen Sicht - der Mensch hingeordnet auf ein letztes Ziel - erweitert Fromm die Psychoanalyse von Sigmund Freud.<sup>7</sup> Fromms *philosophische Anthropologie*<sup>8</sup> gewinnt ihre entscheidende Dimension aus der Dynamik universaler Geschichtlichkeit und verbleibt nicht in der Statik einer in bestimmten Grundverhältnissen sich haltenden menschlichen Natur und deren instinktiven Bedürfnissen. Den Zugang zur menschlichen Persönlichkeit sucht sie sich über ein Gesamtbild, das mehr als die Triebnatur des Menschen aufweist.

Die Grundbestimmung, wonach der Mensch sich in der Geschichte ebenso von der Übermacht der Natur wie von allen selbstgemachten Weisen der Entfremdung zu befreien hat, übernimmt Fromm aus den Frühschriften von Karl Marx.<sup>9</sup> Anders jedoch als Marx inter-

---

berst differenzierte und kritische Stellungnahme Goethes zur menschlichen Produktivität im zweiten Akt von Faust II ist neuerdings herausgearbeitet bei: D. Lohmeyer, *Faust und die Welt*, München 1975, S. 156-198.

<sup>7</sup> Zur anthropologischen Ausweitung und zur ethischen Diskussion der psychoanalytischen Fragestellung im Anschluss an Freud vgl. A. Sborowitz (Hrsg.), *Der leidende Mensch, Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht*, Darmstadt 1969; D. Wyss, *Marx und Freud*, Göttingen 1969; H. Kunz, *Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie*, Göttingen 1974; J. Laplanche, *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Freiburg 1974; F. Menne (Hrsg.), *Neue Sensibilität, Konkretionell nach Marx und Freud, Diskurs über Lebensmöglichkeiten*, Neuwied 1974; J. Stork (Hrsg.), *Fragen nach dem Vater, Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie*, Freiburg 1974; J. Schüle, *Pessimistischer Optimus, Die theoretische Rekonstruktion der sozialen Wirklichkeit bei Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 1974; E. Wiesenhütter, *Freud und seine Kritiker*, Darmstadt 1974.

<sup>8</sup> E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt am Main 1966, S. 281 f. Zum Schema der menschlichen Weltstellung, mit dem Fromm operiert, vgl. K. Ulmer, a. a. O., bes. S. 108-111 und 120-174. „... psychology must be based on an anthropologico-philosophical concept of human existence.“ E. Fromm, *Man for Himself*, New York 1947; S. 45.

<sup>9</sup> Vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt am Main 1963; H. P. Balmer, *Philosophische Anthropologie und politische Ökonomie, Apophoreta für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, Bonn 1975, S. 6-20; Ders., *Karl Marx und der Anti-*

pretiert Fromm die Möglichkeit sowohl der Förderung als auch der Vereitelung menschlicher Befreiung in der Geschichte nicht unmittelbar in ökonomischen und politischen, sondern in sozialpsychologischen Kategorien: eine *Charakterlehre*, erstmals entwickelt in *Man of Himself* (1947)<sup>10</sup>, scheidet menschliche Charaktere nach nichtproduktiver beziehungsweise produktiver Ausrichtung, bringt sie in eine Rangordnung und bemüht sich, aus der Interdependenz von Individuum und Gesellschaft *Kriterien zu eruieren für Wachstum und Verfall des Lebens*. Alle Distinktionen Fromms laufen darauf hinaus, es sei eine *Konvergenz* von optimalen menschlichen Einstellungen und Verhaltensweisen möglich, unter der das Leben zu höchster Entfaltung gelange.

### Das Syndrom des Bösen und die Taxonomie der Aggression

Dieser mit dem Terminus „Biophilie“ belegte ethischen Haltung stellt Fromm seit *The Heart of Man* (1964) ein „Syndrom des Bösen“ entgegen. *Behinderung, Unterdrückung und Verneinung von Leben* sieht er immer dann eintreten, wenn die produktive Lebensorientierung nicht erreicht wird. Dieses sekundäre *Verfallssyndrom* heißt er mit einem Terminus von Unamuno „Nekrophilie“. Für die zwei prinzipiellen Daseinsorientierungen setzt Fromm eine strenge Proportionalität an: „Die Summe zerstörerischer Tendenzen steht im gleichen direkten Verhältnis zu dem Ausmaß, in dem die Lebensentfaltung geschmälert ist. Der Trieb zum Leben und der Trieb zur Zerstörung stehen zueinander im umgekehrten Verhältnis. Der Zerstörungstrieb ist die Folge des ungelebten Lebens“.<sup>11</sup>

Bei der Beschreibung und Deutung der negativen Daseinsorientierung geht Fromm von folgenden Prämissen aus: *Ein Verständnis der Aggressionsphänomene lasse sich nur gewinnen,*

---

*humanismus*, Schweizer Rundschau 73 (1974), S. 293-299. Zur Stellung Fromms innerhalb des Neomarxismus vgl. P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Bd. II, Frankfurt am Main 1974, S. 865-877.

