

steme, das heißt, sie verschleiern ihre philosophische Parteinahme."³⁸ Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus in der Geschichte der Ethik wird ebenso verwischt wie der qualitative Unterschied von vormarxistischer und marxistisch-leninistischer Ethik.

Reales Problem, das hinter Fromms Einteilung in "autoritäre" und "relativistische", heteronome Ethik steht, ist die Frage nach der Dialektik von gesellschaftlichen und individuellen Interessen in der Herausbildung und Wirksamkeit der Moral, die Frage nach der Quelle der Moral und den objektiven Kriterien für moralische Bewertungen.

3.4. Die Natur des Menschen - sein Wesen

Mit seiner Auffassung von der Natur des Menschen nun will Fromm die Möglichkeit des Menschen, auch Gutes zu tun, begründen, sowie Autonomie und Handlungsfreiheit der Persönlichkeit.

Um zu wissen, was für den Menschen gut oder schlecht ist, müsse man psychologische Forschungen vorgenommen haben, da nur diese das Wesen des Menschen aufdecken könnten, meint Fromm.³⁹ Zuerst müsse man ein Modell der menschlichen Natur schaffen, dann könne man daraus ein wissenschaftlich orientiertes Wertesystem ableiten. Es käme daher darauf an, mittels der Psychoanalyse die allen Menschen gemeinsamen psychischen Eigenschaften aufzudecken. Da die Individuen für Fromm verschiedene "Ausprägungen der Menschlichkeit"⁴⁰ darstellen, sucht er in ihnen nun die Menschlichkeit, das Allgemeine im Einzelnen. Er wirft damit ein altes philosophisches Problem auf, die Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, nach der Existenz des Allgemeinen. Methodisch geht er dabei so vor, daß er die konkreten Individuen von ihrer allgemeinen Eigenschaft

"Menschlichkeit", die doch erst durch die Individuen konstituiert wird und außerhalb der Individuen zu einer leeren Abstraktion wird, trennt. Resultat eines solchen Vorgehens ist die Substantialisierung des Wesens des Menschen, d. h. die konkreten Individuen mit ihren verschiedenen Eigenschaften erscheinen als Variationen, Erscheinungsformen einer einheitlichen, unveränderlichen Trägersubstanz.

Diese Art und Weise der Bestimmung des Wesens des Menschen finden wir bereits bei Kant und Feuerbach: Sie konstatierten dem einzelnen Individuum innewohnende abstrakte Gattungsmerkmale, welche die "innere, stumme, die vielen Individuen **n a t ü r l i c h** verbindende Allgemeinheit"⁴¹ darstellen. Folge ist eine aprioristische Menschenbestimmung, bei Fromm ahistorisch gefaßte Bedürfnisse, mit denen das Individuum ausgestattet ist und "in die Gesellschaft kommt". Die Gesellschaft fungiert dann nur noch als Rahmen, als Beschränkung der Menschlichkeit in den Individuen. Die Individuen passen sich dabei an die kulturelle Umwelt an, reagieren dabei "in besonderer und feststellbarer Weise auf äußere Bedingungen."⁴²

Obgleich Fromm Gesellschaft und Natur nicht mehr als zwei voneinander unabhängige Gegebenheiten und die menschliche Natur weder als starr und unveränderlich (Instinktivismus) noch als unbegrenzt wandelbar (Behaviorismus) interpretiert, geht er faktisch nicht über die von ihm kritisierten Standpunkte hinaus: Nachdem er die Individuen von ihrem menschlichen Wesen trennte, hob er diese Trennung dann formal wieder auf, indem er das zur Abstraktion gewordene Wesen in das Individuum hineinverlegt, beide identifiziert.⁴³ Dies zieht die Formalisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen und letztlich der gesellschaftlichen Verhältnisse nach sich, die Individuen verhalten sich als einander gleichgültige zueinander.

Was Fromm hier nicht bewältigt, ist die Dialektik von Individuum und Gesellschaft, daß die Gesellschaft keine Summe von Individuen, sondern Voraussetzung und Resultat, Art und Weise der praktischen Tätigkeit der Menschen ist. Obgleich sich Fromm mehrfach dessen rühmte, den "wahren" Marx entdeckt zu haben, entging ihm die Marx'sche Bestimmung des menschlichen Wesens in den Feuerbachthesen: "Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse."⁴⁴ Springpunkt für das Verständnis der marxistischen Auffassung ist das Verständnis der Arbeit als Prozeß der "Selbsterschaffung des Menschen über die Vergegenständlichung der lebendigen Arbeit in ihrem Produkt."⁴⁵ In den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" kennzeichnet Marx (noch unter Verwendung des Begriffs "Gattungswesen" für das gesellschaftliche Wesen des Menschen) diesen Prozeß als das "praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, das heißt eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält ... Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut."⁴⁶ Das heißt, daß das menschliche Wesen den Individuen nicht angeboren ist (wie bei Fromm), es hat

sich objektiviert in jener "Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet."⁴⁷

Indem die Individuen sich mit den von ihnen vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnissen auseinandersetzen, in ihnen arbeiten, eignen sie sich ihr menschliches Wesen an (nicht allein durch Erlernen einer sozialen Rolle, Interiorisation von Normen oder Identifikation mit sozialen Erwartungen). Dies geschieht im Rahmen ihrer biologisch angelegten Aktions- und Reaktionsmöglichkeiten. Dadurch also, daß das menschliche Wesen dem Individuum insofern unmittelbar gegeben ist, als es in bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse (Gesellschaftsformation, Charakter und Beziehungen der Klassen und Schichten der Gesellschaft, individuelle Lebensbedingungen) hineingeboren wird, existiert das menschliche Wesen auch in dem Individuum: Die sozialen Bedingungen determinieren inhaltlich "seine Lebensäußerungen und seinen Lebensradius ihrem grundlegenden Charakter nach."⁴⁸ Sie erscheinen damit in den Denk- und Verhaltensweisen der Individuen als den Akteuren der gesellschaftlichen Prozesse.⁴⁹

Das Wesen des Menschen zu erfassen, seine Natur, versucht Fromm über die Psychoanalyse, ein Verfahren, das sich als untauglich erweisen muß, da dieses Wesen nicht psychologischer Natur ist.⁵⁰ Er unterstellt also von vornherein das Verfahren Freuds. Sehen wir uns nun Fromms Vorstellungen etwas genauer an:

Als Ausgangspunkt, um das zu erfassen, was den Menschen zum Menschen mache, sein Wesen also, bestimmt Fromm den Prozeß der menschlichen Evolution. Die das Auftreten des Menschen kennzeichnenden biologischen Bedingungen ließen ihn zur Definition des Menschen als eines Primaten kommen, "der an dem Punkt der Entwicklung begann, an dem die De-

termination durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte.⁵¹

Damit kennzeichnet er zugleich die Bedingungen der menschlichen Existenz, d. h. die Bedingungen, die das Leben der Gattung und des Individuums "Mensch" vorherbestimmen. Es gehe, wie er schreibt, um die fundamentalen Widersprüche, "die die menschliche Existenz charakterisieren und die letztlich auf die biologische Dichotomie zwischen fehlenden Instinkten und dem Bewußtsein seiner selbst zurückzuführen sind."⁵² Diese Situation kennzeichnet den in die Gesellschaft eintretenden Menschen Fromms. In der Tat muß die menschliche Natur als historischer Entwicklungsprozeß und gleichzeitig als Entwicklungsergebnis aufgefaßt werden.

Allgemein werden folgende typischen Merkmale der biologischen Konstitution des Menschen, wie sie sich im Tier-Mensch-Übergangsfeld und in der biologisch-gesellschaftlichen Übergangsphase herausgebildet, unterschieden:⁵³

1. Instinktreduktion. "Das heißt, das individuelle Verhalten ist nicht mehr - wie bei den Tieren - gänzlich oder doch weitgehend durch Instinkte, also erblich fixierte, angeborene Regulative geprägt."⁵⁴ Diese gehen zugunsten sozial gelernter Verhaltensweisen zurück.

2. Die Möglichkeit der sozialen Überformung der instinktiven Verhaltensweisen hängt eng mit einem plastischen Energiepotential zusammen, d. h. daß die für die Lebens-tätigkeit verfügbare Energie nicht von vornherein nur für bestimmte Betätigungsweisen absolut festgelegt ist.

3. Unspezialisiertheit der Sinnesleistungen, als "wesentliche biologische Voraussetzung für soziales Lernen."⁵⁵

Zu diesem Problem führt H.-D. Schmidt aus, daß die Lernfähigkeiten mit aufsteigender Tierreihe zunehmen: "Es ist offensichtlich so, daß der Ausstattung mit variablen Lern-

formen und -mechanismen auf den höheren Stufen der Phylogese ein zunehmender Verlust an instinktiven Mechanismen entspricht, daß es sich also bei der Zunahme der Lernpotenzen nicht um ein 'Spiel der Natur' handelt, sondern um eine notwendige Ergänzung des Bauplans, die den Instinktverlust kompensiert. Je höher ein Tier also in der Phylogese steht - so kann man als Faustregel formulieren - desto variabler, formbarer wird sein Verhalten, desto mehr ist es auch gezwungen, für das Ausbilden angepasster Reaktionen Lernfähigkeiten einzusetzen. Auch die Tatsache, daß mit zunehmender Entwicklungshöhe die interindividuellen Unterschiede größer werden, belegt diesen Entwicklungstrend."⁵⁶ Außerdem stellt Schmidt eine "positive Korrelation zwischen dem Auftreten von Lernformen und dem Entwicklungsstand des Zentralnervensystems und seiner Funktionen (Zentralisation, Zephalisation, Kortikalisierung)"⁵⁷ fest. "Instrumentales Bedingen, latentes Lernen und einsichtiges Lernen beispielsweise sind an recht hohe Reifungsgrade dieser Funktionen und Strukturen gebunden."⁵⁸

Die biologische Entwicklung der Hominiden in den subhumanen Phasen des Tier-Mensch-Übergangsfeldes war die "Voraussetzung für das zunächst zufällige, sporadische Entstehen von Keimen sozialer Beziehungen ... Zum anderen bedingten die sich entwickelnden sozialen Beziehungen, daß Lebewesen mit einer solchen biologischen Konstitution auch existenzfähig waren; sie begünstigten, daß Instinktreduktion, Unspezialisiertheit der Sinnesorgane, Plastizität des Energiepotentials als spezifisch menschliche biologische 'Ausstattung' voll ausgebildet werden konnten."⁵⁹ Das heißt, daß sich der Übergang von der biologischen zur gesellschaftlichen Bewegungsform der Materie nicht neben oder außerhalb der Individuen vollzog, sondern in ihrer Entwicklung. So erweist sich die biologische Konstitution

des Menschen als historisch produzierte. Sie ist Bedingung sozialer Formen des Zusammenlebens und der Produktion und zugleich ihr Resultat, Zu diesen Schlüssen jedoch kommt Fromm nicht. Bei allem Bemühen, den Menschen aus seiner Evolution heraus zu erklären, scheitert Fromm an der Diaketik von biologischen Verhaltensregulativen und gesellschaftlichen Beziehungen. Dieses Unvermögen gründet sich vor allem in seiner Unterschätzung der Rolle der menschlichen Arbeit, dem Nichtverstehen des Menschen als werkzeugverwendendes und werkzeugproduzierendes Wesen, das seine Lebensbedingungen selbst schafft.⁶⁰ Fromm übersieht, daß der entscheidende Vorgang im Tier-Mensch-Übergangsfeld "in der ökonomischen, gerade auf der Werkzeugproduktion basierenden Reorganisation der bis dahin ökologisch bestimmten Organismus-Umwelt-Beziehung"⁶¹ besteht. Die neue Qualität des Menschen, d. h. der gesellschaftlich arbeitende, produzierende Mensch, entgeht ihm daher. Wie bei Hegel unterscheidet sich der Mensch durch Vernunft und Selbstbewußtsein vom Tier, wobei diese es dem Menschen ja tatsächlich gestatten, über sein Leben, seine Tätigkeit zu reflektieren, seinen Platz in der Welt zu bestimmen. Bei ihm existiert die biologische Konstitution des Menschen vor und unabhängig von der Gesellschaft und dem sozialen Zusammenleben der Individuen. Folglich muß er die Gesellschaftlichkeit des Menschen setzen, den fertigen Menschen "spontan" den Sprung zur Kultur machen lassen. Auch dies ist eine Gemeinsamkeit mit Freud und der bürgerlichen Anthropologie überhaupt. Dieses Gesetzsein des (biologisch determinierten) Individuums in die Gesellschaft impliziert sowohl bei Freud als auch bei Fromm einen Parallelismus von Individuum und Gesellschaft. Die Gesellschaft erscheint als der äußere

Rahmen, in dem sich die Individuen entwickeln können. Daraus ergibt sich, daß sie den Ursprung der **M o r a l** nicht in den gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen und Klassen, sondern im Individuum suchen müssen. Daraus ergibt sich auch ihre Zweiteilung der Moral in innere und äußere, die metaphysisch auseinandergerissen werden. Die natürliche Moral verankert Fromm im Individuum, das seinem Wesen nach (wie schon in der Aufklärung, bei Rousseau) ursprünglich gut ist. Die gesellschaftlichen "unnatürlichen" Moralforderungen nun bewirken, daß dieses Gute verdrängt und der Mensch böse wird.

3.5. Die Natur des Menschen mit ihren Bedürfnissen als Quelle der Moral

Wie wir gesehen haben, verlegt Fromm das Wesen des Menschen einseitig in das Individuum hinein, muß es demzufolge in seiner vorgesellschaftlichen Natur suchen. Dieser Konsequenz ist er sich jedoch nicht bewußt, er will das "eigentlich Menschliche" erfassen.

Um das spezifisch Menschliche im Verhalten des Menschen herauszuheben, will Fromm die menschlichen Bedürfnisse aus den Bedingungen der menschlichen Existenz ableiten und die Menschlichkeit der Bedürfnisse mit dem historisch-konkreten Dasein des Menschen in der Gesellschaft verknüpfen.