<sup>10</sup> Vgl. in der dt. Ausgabe *Psychoanalyse und Ethik*, Stuttgart 1954, S. 76ff. Dazu E. Neumann, *Der schöpferische Mensch*, Zürich 1959.

<sup>11</sup> *Die Furcht vor der Freiheit*, a. a. O., S. 181.



wenn die gängige Diskussion, die sich in der *Alternative Instinkivismus und Behaviorismus* bewegt, überschritten werde. Ein revidierter psychoanalytischer Weg müsse eingeschlagen werden, der nicht nur über die Schulen um Konrad Lorenz einerseits und B. F. Skinner andererseits hinausführe, der vielmehr auch Freuds Psychoanalyse von einem „sozial-biologisch-evolutionären, historischen Prinzip“<sup>12</sup> her erweitere zu einer *Theorie, die das eigentlich menschliche Grundgeschehen nicht in feststehenden natürlichen Trieben, sondern in historisch wandelbaren Leidenschaften* zu fassen bekomme. Fromm ist der Überzeugung, „die weitere Entwicklung des Verständnisses für die menschlichen Leidenschaften, denen Freuds Hauptinteresse gehörte“<sup>13</sup> erfordere eine *Abkehr* von der einst revolutionären, heute jedoch durchwegs akzeptierten psychoanalytischen Triebtheorie. Seine *eigene These* lautet: „Des Menschen . Leidenschaften . sind ein Kulturerzeugnis.“<sup>14</sup>

An die *anthropologisch revidierte psychoanalytische Theorie* schließt sich eine Apologetik an, die den Humanwissenschaften Neurophysiologie, Ethologie, Paläontologie und empirische Anthropologie zwar die Kompetenz abspricht, die menschliche Wirklichkeit in ihren Spannungen und Widersprüchen umfänglich zu erfassen; sie untermauert jedoch mit Ergebnissen der Humanwissenschaft die Thesen: *Destruktivität ist nicht angeboren; sie ist nicht Bestandteil der menschlichen Natur; sie ist nicht bei allen Menschen zu finden.*

Darauf baut Fromm, wie seit Minturn (1967)<sup>15</sup> üblich, eine *Taxonomie der Aggression*. Danach gibt es *zweierlei Aggression*: eine gerechtfertigte und eine ungerechtfertigte. Die gerechtfertigte Form bezeichnet Fromm als „biologisch adaptive, dem Leben dienende, gutartige Aggression“<sup>16</sup>. Sie stelle eine „phylo-genetisch programmierte Reaktion auf die Bedrohung vitaler Interessen“ dar und sei Mensch und Tier gemeinsam. Bei relativ günstigen Bedingungen könne sie unter Kontrolle gebracht, modifiziert

sowie bei konzentriertem Einsatz schließlich „auf ein Minimum reduziert werden.“<sup>17</sup> Da mit den verschiedenen Formen *reaktiv-defensive Aggression* nach Fromms Analyse zwar ganz und gar der Bereich tierischer, der Bereich menschlicher Aggressionen dagegen nur im geringsten abzudecken sei, entwickelt Fromm zur Erklärung aller übrigen Aggressionen eine Hypothese, die eine spezifisch menschliche, nicht aus einem tierischen Instinkt entstandene, biologisch nicht-adaptive, bösartige Destruktivität konzipiert: „Die bösartige Aggression . ist eine der Leidenschaften, die bei gewissen Individuen und Kulturen dominant und mächtig sind, während dies bei anderen nicht der Fall ist.“<sup>18</sup> Nach Fromms Theorie entspringt eine bösartige, spezifisch menschliche Aggression dem nichtorganischen Bereich der Leidenschaften, der, ontogenetisch bedingt, den existentiellen Bedürfnissen der Menschen entspricht, in individuell verschiedener Ausprägung den Charakter eines Menschen als Individuum ausmacht und darauf abzielt, dem Leben einen Sinn zu geben.