Wie wir gesehen haben, kennzeichnet Fromm die Bedingungen der menschlichen Existenz dadurch, daß der Mensch ein Defizit an Instinkten besitze, das durch Vernunft und Selbstbewußtsein kompensiert werde. Dieser Umstand erzeuge für den Menschen das Problem, daß er sich seiner Getrenntheit von anderen Menschen und der Natur bewußt werden könne, sowie seiner Unwissenheit und Machtlosigkeit. Zudem werde er mit dem Problem seiner Sterblichkeit

konfrontiert.⁶²

Diese Situation führe zu einer ständigen Störung des inneren Gleichgewichts des Menschen, meint Fromm. Deshalb suche der Mensch nach relativer Stabilität, größerer Ausgewogenheit (von Fromm als "Fortschrittstrieb des Menschen"⁶³ bezeichnet).

Wie Max Scheler erweist sich Fromm als Verfechter einer Harmonie, eines Strebens nach Gleichgewicht von Vernunft und Natur (Instinkt), Körperlichkeit und Geist, wobei der Anspruch der Vernunft sich als illusorisch erweist.

Quelle der von Fromm angeführten menschlichen Grundbedürfnisse ist das "Ungleichgewicht" von Mensch und Natur, ihr Ziel ist die Überwindung des Ungleichgewichts durch zielgerichtete Aktionen der Menschen. Demzufolge muß er sich sowohl mit dem Bedürfnis als dem inneren Antrieb als auch den angestrebten Objekten befassen.⁶⁴

3.5.1. Physiologische und existentielle Bedürfnisse

Im Gegensatz zu Freud, für den die gesamte durch die Psyche gelenkte Lebenstätigkeit des Menschen durch angeborene und unbewusste Triebe bestimmt wird, will Fromm die menschliche Psyche und damit auch die Handlungsmotivation nicht einseitig biologisch erklären. Der Mensch ist ein bio-soziales Lebewesen.

Auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse gestützt, stellt Fromm (als einer von wenigen innerhalb der Neopsychoanalyse) den fundamentalen Unterschied zwischen tierischen und menschlichen Trieben fest:⁶⁵ Er unterscheidet zwei grundlegende Bedürfnisarten:

a) Instinkte als organische Triebe, sie wurzeln in den physiologischen Bedürfnissen des Menschen. Diese physiologischen oder vital-biologischen Bedürfnisse hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam, wobei sie beim Men-

schon jedoch kulturell überformt, humanisiert sind. Ihre Befriedigung hat ein bestimmtes kulturelles Gepräge.

Soweit ist Fromm zuzustimmen.

- b) Die im Charakter verwurzelten Leidenschaften stellen Antworten auf die sich aus der existentiellen Situation des Menschen ergebenden existentiellen Bedürfnisse dar. Sie seien im Gegensatz zu a) nicht genetisch programmiert.

Wie im 2. Kapitel angeführt, zählt Fromm fünf verschiedene existentielle Bedürfnisse auf, die auf die Überwindung der Einsamkeit des Individuums, seines Getrenntseins vom Mitmenschen und von der Natur zielen. Die Objektivität dieser Bedürfnisse leitet Fromm aus ihrer Verwurzelung in der menschlichen Natur ab.⁶⁶ Sie ergibt sich damit aus einer im Individuum liegenden Naturnotwendigkeit und entlarvt sich damit als Subjektivierung.

Da Fromm, wie wir sahen, die Historizität und Gesellschaftlichkeit der menschlichen Natur nicht versteht, kann er die Gesellschaftlichkeit der Bedürfnisse nur setzen, d. h. im Nachhinein hinzufügen. Bei ihm kommt der Mensch bereits mit seinen Bedürfnissen in die Gesellschaft. Nur die Form dieser ihren Inhalt nach vorgesellschaftlichen Bedürfnisse ist wandelbar, veränderlich entsprechend dem gesellschaftlichen Umfeld des Individuums: Die Menschen reagieren in der einen oder anderen Weise auf ihre existentiellen Grundbedürfnisse, wobei die Art und Weise ihrer Reaktion vom gesellschaftlichen Umfeld abhängt, d. h. von den gebotenen Objekten für ihre Befriedigung.

Den wissenschaftlich nachgewiesenen qualitativen Wandel der grundlegenden biologisch verankerten Bedürfnisse in der menschlichen Gesellschaft kann er nicht erfassen. Wie Freud siedelt er das spezifisch Menschliche letztlich auf biologischen Niveau an. Beide erkannten nicht die entschei-

dende Rolle der Produktion als spezifisch menschliche Art und Weise der Bedürfnisbefriedigung und gingen damit noch hinter Hegels Standpunkt zurück. Hegel brachte bereits den gesellschaftlichen Charakter menschlicher Bedürfnisse mit der Arbeit in Zusammenhang.⁶⁷

Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität in der Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse fand auch in der marxistischen Literatur der letzten Jahre starke Beachtung, nicht zuletzt durch einzelwissenschaftliche Forschungen auf dieser Strecke.

So spricht man beim Menschen von einer Verdopplung des Bedarfsystems, d. h. zwei verschiedenen Bedürfnisarten: sinnlich-vitale Bedürfnisse und produktive.⁶⁸

Entstehen konnten die neuen, "produktive" Bedürfnisse aufgrund der Entwicklungsmöglichkeiten, die die biologische Natur des Menschen bot. (Ihre Entstehung ist besonders eng mit der Herausbildung der Lernfähigkeit bei höheren Tieren verknüpft). Sie sind ausgerichtet auf die Kontrolle über die wesentlichen Lebensbedingungen der Menschen und reflektieren damit gesellschaftliche Anforderungen und Notwendigkeiten, Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens. Wie Braun schreibt, bringen sie "die spezifisch menschliche Möglichkeit zur Steuerung des gesellschaftlichen Prozesses subjektiv zum Ausdruck."⁶⁹ Menschliche Lebenstätigkeit läßt sich dann ihrem Wesen nach als gesellschaftliche Tätigkeit der Individuen charakterisieren, die mit dem Ziel erfolgt, "Kontrolle über die gesellschaftlichen und damit auch die eigenen Lebensbedingungen zu erlangen".⁷⁰ Auf dieses Ziel sind die menschlichen Bedürfnisse ausgerichtet, nur in diesem Rahmen können sie befriedigt werden.

3.5.1.1. Das Bedürfnis nach mitmenschlicher Bezogenheit

In Fromms Analyse der menschlichen Bedürfnisse wird das gesellschaftliche Individuum als "abgesondertes (selbstregulierendes) System" betrachtet, als "Einzelelement der Gesellschaft, aus deren Summe sich die Gesellschaft aufbaut und mit deren Hilfe sie funktioniert".⁷¹

Mit der Annahme eines Bedürfnisses nach mitmenschlicher Bezogenheit nun schafft er den isolierten, sich einsam fühlenden Individuen die Möglichkeit, miteinander in Beziehung treten zu können. Fromm variiert hier Kautskys sozialdarwinistische These von den sozialen Trieben, die erst den gesellschaftlichen Zusammenhang ermöglichen. Andererseits anerkennt er damit, daß der Mensch nicht als Robinson existieren kann, daß er den Mitmenschen, die Gesellschaft braucht. Persönlichkeitsentfaltung, Selbstverwirklichung des Menschen ist nur in der Gesellschaft möglich. (Diese Erkenntnis nimmt Fromm allerdings mit der Reduzierung der Persönlichkeitsentwicklung auf Selbsterkenntnis-wie wir noch sehen werden-wieder zurück.) Fromm kann sich hier auf Forschungsergebnisse auf dem Gebiet^{der} Individual- und Sozialpsychologie berufen, die die Notwendigkeit menschlicher, d. h. sozialer Kontakte für die Entwicklung der Persönlichkeit belegen.⁷²

Sein Ansatz geht zunächst einmal über die Auffassungen Freuds und auch die Freud-Interpretation Marcuses hinaus, wonach die Kultur stets die Persönlichkeitsentwicklung einschränke, dazu im Gegensatz stehe. Freud erklärt die sozialen Triebe aus der Notwendigkeit für das Individuum, seine libidinösen Strebungen und den Egoismus zu befriedigen.⁷³

Die Notwendigkeit der Gesellschaft anerkennt Freud nur insoweit, als das menschliche Zusammenleben die geringe Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft ersetzt und damit den Schutz des Menschen vor der Natur gewähr-

leistet.⁷⁴ Durch das Wirken des Aggressions- und Selbstvernichtungstriebes läßt Freud das menschliche Zusammenleben ständig gefährdet sein und zu einem "Krieg aller gegen alle werden".⁷⁵

In dieser Gesellschaft von Egoisten, dieser "ungeselligen Geselligkeit" erblickt Fromm völlig zu Recht die Absolutsetzung des warenbesitzenden Individuums der bürgerlichen Gesellschaft. Es tritt zum anderen Menschen als zum anderen Warenbesitzer in Beziehung, um eine gegenseitige Bedürfnisbefriedigung in Form des Austausches von Tauschwerten zu ermöglichen.⁷⁶ Geht man von der Sphäre der Zirkulation aus, erscheinen die Bestrebungen der Individuen tatsächlich als egoistische, als Konkurrenz^{beziehungen}. Durch die Annahme des Bedürfnisses nach mitmenschlicher Bezogenheit schafft Fromm die illusionäre Möglichkeit für das Individuum, das Böse zu überwinden, den Egoismus und gut sein zu können. Je nach der Einwirkung der sozialen Umwelt (Familie, Berufsleben, Schule etc.) auf das Individuum könne es dem Bedürfnis entsprechen:

- a) durch Unterwerfung unter eine Macht (Gruppe, Person, Institution, Gott), d. h. Masochismus;
- b) durch den Versuch, Macht über andere auszuüben (Sadismus);
- c) durch produktive, liebende Beziehung zum anderen.

Der Begriff der "Liebe" wird hier im weitesten Sinne gebraucht, als "Sorge tragen, Verantwortung, Respekt und Wissen um einander."⁷⁷ Dieses "Verlangen, ein Gefühl des Einsseins mit anderen zu erleben", betrachtet Fromm als "eine der stärksten Antriebskräfte des menschlichen Verhaltens".⁷⁸

Während das Freudsche Individuum mit einem Energiepotential ausgestattet ist, in dem der Aggressions- und Todestrieb dominiert, verschiebt Fromm die Dominanz im Energiepotential zugunsten des Selbsterhaltungstriebes, des

Lebenstriebes und überwindet auf diese Weise den Egoismus. Einschneidende soziale Veränderungen sind dann nicht mehr nötig.

Die Lebensphilosophie mit ihrem Irrationalismus durchdringt auch Fromms Vorstellungen von liebenden Menschen,⁷⁹ dem das "mystische Erlebnis des Einswerdens" zuteil werde. Dabei fällt der Unterschied von Subjekt und Objekt, die Identität von Subjekt und Objekt löst Fromm subjektiv-idealistisch auf.

Die Vorgehensweise Fromms ähnelt der von Edgar Bauer, den Marx kritisierte, weil er "aus dem l i e b e n d e n M e n s c h e n , aus der Liebe des M e n - s c h e n den Menschen der L i e b e macht, indem er die 'Liebe' als ein apartes Wesen vom Menschen los-trennt und als solches verselbständigt. Durch diesen einfachen Prozeß, durch diese Verwandlung des Prädikats in das Subjekt, kann man alle Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen des Menschen in U n w e s e n und W e - s e n s e n t ä u ß e r u n g e n kritisch umformen."⁸⁰

Schließlich führt Fromm das mechanistische und quantifizierende Herangehen, welches er bei Freud und Lorenz abgelehnt hatte, wieder ein: Der Mensch verfüge über ein bestimmtes Energiepotential, über eine konstante Energiesumme, die auf diese zwei Grundorientierungen verteilt ist, wobei eine Verschiebung zugunsten der Nekrophilie eine Verringerung des Potentials zur Biophilie bedeutet. Das jeweilige Mischungsverhältnis von Tugend und Laster, Potenz und Impotenz, Produktivität und Destruktivität im Charakter des Menschen entscheidet damit bei Fromm über die Moralität des Menschen, nicht seine Taten, sein gesellschaftlicher Wertung unterliegendes Verhalten.

3.5.1.2. Das Bedürfnis nach Solidarität

Fromm identifiziert hier angeborenes Bedürfnis und Wertvorstellung. Der Mensch erscheint in der Konsequenz als ein mit angeborenen Ideen ausgestattetes Wesen. Dies bedeutet Rückkehr zu einem längst überwundenen Stand im philosophischen Denken, zur rationalistischen Konzeption transzendentalen Wissens. Nur daß Fromm diese Ideen weder von Gott noch aus einer Ideenwelt ableitet, sondern diese als biologische Gegebenheiten betrachtet und damit die Unterschiede von Materiellem und Ideellem verwischt. Solidarität hat jedoch keine biologische Grundlage, sie ist, folgen wir Braun, "primär kein interpersonales Gefühl, sondern die sich in der gemeinsamen Sache gründende kollektive Praxis von Individuen in gleicher bzw. verwandter Klassenlage zur Erreichung gemeinsamer Ziele."⁸¹ Die sich aus der gemeinsamen objektiven Lage von Klassen und Schichten der Gesellschaft ergebenden Ziele und das Handeln danach machen den objektiven Inhalt der Solidarität als Wert aus.

3.5.1.3. Das Bedürfnis nach schöpferischer Freiheit

Fromm betrachtet hier das Problem der Handlungsfreiheit. Die "Freiheit von", d. h. von die Freiheit einschränkenden Faktoren, ist tatsächlich nicht von der "Freiheit zu etwas" zu trennen. Diese bringt die Handlungsmöglichkeiten des Subjekts zum Ausdruck. "Dabei verkörpert sich in der Freiheit des Handelns zur Erreichung bestimmter Zwecke zugleich die reale gesellschaftliche Lage des betreffenden Subjekts; objektive Situation und Freiheit der Entscheidung und des Handelns charakterisieren in ihrer Einheit das G a n z e der Freiheit des Menschen",⁸² führt Stiehler aus.