Damit ist dieser Bereich, der im ganzen konstitutiv ist für die menschliche Geschichte, abgehoben vom Naturbereich der organisch gebundenen, phylogenetisch programmierten Instinkte, die bei allen Lebewesen gleichermaßen vorhanden sind und das Überleben von Individuum und Gattung intendieren. Die Dichotomie, in die seine Theorie den Menschen gestellt sieht, interpretiert Fromm als „Kombination einer minimalen Determination durch Instinkte und einer maximalen Entwicklung des Gehirns“.<sup>19</sup> Unbehaust in der Natur, scheint der Mensch in die Bewährung der Geschichte entlassen, wo sich als Hauptmotivationen menschlichen Verhaltens die Leidenschaften in zweifacher Richtung entfalten: in solche, die auf „das adäquate Funktionieren und Wachstum des Ganzen“<sup>20</sup> gehen („das Streben nach Liebe, Zärtlichkeit, Solidarität, Freiheit und Wahrheit“<sup>21</sup>), und andere, die auf Schwächung oder Zerstörung des Ganzen tendieren (Herrschaft, Unterwerfungslust, Grausamkeit, Destruktivität, Narzissmus, Habgier, Neid, Ehr-

<sup>12</sup> AD, S. 5.

<sup>13</sup> AD, S. 77.

<sup>14</sup> *Die Furcht vor der Freiheit*, a. a. O., S. 20.

<sup>15</sup> Vgl. G. Lischke, *Aggression und Aggressionsbewältigung*, Freiburg 1973.

<sup>16</sup> AD, S. 167.

<sup>17</sup> AD, S. 194f.

<sup>18</sup> AD, S. 196.

<sup>19</sup> AD, S. 202.

<sup>20</sup> AD, S. 238.

<sup>21</sup> AD, S. 241.



geiz, Hass, Masochismus, Sadismus, Nekrophilie). Fromm glaubt letztere „irrationale“ Leidenschaften, die auf das Ganze gerichteten dagegen „rationale“ Leidenschaften nennen zu dürfen.

Die anthropologische Bedeutung der Leidenschaften erblickt Fromm darin, dass sie über die „Trivialität“ der Instinkte hinausführen in eine „Transzendenz“, die erst das Leben menschlich und lebenswert macht, weil hierin die „tiefsten Motivationen verwurzelt sind“<sup>22</sup>. In einer Weise, die an die positive Affektbestimmung der Renaissance, insbesondere an die *heroici furori* des Giordano Bruno erinnert, führt Fromm aus: Die Leidenschaften „bilden die Grundlage für das Interesse des Menschen am Leben“. Der Mensch strebt nach Entspannung und Erregung; wenn er auf höherer Ebene keine Befriedigung findet, schafft er sich selbst das Drama der Zerstörung“<sup>23</sup>. Wegen der anthropologischen Notwendigkeit zu transzendieren, den Sinn des Daseins in einer leidenschaftlichen Wirksamkeit finden zu müssen, kommt nach Fromms Analyse, wie schon in *Escape from Freedom* (1941)<sup>24</sup> zu lesen ist, alles darauf an, die Entfaltung der rationalen Leidenschaften zu sichern. Dazu sollen die „sozioökonomischen“ Bedingungen, die den irrationalen Leidenschaften Vorschub leisten, ersetzt werden durch Verhältnisse, „die der vollen Entwicklung der echten Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen günstig sind: der Entwicklung menschlicher Eigenaktivität und schöpferischer Kraft als Selbstzweck“. Auf die Einführung neuer Modelle, die das erlernte, nachträglich eingeschliffene aggressive Verhaltensmodell zum schnellen Verschwinden brächte, baut Fromm, untermauert mit dem Entwurf einer Histographie der Aggression<sup>25</sup> und anhand einer Zeitkritik,<sup>26</sup> die „Hoffnung auf eine friedliche Welt“<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> AD, S. 7.

<sup>24</sup> Vgl. dt. Ausgabe: *Die Furcht vor der Freiheit*, a. a. O., S. 177 ff.

<sup>25</sup> AD, S. 115-162. Als neuestes Beispiel einer ähnlich problematischen Geschichtskonstruktion, die unter vergleichbaren Voraussetzungen zustande kommt, vgl. E. Bornemann, *Das Patriarchat, Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt am Main 1975.

<sup>26</sup> AD, S. 9.

<sup>27</sup> AD, S. 167.

## Antinomik und Transzendenz

Für eine philosophische Diskussion der Aggressionstheorie von Erich Fromm lassen sich die unterschiedlichsten Momente namhaft machen.

Im Zentrum stehen die Fragen, die sich mit der Frommschen Affektenlehre stellen: Ist die Scheidung der Leidenschaften in „rationale“ und „irrationale“ nach dem Kriterium der Objektbezogenheit durchzuhalten? Kann Leidenschaft überhaupt „rational“ sein, das Ganze wollen; oder ist sie im Gegenteil daran gebunden, das Individuelle zu erstreben? Und wenn sie schon auf das Allgemeine ginge, müsste sie es nicht zumindest in individueller Weise wahrnehmen und auslegen? Wäre dann aber nicht gerade mit solchem leidenschaftlich-rationalem Ergreifen des Allgemeinen notwendig auch Differenz, und mit der Differenz Auseinandersetzung, und mit der Auseinandersetzung Kampf gesetzt?