Da Fromm die reale gesellschaftliche Lage des Subjekts ausgehend von ihrer vom Individuum erlebbaren Form beschreibt, also in der Welt der Erscheinungen gefangen bleibt, muß ihm das Wesen von gesellschaftlicher und individueller Freiheit verschlossen bleiben.⁸³ Fromm sah, daß die Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus es für Millionen Amerikaner mit sich brachte, daß ihr Leben, Rahmen und Inhalt ihrer individuellen Tätigkeit immer stärker von verschiedenen bürokratischen Organisationen abhängig wurden. Auf der einen Seite also die individuelle Persönlichkeit mit Eigeninitiative und Schöpfer-tum, auf der anderen die bürokratischen Beschränkungen, die soziale Organisation. Freies, aktives und verantwortliches Handeln scheint unter diesen äußeren Bedingungen nicht möglich zu sein.⁸⁴ Folglich muß Fromm die Möglichkeit der Freiheit in das Individuum hineinverlegen, er subjektiviert Freiheit. Schöpferische Selbstbetätigung erscheint nur gegen die Gesellschaft möglich.

Eine andere Erscheinung, die diese Illusion nährt, ist die Beherrschung der lebendigen Persönlichkeit durch den Tauschwert. Für den Arbeiter besitzt die konkrete, gebrauchswertschaffende Tätigkeit nur in ihrer Form als Tauschwert Wert, da der Arbeiter frei ist vom Besitz an Produktionsmitteln und seine Arbeitskraft an den Besitzer der Produktionsmittel verkaufen muß. Arbeit erscheint ihm folglich als Quelle der Entfremdung, des Selbstverlustes des Individuums.⁸⁵ Dieser Schein verschleiert, daß die gesellschaftliche Unfreiheit Ursache der individuellen ist. Der gesellschaftliche Fortschritt läßt sich dann nicht aus der gesellschaftlichen Arbeit erklären, sondern erscheint bei Fromm als Folge eines biologisch determinierten "Freiheits- und Fortschrittstriebes."⁸⁶

Der gesellschaftliche Bezug wird hier zur äußeren, der Bezug auf das Innere zur wesentlichen Bedingung für Frei-

heit. Als Nächstes wird Freiheit zur Grundbestimmung "des" Menschen überhöht, ein Vorgehen, das Fromm u. a. mit Sartre gemein hat. Der Mensch wolle nicht nur **G e - s c h ö p f**, in die Welt geworfen sein, wie Fromm bemerkt. Da er Vernunft besitze, fühle er sich getrieben, "über die Zufälligkeit und Passivität seiner Existenz hinaussuwachsen",⁸⁷ Folglich versteht Fromm unter Freiheit, d. h. Willensfreiheit, die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu bestimmen.

Diese Position vertraten vor ihm bereits Descartes, Locke, Hume, Rousseau, Kant etc., die so den Menschen zum Schöpfer der Geschichte machten. Allerdings entging ihnen, daß die Menschen ihre Geschichte zwar selbst machen, aber "nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen."⁸⁸ Freiheit existiert nur in den Grenzen objektiver Möglichkeiten und wird in ihnen verwirklicht, wobei diese durch die Wechselwirkung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gezogen sind. Sieht man sich Fromms Aussagen zur "Freiheit zu" näher an, so zeigen sich u. E. deutlich Parallelen zur Kant'schen Philosophie. Diesem wie jenem ging es um die Fähigkeit des Subjekts, "sich selbst in seinen Handlungen zu bestimmen, gesetzgebend im Interesse des gesellschaftlichen Ganzen ('der Menschheit') auftreten und somit seinen Wert und seine Würde als vernunftbegabtes Wesen behaupten zu können."⁸⁹ Kant definierte Freiheit als etwas Unbedingtes, als die Fähigkeit, "eine Begebenheit von selbst anfangen zu können"⁹⁰, d. h. als Fähigkeit des Subjekts zu freier Willensentscheidung. Freiheit als Spontaneität sei nicht auf Erfahrung rückführbar, sondern eine Vernunft-idee.

Verabsolutiert Kant die Vernunft, um aus der fatalistischen Determiniertheit des Subjekts durch die Naturkausalität zu gelangen, so tut Fromm dies mit der menschlichen

Psyche, der "wahren" Natur des Menschen. Ausdruck dessen, daß die Citoyen-Illusionen der Bourgeoisie sich nicht mehr direkt aus dem Reich einer überindividuellen Vernunft, d. h. der idealisierten bürgerlichen Vernunft und ihrer Gesellschaft ableiten lassen.

Mit seinem Versuch, den Menschen von ihm beherrschenden Dingen und Verhältnissen, d. h. vor allem von gesellschaftlichen Sachzwängen zu befreien, folgt Fromm dem von Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche eingeleiteten Rückzug auf vorhegelsche subjektivistische Positionen. Kehren wir noch einmal zu Kant zurück:

Kants Ethik setzt das Vertrauen in die Fähigkeit der Menschheit zur Selbstvervollkommnung als Ausgangspunkt. Fundamental darin der Begriff der Autonomie der Vernunft. Das Sittengesetz fordert, den Menschen als höchsten Zweck des Menschen zu betrachten.

Auch bei Fromm verbindet sich Freiheit mit der Aufgabe der Selbstgestaltung für den Menschen. Individuation, d. h. Entfaltung der inneren unbewussten Potenzen des Individuums, fällt mit gesellschaftlicher Höherentwicklung zusammen. Das bedeutet spontanes Wachstum der menschlichen Wesenskräfte, indem der "Stimme der Vernunft, der Gesundheit, des Wohlbefindens und des Glücks"⁹¹ gefolgt wird. Gesellschaftliche und individuelle Entwicklung streben damit einem vergebenen Absolutum, einem Fixpunkt zu. Volle Freiheit erweist sich als volles Selbstbewußtsein, Selbsterkenntnis als Weg zur Freiheit.

Wie bei Aristoteles soll der gute Mensch durch vernunftgemäßes Handeln den spezifisch menschlichen, potentiell vorhandenen Möglichkeiten zum Leben verhelfen.⁹² Da diese Möglichkeiten bei Fromm dem wissenschaftlichen Erkennen nicht zugänglich, sondern nur über das individuelle Erleben zugänglich sind, wird bei ihm aus Rationalismus Irrationalismus⁹³: Die Vernunft verwandelt sich in das Unerkennbare. Sie wird ins Unbewußte verlegt, während das

im menschlichen Bewußtsein präsente Gedankengut zum Irrationalen wird, zum falschen Bewußtsein.

Mit dem in immer größere Ferne rückenden Kommen des Reiches der Vernunft, der Absage an seine tätige Verwirklichung im gesellschaftlichen Leben, kann Freiheit nur noch im Inneren, im Bezug des Individuums auf sich selbst verwirklicht werden. Wurde in der klassischen bürgerlichen Ethik die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft durch Verstandes- und Vernunftgesetze, durch aus der Vernunft abgeleitete Normen (Kant) hergestellt, so kann die spätbürgerliche Ethik diese nur noch aus der Gesinnung, dem Gewissen ableiten.

Fromm erweist sich als ihr typischer Vertreter. Moralisch gutes Verhalten erscheint ihm nur noch als Forderung möglich, damit ist es ihm unmöglich, Kants abstrakte Sollensethik wahrhaft zu überwinden.

Schließlich wird die Selbstrealisierung des Menschen zum Kernproblem seiner Ethik, da er Freiheit als unerläßliche Voraussetzung für das Glück und die Tugend betrachtet, als Vorbedingung moralischen Verhaltens. Für die Selbstgestaltung des Individuums fordert Fromm (gleich Kant), den anderen Menschen dabei nicht als Mittel, sondern als höchsten Zweck zu betrachten. Diese Forderung läßt sich auf die bereits von Hobbes in Anlehnung an die Bibel formulierte Regel: Was du nicht wünschst, das man dir tue, füge auch keinem anderen zu,⁹⁴ zurückzuführen. Diese Forderung stellt nichts anderes dar als den ideologischen Reflex des allgemeinen Geldverhältnisses, des Äquivalentenaustausches der kapitalistischen Gesellschaft. "In der That, soweit die Ware oder die Arbeit nur noch als Tauschwerth bestimmt ist und die Beziehung, wodurch die verschiedenen Waaren auf einander bezogen werden als Austausch dieser Tauschwerthe gegen einander, ihre Gleichsetzung, sind die Individuen, die Subjekte, zwischen denen dieser Proceß vorgeht, nur einfach bestimmt als Austau-

schende."⁹⁵ Daraus folgt: "Wenn also die ökonomische Form, der Austausch, nach allen Seiten hin die Gleichheit der Subjekte setzt, so der Inhalt, der Stoff, individueller sowohl wie sachlicher, der zum Austausch treibt, die **F r e i h e i t**. Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauschwerten beruht, sondern der Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller **G l e i c h h e i t** und **F r e i h e i t**."⁹⁶

Wenn Fromm über das Problem der **E n t s c h e i - d u n g s f r e i h e i t** spricht, geht es ihm um das Verhältnis von Freiheit und Determinismus. Er stellt sich die Frage, ob es dem Menschen frei stehe, zu jeder Zeit das Gute zu wählen. Oder habe er diese Wahl nicht, "weil sein Handeln durch in ihm selbst und außerhalb wirkende Kräfte bestimmt wird?"⁹⁷ Seine Antwort richtet sich sowohl gegen den Indeterminismus als auch gegen den Determinismus. So attackiert er u. a. W. James und S. Freud wegen der von ihnen vertretenen Auffassung einer unbedingten Notwendigkeit, die keinen Platz für die Möglichkeit der Wahl von Verhaltensweisen lasse.

Die Gleichsetzung von Determinismus und mechanischem Determinismus hat für Fromm zur Folge, daß er den Determinismus durch "Alternativismus" ergänzen muß, um fatalistischen Schlüssen vorzubeugen: Freiheit bedeute mehr als "Handeln im Erkenntnis des Unvermeidlichen"⁹⁸, d. h. des Notwendigen. Freiheit müsse daher "als Handeln auf der Basis des Erkennens von Alternativen und ihrer Folgen definiert werden."⁹⁹ Sein Determinismusverständnis läßt ihn also Freiheit in der Möglichkeit der Wahl zwischen "realen Möglichkeiten" suchen (was wir auch in der phänomenologischen Schule finden).

Fromm sieht, daß das Freiheitsproblem erst mit dem Menschen anfängt. Der Wahlvorgang ist menschliche Tätigkeit,

die von ihm jedoch auf geistige reduziert wird, indem er individuelle Freiheitsverwirklichung in den Akt der Wahl selbst verlegt. Tätigkeit vollzieht sich ohne Vergegenständlichung: "Es gibt nur eine Realität: den Akt des Freiwerdens, während man sich für etwas entscheidet."¹⁰⁰

Betrachtet man die menschlichen Handlungen nur unter dem Aspekt des Wählens, wird jede von ihnen dann gleichwertig. Genauso gleichmäßig verteilt sich die moralische Verantwortung auf alle Handlungen.

Ein solcher Mechanismus ständig gleichwertiger Handlungen läßt Bewertungen sinnlos erscheinen und keinerlei Gerechtigkeit des Handelns zu. Die Kette muß also an einem Punkt unterbrochen, ein Anfang gesetzt werden in Form einer ersten, wesentlichen Entscheidung, die die weitere Entwicklungsrichtung festlegt.

In die Definition der Verantwortung läßt Fromm nicht nur die Verantwortung gegenüber dem eigenen Ich, den eigenen Wesenskräften einfließen, sondern auch die Verantwortlichkeit gegenüber den Folgen der Handlung. Diese seien bei der Wahl der Handlung zu berücksichtigen. Zurückgenommen wird diese These dadurch, daß Fromm nicht im Resultat, den gesellschaftlichen Wirkungen freier Aktivität das Entscheidende erblickt, sondern im Motiv und in der Bedeutung der Folgen für die eigene Entwicklung des Subjekts. Moralische Verantwortung reduziert sich damit letztlich auf Verantwortung für sich selbst (vor dem Gewissen).

E n t s c h e i d u n g s f ä h i g k e i t hängt nach Fromm nur von den bisherigen Erfahrungen und den bisher angeeigneten Überzeugungen ab, damit von der Charakterorientierung. Im Gegensatz zu existentialistischen Auffassungen will er den Menschen in seinen moralischen Entscheidungen an früher getroffene binden und darüber hinaus an bestehende gesellschaftliche Normen. Er versucht daher, die Gesamtsituation der Persönlichkeit, einschließlich

ihrer bisherigen Entwicklung einzubeziehen. Die von ihm vorgenommene Persönlichkeitstypisierung setzt dem jedoch Grenzen.

Fromm subjektiviert die Freiheit genau wie der Existentialismus, indem er den Akt der Wahl selbst als das Entscheidende heraushebt.

Vom Existentialismus wird Freiheit (rückgreifend auf Kierkegaard) definiert als "Wahl seiner selbst - seiner Handlungen, Taten, seiner Projekte, Entscheidungen. In dieser Wahl bekunde der Mensch sein Wesen."¹⁰¹ Fromm ergänzt diese Auffassung durch die Bindung der Willensfreiheit an das Erleben des Unbewußten, der im Individuum liegenden rationalen menschlichen Leidenschaften. In ihnen sucht er die objektiven Gesetze, die den Willen bestimmende Notwendigkeit, die es für die Existentialisten nicht gibt und für die Neothomisten nur in Gott. Statt Erkenntnis objektiver gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten steht hier Erkenntnis der die menschliche Psyche bewegenden unbewußten (rationalen) Leidenschaften. Reduktion gesellschaftlicher auf biologische Gesetze, der Bedingungen der Wahl auf ihre psychologische Seite, machen Freiheit vom gesellschaftlichen zum psychologischen Problem.

Im Gegensatz zu Skinner, von dem die beste Angepaßtheit an die Umwelt zum höchsten Wert erhoben wird, sieht Fromm in der Selbstverwirklichung des Menschen, die mit Freiheit und Glück einhergeht und Entscheidung für das Gute sei, das höchste Ziel: Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben, Befolgen irrationaler Leidenschaften bedeutet Wahl des Bösen. Zwischen beiden Extremen, d. h. absoluter Freiheit als "dem Extrem, da ich mich für nichts böses mehr entscheiden kann und dem anderen Extrem, wo ich die Freiheit, mich für das Gute zu entscheiden, verloren habe", also unfrei bin, liegen nach Fromm "unzählige Abstufungen der Willensfreiheit."¹⁰² Da der Mensch seiner Natur nach "zum Guten u n d zum Bösen veranlagt"¹⁰³ sei,

könne er bei jeder seiner Entscheidungen eine dieser beiden Möglichkeiten wählen. Habe sich "sein Herz jedoch in solch einem Maße verhärtet", schreibt Fromm, "daß sich die Triebkräfte in seinem Innern nicht mehr die Waage halten, hat er keine Entscheidungsfreiheit mehr."¹⁰⁴ Für ihn besteht "keine Hoffnung mehr, das Gute wählen zu können."¹⁰⁵ Verantwortlichkeit reicht demnach nur bis zu dem Punkt, an dem der Mensch noch das Gute wählen kann. Der Mensch, der in einer "ersten Entscheidung" das Gute wählte, geht in Richtung Gutes und der, der diesen Weg nicht einschlug, verliert mit jeder Entscheidung mehr "Freiheit" und wird böse. Durch die Charakterorientierung sind die Wege vorherbestimmt.