Der Universalismus, den Fromm aufgreift, hat seinen Ursprung im hebräischen Denken<sup>28</sup>; ob er auf Leidenschaft gegründet werden und von da aus bei gleichzeitiger Überwindung des Partikularismus seine Verwirklichung finden kann, bleibt schon bei Spinoza<sup>29</sup> im höchsten Maße problematisch. Die Motive und Intentionen, die Fromm leiten, finden sich, ohne dass Fromm freilich darauf hinwies, schon bei dem

<sup>28</sup> Zum „Prinzip des Universalismus“ vgl. *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, a. a. O., S. 86 ff., 94. Für weitere Zusammenhänge vgl. *Universalismus und Partikularismus*, RGG VI, S. 1159 ff. Auf die Bedeutung des Universalismus für das Denken auch von Marx legt sehr viel Nachdruck A. Massiczek, *Der menschliche Mensch, Karl Marx' jüdischer Humanismus*, Wien 1968. Für Fromms Vertrautsein mit dem hebräischen Denken zeugt schon seine Dissertation *Das jüdische Gesetz* (Heidelberg 1922); Fromm hat später ein Buch über die hebräische Bibel geschrieben, *You Shall Be as Gods* (New York 1966; dt.: *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, a. a. O.). Darin führt er als Quelle seiner Konzeption u. a. an: H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*; J. Guttman, *Philosophie des Judentums*; H. Hirschberg, *Hebrew Humanism*.

<sup>29</sup> Vgl. als kurzgefasste Darstellung der entsprechenden Zusammenhänge W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 353-356.





rheinischen Frühsozialisten Moses Heß<sup>30</sup>, dem „Jünger Spinozas“, als der er sich in seiner „Heiligen Geschichte der Menschheit“ selbst bezeichnet. Als Kernthese formuliert Heß: „Dem Bösen gehören die Einzelheiten aus dem Zusammenhange gerissen, der Liebe aber gehört das Ganze.“<sup>31</sup> Aus diesem letztlich theologischen Axiom folgt als anthropologische Konsequenz für den zum Heil bestimmten Menschen: „Das innere Wesen alles Heils ist . das einige Bewusstsein des Lebens“.<sup>32</sup> Das *Bewusstsein von der Einheit* ermöglicht und fordert „das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen für einen und denselben Zweck“; für diese Teleologie ist „die wahre Lehre vom Menschen . die Lehre von der menschlichen Gesellschaftung“<sup>33</sup>. Sozialismus erscheint als Bestimmung jedes Humanismus, als Verwirklichung jeder Anthropologie, als Signum eines neuen Lebens, das Heß als „tätig, fortschreitend, harmonisch und brüderlich“<sup>34</sup> von der antagonistischen Vergangenheit abhebt. Das „Ziel“ ist „die Glückseligkeit aller Menschen durch Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit“; da wir böse werden lediglich „durch die schlechte Gesellschaft, in welcher wir leben“, stellt sich die Aussicht auf eine geglückte Zukunft: „So wie wir uns vereinigen und im Kommunismus leben werden, ist die Hölle nicht mehr auf der Erde und der Himmel nicht mehr jenseits der Erde, und alles, was uns prophetisch und phantastisch in Aussicht gestellt worden, geht in der wahrhaft menschlichen Gesellschaft nach den ewigen Gesetzen der Liebe und Vernunft vollständig in Erfüllung.“<sup>35</sup>

Die Bezähmung der Leidenschaften, wie sie in der europäischen Philosophie seit Platon im Hinblick auf das höchste Gut vom Menschen als Vernunftlenkung der Affekte gefordert wird, tritt seit Nietzsche immer mehr in ihrer Dialektik hervor, deren einer Aspekt jene, wie auch

Fromm sagt, „Besessenheit von der Produktion“<sup>36</sup> ist, die keineswegs zu direkter Annäherung an ein festgesetztes Endziel führt, sondern den Bestand des Menschen gefährdet. Der Versuch, aus der dialektischen Struktur der menschlichen Weltstellung das eine dionysisch-irrationale Moment auszuschneiden, um die Welt auf den Weg eines gradlinigen apollinisch-rationalen Fortschritts zu bringen, führt, wie schon Euripides in der Tragödie<sup>37</sup> und Nietzsche in der Philosophie dargelegt haben, unausweichlich in das Gegenteil dessen, was angestrebt wurde.