Um nicht im Fatalismus zu enden, räumt Fromm die Möglichkeit der radikalen Wandlung des Charakters ein. Doch kann er auch durch dieses Hilfsmittel Freiheit nicht objektiv begründen. Der Widerspruch seines moralischen Programms bleibt erhalten: "Einerseits sieht er die Selbstrealisierung als Hauptzweck der gesellschaftlichen Entwicklung an; andererseits fungiert die Selbstrealisierung als Grundbedingung für den Sieg der neuen Gesellschaft ... Damit erlag er die Verantwortung für die Selbstrealisierung in hohem Maße der Persönlichkeit und nicht der Gesellschaft auf."¹⁰⁶

Freie Entscheidung reduziert sich letztlich auf die Wahl des Guten, des Weges der Realisierung der menschlichen Natur und damit auf die existentialistische Wahl seiner selbst. Dahinter steht nichts anderes als die Kierkegaard'sche Auffassung von Freiheit, wo der Gewinn des Guten mit Freiheits- und Selbstgewinn einhergeht.¹⁰⁷

Wichtig jedoch ist der Versuch Fromms, die Gesamtpersönlichkeit, ihren bisherigen Entwicklungsweg mit einzubeziehen bei der Frage der Gerichtetheit der Persönlichkeit, der Determiniertheit ihrer Handlungen.¹⁰⁸ Fromm berührt hier das Problem, daß mit jeder Entscheidung neue Mög-

lichkeiten für künftiges Handeln eröffnet werden. Mögliches wird dabei zu Wirklichem und vorherige Möglichkeiten werden unmöglich. Über die Entscheidung für eine bestimmte unter den objektiv vorhandenen Möglichkeiten setzt sich eine Handlungsrichtung in der Entwicklung (bzw. in bestimmten Entwicklungsabschnitten) der Persönlichkeit durch. Für bestimmte Lebensabschnitte bzw. das ganze Leben kann sich so im Handeln eine bestimmte, relativ stabile Richtung, eine "Lebenslinie" einstellen. Vorangegangene Entscheidungen "prädeterminieren" dabei in gewisser Weise zukünftige, d. h. die moralische Entscheidung wirkt in diesem Prozeß selbst wieder als gesetzmäßiger Determinationsfaktor.¹⁰⁹

Auch realisiert sich über ein Verhalten entsprechend den angeeigneten Idealen, Normen und Werten die Integrität der Persönlichkeit.

Was Fromm nicht (oder kaum) berücksichtigt ist, daß neue Entscheidungen nicht nur durch eigene Entscheidungen determiniert sind, sondern im wesentlichen durch die neuen objektiven Bedingungen, denen der Mensch Rechnung zu tragen hat.

Hinter der Überhöhung der Rolle der Entscheidung, wie wir sie bei Existentialismus und Lebensphilosophie finden, sowie der situationsabhängigen Besonderheiten der jeweiligen moralischen Entscheidung durch die Situationsethik, steht u. a. der Versuch, das Problem der Irreversibilität von Entwicklungsprozessen für die Persönlichkeitsentwicklung zu lösen: Das Individuum kann in der Tat nie zweimal unter den gleichen Bedingungen vor der gleichen Entscheidung stehen. Bestimmte, frühere Möglichkeiten in der Entwicklung der Persönlichkeit können später nicht mehr eintreten. Insofern bringt jede Entscheidung tatsächlich Neues mit sich.

Auch ist das Individuum in der Entscheidung tatsächlich allein, insofern ihm niemand die Entscheidung abnehmen

kann. Allein jedoch als gesellschaftliches Wesen, das seine Entscheidungen nie unabhängig von seiner sozialen Bedingtheit im Rückzug auf das (von Fromm absolut gesetzte) Ich zu treffen hat.

Z u s a m m e n f a s s e n d können wir feststellen, daß Fromm in seiner Freiheitsauffassung den absolut freien Menschen unterstellt. Freiheit wird von ihm letztlich auf "Freiheit von" reduziert und erscheint damit als Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu bestimmen. Die aus ihren sozialen Bezügen gelöste Persönlichkeit ist nur in Besinnung auf sich selbst, im existentialistischen Akt der Selbstwahl bei sich, nicht entfremdet. Entscheidungsfreiheit ist Freiheit der Wahl, d. h. Wahl seiner selbst, Annahme des von der Gesellschaft unterdrückten Guten in sich. Durch Reduktion gesellschaftlicher Gesetze auf biologische Notwendigkeiten, der Bedingungen der Wahl auf ihre psychische Seite wird Freiheit in ein psychisches Problem verwandelt. Fromms vorgegeblicher Determinismus entlarvt sich damit als subjektiv-idealistische, existenzphilosophische Konstruktion.

Hinter dem zum absoluten Absolutum erhobenen Individuum kommt der kleinbürgerliche Protest, mit seinem anarchistischen Revoltieren gegen die zu Zwängen jeglicher Gesellschaft gemachten Zwänge des Imperialismus zum Vorschein. Da Freiheit, ~~die~~ Gesundheit und Gesellschaft ~~für~~ für das Individuum Zwang und Abhängigkeit (= Krankheit = Entfremdung) bedeutet, wiederholt Fromm hier das alte psychoanalytische Grundtheorem von der versagenden Gesellschaft und dem bedürftigen Individuum.¹¹⁰ Er abstrahiert vom "konkreten gesellschaftlichen Inhalt der individuellen Lebensaktivitäten und damit auch der individuellen Freiheit."¹¹¹

Für politische Aktivität, Beteiligung an den politischen Klassenkämpfen, dem einzigen Weg zur Emanzipation, bleibt in seiner Theorie kein Platz mehr.