An der Zweideutigkeit der Leidenschaft, wie Jaspers sie beschreibt, kann nicht vorbeigesehen werden: „In den Leidenschaften kann die Helligkeit der Vernunft strahlen oder das Dunkel überwältigen.“<sup>38</sup> In der Tiefe jedoch ist alles aufeinander bezogen; nichts kann sich ausschließen; auch die Destruktivität hat noch ihre Dialektik: „Das Negative kann aber in der Antinomie schließlich ein Vernichten werden, das selbst Positivität ist: was vorher nur verneinend schien, wird zur Wahrheit, wird verwirrend jetzt nicht nur Verführung, sondern Anspruch; und es wird ein neuer Abfall, dieser Wahrheit auszuweichen.“<sup>39</sup> Die „antinomische Struktur des Daseins“,<sup>40</sup> auch die Antinomie von „Abfall und Aufstieg“<sup>41</sup> ist praktisch auszuhalten: „Die zwei Welten sind in bezug aufeinander. Ihre Trennung ist nur ein Schema der Erhellung, das selbst in dialektische Bewegung gerät.“<sup>42</sup> Mit der „Grundsituation des Menschen - er kann sich nie wahr und rein, nie vollendet, nie sich selbst genügend erfüllen -“<sup>43</sup> korreliert, wie Jaspers darlegt, ein „Ungenügen an allem Sein, das nicht Transzendenz ist“;<sup>44</sup> einer Transzendenz, die nicht zu „leugnen“ und nicht zu „materialisieren“,<sup>45</sup> sondern in „existentiellen Bezügen“<sup>46</sup>

<sup>30</sup> Zur geistesgeschichtlichen Stellung und für einen Überblick über Leben und Werk von Heß vgl. D. McLellan, *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974, S. 158-184.

<sup>31</sup> *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. H. Lademacher, Köln 1962, S. 117.

<sup>32</sup> Ebd., S. 71.

<sup>33</sup> Ebd., S. 175.

<sup>34</sup> Ebd., S. 214.

<sup>35</sup> Ebd., S. 189 f.

<sup>36</sup> AD, S. 201.

<sup>37</sup> Die Bakchen.

<sup>38</sup> Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 371.

<sup>39</sup> *Philosophie*, 3. Aufl., Berlin 1956, Bd. III, S. 102.

<sup>40</sup> Ebd., II, S. 249 ff.

<sup>41</sup> Ebd., S. 83 ff.

<sup>42</sup> Ebd., S. 113.

<sup>43</sup> *Der philosophische Glaube, a. a. O.*, S. 317.

<sup>44</sup> *Philosophie, a. a. O.*, III, S. 3.

<sup>45</sup> Ebd., S. 11.

<sup>46</sup> Ebd., S. 68 ff.



auszubilden ist. Fromms teleologische Deutung der Transzendenz, die fordert, der *Mensch habe in Rationalität und Produktivität auf die eigene Vollendung hinzuwirken*, stellt demgegenüber eine *Materialisierung* dar: Sie statuiert gleich vielen Mystikern vornehmlich Typologien<sup>47</sup> und wählt innerhalb einer verkürzenden Schematik aus. Sie ist, entgegen den Intentionen der Tiefenpsychologie, eine *Teilethik*, Moral, diesseits von Gut und Böse; *zum Annehmen des Unvollkommenen, des Negativen, zur Integration des Dissoziierten und zur Vereinigung der Gegensätze vermag sie nicht zu gelangen*.<sup>48</sup> Sie wird insofern sowohl den unbefangenen Blick für die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verlieren, als auch die Transzendenz als Offenbleiben für die Sinnerfüllung des menschlichen Gesamtverhaltens einschließlich des Leidens, des Todes und des Bösen verfehlen.<sup>49</sup>

Das umfängliche Ethos des Menschen kommt nicht umhin, den Ausblick auf die differenzierten Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Menschen vor aller verfälschenden Teleologie zu bewahren und seine Lebendigkeit in einem Zusammenhang zu suchen, der philosophisch so weit gehalten werden muss, dass er nur als das Gott-Menschliche zu benennen ist.<sup>50</sup> Denn dies

<sup>47</sup> Fromm umschreibt selbst seine Einstellung als „die Position einer nichttheistischen Mystik“ (*Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, a. a. O., S. 24). Als Beispiel, wie in mystischer Weltdeutung typologisches Denken der Enthüllung des säkularen Abfalls von der Vollkommenheit dienen soll, vgl. von Jakob Böhme, *Mysterium magnum* (1640).

<sup>48</sup> Vgl. dazu E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, 3. Aufl., München 1973. Als Beispiel für die teilweise schneidende Kritik, die von der Tiefenpsychologie an Fromm geübt wird, vgl. M. Boss, *Der Traum und seine Auslegung*, München 1974, S. 71-74.

<sup>49</sup> Unerfindlich bleibt von hier aus der Enthusiasmus des Theologen Alfons Auer, der „Fromms ethischen Entwurf voll zustimmen“ möchte; in: *Herder Korrespondenz* 29 (1975), S. 35.

<sup>50</sup> Vgl. dazu J. Möller, *Die Chance des Menschen - Gott genannt*, Zürich 1975, bes. S. 286-324; zum Ethos des Christseins mit seiner spezifischen Kraft zur Bewältigung des Negativen vgl. auch H. Küng, *Christ sein*, München 1974, bes. S. 520 ff.; zur theologischen Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen vgl. *Concilium* 11 (1975), insbes. S. 150-155 (Beitrag von E. Haulotts) und S. 198-207 (Beitrag von W. Oelmüller).

ist die einzige Möglichkeit für die Philosophie, sich ihrer Aufgabe, dem Leben gerecht zu werden, unablässig anzunehmen und ihr Gerinnen zu Moral und Utopie zu vermeiden. Noch in der Philosophie des deutschen Idealismus hat Nietzsche die „grandiose Initiative“ zu einer Konzeption durchbrechen sehen, bei der „das Böse, der Irrtum und das Leid nicht als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden.“<sup>51</sup> Fromms Konzeption mit ihrem starken utopischen Einschlag steht dem Philosophieren um so ferner, je mehr es nachidealistisch als Skepsis sich bescheidet und als moralische Weisheit in vielen Fällen gerade jene „Unordnung“ ans Tageslicht bringt, die die *Utopie als rigorose Sozialkonstruktion* ein für allemal zu beseitigen hofft und, um ihre Ordnungsvorstellungen durchsetzen und aufrechterhalten zu können, so weit gehen muss, den „Affekthaushalt des Menschen zu determinieren“.<sup>52</sup>

Gegen „die Zähmung der Triebe durch die ausbeutende Vernunft“<sup>53</sup> und für „eine neue Beziehung zwischen Trieben und Vernunft“<sup>54</sup> tritt auf das entschiedenste Herbert Marcuse ein. „Versagung in der Triebstruktur des Menschen“ ist für ihn die „Quelle aller anderen Versagungen“.<sup>55</sup> Produktivität, Rationalität und Teleologie als Lebensorientierung lehnt Marcuse ab und, auch Fromm entgegnetend, konzipiert er einen Zustand „jenseits des Realitätsprinzips“<sup>56</sup>, wo statt unablässigen Transzendierens „Befriedigung“<sup>57</sup> erstrebt und, gemessen an Fromms rationalistisch schematisierender „Liebeskunst“,<sup>58</sup> ein

<sup>51</sup> *Werke*, hrsg. v. K. Schlechta, München 1966, Bd. III, S. 496.

<sup>52</sup> W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1972, S. 37. Vgl. weiterhin W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie*, Mannheim 1969. Zum Problem der Vollendbarkeit der Geschichte vgl. auch H. Frey, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

<sup>53</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft, Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 1971, S. 155.

<sup>54</sup> Ebd., S. 195.

<sup>55</sup> Ebd., S. 228. 57

<sup>56</sup> Ebd., S. 129.

<sup>57</sup> Ebd., S. 112.

<sup>58</sup> E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt am Main 1971; von Marcuse (a. a. O., S. 259) als „Sermon“ abgetan.



breites Spektrum menschlicher Möglichkeiten zugelassen und insbesondere die „unterdrückende Ordnung der zeugenden Sexualität“<sup>59</sup> gesprengt wird. Vor das Problem des Todes gestellt, nähert sich Marcuse Fromm wieder an: auch er geht davon aus, einem befreiten Leben könne es glücken, Destruktivität zu binden, „die Ziele des Todestriebes“ zu „absorbieren“.<sup>60</sup>

### Der Vorrang des Unproduktiven

Das Prinzip der Nützlichkeit in Fromms Konzeption und seine Unzulänglichkeit lässt sich besonders in der Konfrontation mit dem Denken von Georges Bataille nachweisen.

Bataille setzt das „Bedürfnis nach Zerstörung und Verlust“<sup>61</sup> vor alles Bemühen um Nützlichkeit und behauptet damit den *Primat* und die *Unausweichlichkeit der unproduktiven Verausgabung vor aller Produktivität und Rationalität*. „Das menschliche Leben kann in keinem Fall auf die geschlossenen Systeme reduziert werden, auf die es nach rationalen Auffassungen gebracht wird. Die ungeheuren Anstrengungen der Selbstaufgabe, des Sichverströmens und Rasens, die es ausmachen, legen vielmehr nahe, dass es erst mit dem Bankrott dieser Systeme beginnt. Jedenfalls hat das, was es an Ordnung und Zügelung zulässt, nur von dem Moment an einen Sinn, wo die geordneten und gezügelten Kräfte sich befreien und für Zwecke verlieren, die keiner Rechenschaft mehr unterworfen sind.“<sup>62</sup> Weil, das Prinzip der Verausgabung die geschichtliche Bewegung regiert, ist sie weder „einzudämmen“ noch „auf ein begrenztes Ziel hinzulenken“.<sup>63</sup> Es sind ganz und gar unproduktive Werte, vorab der Ruhm, die menschliches Handeln zuhöchst motivieren. „Zusammen mit der Erniedrigung hat der Ruhm in bald finsternen, bald glänzenden Formen immer die soziale Existenz beherrscht, und ohne ihn kann auch heute nichts unternommen werden, obwohl er von der blinden Praxis persönlicher oder sozialer Verluste be-

dingt ist“.<sup>64</sup> Der Krieg ist nichts anderes als die äußerste, katastrophische Verausgabung, die dann eintritt, wenn angestaute überschüssige Energie auf andere Weise nicht abgeführt werden kann. „Dem Überschuss der erzeugten Kräfte nur den Ausgang des Krieges lassen, heißt ihn wollen, die Verantwortung dafür tragen“.<sup>65</sup> Wenn der Energieüberschuss aus einer industriellen und vielleicht auch erotischsexuellen Produktivitätsmoral herrührt, so ist nichts Geringeres erforderlich als „eine kopernikanische Wende: die Umkehrung des Denkens und der Moral“.<sup>66</sup>

Aus Batailles Sicht ist Einspruch zu erheben gegen die Statuierung einer Antithetik von Biophilie und Nekrophilie, die die dialektische Einheit beider Pole aus dem Blickfeld rückt. Eine solche Verkürzung verstärkt die *Verdrängung des Todes*, wie sie für unsere Zivilisation charakteristisch ist, und trägt nach dem Gesetz der Wiederkehr des Verdrängten selber dazu bei, dass diese Welt in zunehmendem Maße Tod produziert. Das Todesbewusstsein<sup>67</sup> ist dem Menschen nicht zu nehmen, ebenso wenig wie jenes Bedürfnis nach Exzess und Erregung, das aus ihm entspringt. Den Tod in das Leben hineinholen, ist für den Menschen, der weiß, dass er sterben muss, deswegen unverzichtbar, weil es ihn erleben lässt, dass er sterben *kann*. Batailles Dialektik begreift im Tod den „höchsten Sinn der Erotik“,<sup>68</sup> nämlich die Vorwegnahme der letzten und höchsten *Grenzüberschreitung*. Tod und Leben rücken in der Erotik, der „Bejahung des Lebens bis in den Tod“<sup>69</sup>, zusammen: „der Tod als Unordnung“ unterscheidet sich von der geordneten rationalen „Welt der Arbeit und der Vernunft“<sup>70</sup>. Der Tod und das Hinauslangen zu ihm in der Erotik machen eine restlose Identifizierung des Menschen mit Produktivität und Rationalität und damit auch die Errichtung einer vollkommenen Gesellschaft unmöglich. Der Versuch des Menschen, die elementare, vor allem mit Sexua-

<sup>59</sup> Marcuse, a. a. O., S. 169.

<sup>60</sup> Ebd., S. 231.

<sup>61</sup> Das theoretische Werk, Bd. 1. *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1975, S. 17.

<sup>62</sup> Ebd., S. 30.

<sup>63</sup> Ebd., S. 31.

<sup>64</sup> Ebd., S. 30f.

<sup>65</sup> Ebd., S. 229.

<sup>66</sup> Ebd., S. 50.

<sup>67</sup> Vgl. J. Choron, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967.

<sup>68</sup> G. Bataille, *Der heilige Eros*, Frankfurt am Main 1974, S. 141.

<sup>69</sup> Ebd., S. 23. 7.

<sup>70</sup> Ebd., S. 41.



lität und Tod gegebene Gewaltsamkeit einzudämmen, führt zur Aufstellung von Verboten, zum Gesetz und zur Moral. Der Mensch konstituiert damit selber seine „Welt der Übertretung“<sup>71</sup>, den „Ursprung von Krieg, Opfer und Orgie“.<sup>72</sup> Leidenschaft, die „Exuberanz der Erotik“<sup>73</sup>, ist nie ohne Gewaltsamkeit; und sie ist niemals zum Verschwinden zu bringen, weil stärker als die Vernunft mit ihrer Rationalität und Produktivität die Leidenschaft das Grundverlangen des Menschen nach Kontinuität des Seins über den Tod hinaus ausdrückt. Darin besteht nach Bataille die *Transzendenz des Menschen*. Ihren dialektischen Gesetzen unterliegt sie auch dann, wenn sie vom Menschen als das Göttliche erfahren und benannt wird: „Das Göttliche gewährt erst Schutz, wenn sein oberstes Gesetz, verzehren und zerstören zu müssen, erfüllt wurde.“<sup>74</sup>

Das eigentliche Ziel ist nicht das Bewusstsein vom Endzweck irgendwelcher materieller oder gesellschaftlicher Reichtümer, es ist überhaupt kein Bewusstsein von Zwecken. Heute steht an, nachdem die hergebrachte Teleologie unhaltbar geworden ist, eine aktive Eingrenzung von Rationalität und Produktivität von menschlichen Alternativen her.

Bataille, dem es mehr als Fromm oder etwa auch dem bezüglich der Interpretation der Leidenschaft ihm verwandten Denis de Rougemont<sup>75</sup> darum zu tun ist, „die Gegebenheiten des Denkens in ihrer Gesamtheit zu erfassen“<sup>76</sup>, übt ein *dialektisches Verfahren*. In Batailles Interpretation erweist sich der Mensch als „Öffnung auf alle Möglichkeit hin“<sup>77</sup>. Mit dieser Einsicht verträgt sich „das Prinzip der vollendeten Menschheit“ nicht: „Die vollkommene Menschheit schließt die Unordnung der Sinne radikal aus; sie verleugnet ihr natürliches Prinzip, leug-

net die tatsächliche Grundlage und anerkennt nur den Raum eines sauberen Hauses, den versorgten Haushalt, durch den sich angesehene Personen bewegen, zugleich naiv und unverletzlich, zärtlich und unzugänglich. Dies symbolisiert ganz allgemein das Bild einer geschlechtslosen Gesellschaft, die ihre Werte im Schutz vor Gewalttätigkeit und Beschmutzung durch Leidenschaften errichtet?“<sup>78</sup>

Der Beitrag von Erich Fromm zum Thema Aggression hat ohne Frage das Verdienst, den *notwendigen Bezug von wissenschaftlicher Analyse und Ethik*<sup>79</sup> gesehen und die Verkürzung auf jene vermeintliche Wissenschaftlichkeit vermieden zu haben, die die philosophische Reflexion der gesamten zeitgenössischen Aggressionsdebatte als naive und trügerische Selbsttäuschung nachgewiesen hat.<sup>80</sup> Aber: Fromm baut auf eine schmale phänomenologische Basis, referiert die wissenschaftliche Forschung selektiv und umgeht Dialektik mit Paränese. Das bringt ihn um die Chance, an einem vordringlichen Problem gegenwärtigen Menschseins jene Vermittlung von Wissenschaft und Ethik grundgelegt zu haben, die wir, auch auf das Ganze gesehen, noch immer vermissen müssen. Philosophisch gesehen, muss Fromm letztlich jener Tradition zugeordnet werden, die seit Parmenides um des Ideals willen *Wirklichkeitsverlust* in Kauf nimmt. Es kommt aber darauf an, in heraklitischer Weise „die widerspruchsvolle Wirklichkeit in das lebendig verstandene Eine“<sup>81</sup> zu retten. Hierin hat in der neueren Zeit die entscheidenden Schritte Nietzsche getan. Um seine Einsichten<sup>82</sup> wird sich das philosophische Erfassen auch der menschlichen Destruktivität weiterhin zu bemühen haben.

<sup>78</sup> Ebd., S. 214.

<sup>79</sup> Als Beispiel für das Ineinandergreifen von Wissenschaft und Ethik auf den Gebieten der Politik und Pädagogik vgl. H. P. Balmer, *Opposition von Jugend und Gesellschaft? Zu den prinzipiellen Schwierigkeiten einer Jugendpolitik*, Civitas 29 (1974), S. 804-814.

<sup>80</sup> W. Schulz, a. a. O., S. 765-780: „Das Problem der Aggression in biologischer, sozialpsychologischer und ethischer Sicht.“

<sup>81</sup> W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, München 1975, S. 28.

<sup>82</sup> Vgl. zum Beispiel F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, S. 31; *Die fröhliche Wissenschaft*, I, S. 19.

<sup>71</sup> Ebd., S. 81.

<sup>72</sup> Ebd., S. 112.

<sup>73</sup> Ebd., S. 161.

<sup>74</sup> Ebd., S. 178.

<sup>75</sup> *Die Liebe und das Abendland*, Köln 1966. Für Rougemont ist Leidenschaft ein Mythos, der Todeskräfte herbeiruft und im Abendland einen katastrophischen Geist nährt. Vgl. insbesondere S. 287-321: „Die Liebe und der Krieg“.

<sup>76</sup> *Der heilige Eros*, a. a. O., S. 266.

<sup>77</sup> Ebd., S. 269.