Objektivität der Freiheit läßt sich nur mittels des dialektischen Determinismus begründen: "Der Determinismus setzt nicht nur keinerlei Fatalismus voraus, sondern schafft im Gegenteil die Grundlage für ein vernünftiges Handeln",¹¹² schrieb Lenin. Das So- oder auch-anders-können, d. h. die Möglichkeit der Wahl einer unter verschiedenen Varianten, "ist eine notwendige und zugleich die allgemeinste subjektive Voraussetzung der menschlichen Freiheit".¹¹³

Grundlage des Vorhandenseins unterschiedlicher Möglichkeiten ist das Wirken der objektiven Gesetze, die konkrete Wechselwirkung der im Gesetz erfaßten wesentlichen Seiten eines Dinges oder Prozesses.¹¹⁴ Die Entscheidung des Subjekts, das nun eine unter mehreren Möglichkeiten des Handlungsvollzugs bestimmt, erweist sich als determiniert durch eine Vielfalt von gesellschaftlichen Einflüssen und gleichzeitig als eigene Wahl. Daß diese von subjektiven Faktoren ("das Maß der Erkenntnis der Voraussetzungen und Folgen einer zu treffenden Entscheidung sowie Persönlichkeitseigenarten (Einzelner und ganzer Gruppen)"¹¹⁵) mitbestimmt wird, schließt der Marxismus gar nicht aus. Allerdings setzt die innere Determination nicht die bestimmende Wirkung äußerer Faktoren außer Kraft. Handelnder ist stets der gesellschaftliche Mensch als Produkt bestimmter objektiver gesellschaftlicher Verhältnisse, und diese äußeren Bedingungen sind es, die ihn zum Handeln veranlassen. Freiheit kann damit "nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen" liegen, sondern nur "in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen."¹¹⁶

3.5.1.4. Das Bedürfnis nach einem System der Orientierung und einem Gegenstand der Hingabe (Objekt der Verehrung)

Wie Fromm darlegt, verfüge der Mensch über dieses Bedürfnis, um zu überleben, da es "seinem Dasein, seiner Stellung innerhalb der Welt einen Sinn"¹¹⁷ verleihe. Zielgerichtetes und bewusstes Handeln sei ohne Weltbild und Ziel, ohne ein "Objekt der Verehrung" nicht möglich. Überdies hätten Wertvorstellungen die Aufgabe, die menschlichen Gefühle zu leiten, meint Fromm.

Er betrachtet das Individuum einseitig als Objekt: Zur Entwicklung bestimmter Wertorientierungen kommt es im Anpassungsprozeß des Individuums an die gesellschaftlichen Forderungen. Diese Wertvorstellungen fallen mit der Charakterorientierung zusammen und entsprechen der vom Individuum auszufüllenden sozialen Rolle. Das Individuum verwandelt sich dabei in den Träger einer sozialen Rolle, die seine Aktivität auf einen von der Gesellschaft (die mit Staat, Familie, Schule etc. identifiziert wird) vorgegebenen Inhalt beschränkt. Die Aktivität des Individuums erschöpft sich in geistiger Tätigkeit, im Erlernen normgerechten Handelns. Die gesellschaftliche Moral hat dann nur die Aufgabe, die Einfügung des Individuums in den sozialen Zusammenhang zu gewährleisten und tritt dem Individuum als etwas Äußerliches entgegen. Es wird vergessen, daß das Individuum sein Verhalten in den Verhältnissen objektiv vorgegeben findet und durch sein Verhalten Verhältnisse konstituiert. Das^{zu} beobachtende Verhalten des Individuums erscheint dann als "Abklatsch" gesellschaftlicher Anforderungen, während das innere Wesen, die unbewussten Potenzen des Individuums davon unberührt bleiben.

Für andere sichtbar wird die Wertorientierung der Persönlichkeit durch das "Objekt ihrer Verehrung". Allerdings

übersieht Fromm das Moment der Subjektivität in der Wertung und löst diese aus ihrer gesellschaftlichen Bestimmtheit heraus: Das, "was jemand denkt, fühlt und tut"¹¹⁸ hängt ab von den Formen des Erlebens der Realität, also der Art der Bezogenheit auf das Objekt. Der Mensch verhält sich demnach ausgehend von seinem inneren Maßstab. Die Grundlage der Motive für Entscheidungen bilden die seinen Charakter ausmachenden Leidenschaften. Er reagiert auf die "Reise" des gesellschaftlichen Umfeldes entsprechend seinem Charakter.

Fromm weist zwar auf die Objektbezogenheit von Wertorientierungen hin, als Orientierung auf etwas außerhalb des Ichs Gegebenes, vernachlässigt jedoch das Moment der Objektbeschaffenheit. Die Beschaffenheit des Objekts aber ist wesentlich für die Ziel- und Zwecksetzung des Individuums.¹¹⁹

In der Konsequenz sind bei Fromm Wertungen einseitig den Handlungen vorausgesetzt. Sie liegen im Subjekt, dessen biologische Konstitution er zur Quelle von Lebensnormen und Wertorientierungen erhebt.¹²⁰ Tugend oder Schlechtigkeit sind damit wie in Schopenhauers Ethik Werk der Natur, biologisch vorgegeben.¹²¹ Das auf das Individuum wirkende soziale Milieu, d. h. "die Gesellschaftsstruktur und deren Werte und Normen"¹²² bestimmen lediglich, welche der im Menschen vorhandenen beiden Grundmöglichkeiten Wirklichkeit wird. Die Gesellschaft fungiert wieder als Rahmenbedingung: Ein günstiges soziales Umfeld fördert die Entwicklung des "lebensfördernden Syndroms", d. h. von Liebe, Solidarität, Gerechtigkeit, Verunft. Sonst entwickelt sich das "lebensfeindliche Syndrom", d. h. Destruktivität, Sadismus, Gier, Narzissmus.¹²³

Fromm unterscheidet also zwei grundlegende Arten der Bezogenheit des Menschen auf das Objekt, die er als Seinsmodus, d. h. produktive, aktive Bezugnahme und als Habenmodus (Destruktivität und Passivität) der menschlichen Existenz

bezeichnet. In Analogie zu Spinozas Ethik kennzeichnet Fromm mit diesen Modi die zwei konkreten Erscheinungsformen der "Mensch-Substanz", d. h. des Wesens des Menschen.¹²⁴

Wir können festhalten, daß Fromm zwar versucht, die Notwendigkeit einer Weltanschauung für den Menschen zu begründen, er aber diese Notwendigkeit biologisiert und subjektiviert. Die in die Weltanschauung eingebetteten Normen und Werte sind damit genauso wenig objektiv begründet, da sie aus ihrer sozialen Determiniertheit herausgelöst wurden. Sie verwandeln sich in etwas Starres, Unveränderliches. Die handlungsorientierende Funktion des Bewusstseins wird mit ihrem gesellschaftlichen Bezugsfeld nur äußerlich vermittelt.

Fromm dreht sich mit seinen Betrachtungen wieder im Kreis: Einerseits bestimmt der Charakter die Gesellschaft, d. h. die jeweils in den Individuen vorherrschenden Wertsysteme bestimmen den Charakter der Gesellschaft, Andererseits bestimmt die Gesellschaft den Charakter und damit die Wertvorstellungen der Individuen.

Der Versuch Fromms, die Umweltbedingungen zu bestimmen, die optimale Voraussetzungen für die menschliche Entfaltung bieten,¹²⁵ führt uns zu seiner Gesellschaftsutopie, d. h. seinem Versuch, die Fromms Ideal vom Menschen am besten angepaßte Gesellschaft zu konstruieren (vgl. 2. Kap.).

3.5.2. Zusammenfassung

Fromms undialektische Herangehensweise an das Problem der menschlichen Bedürfnisse unterstellt dem Geschichtsprozeß die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Zersplitterung in isolierte Einzelwesen. Durch die Annahme der existentiellen Grundbedürfnisse macht Fromm die isolierten Individuen gesellschaftsfähig und zu in der Gesellschaft lebenden.

Nur so sind ihnen gesellschaftliche Beziehungen möglich, nur so können sie Individualismus und Egoismus überwinden (wobei dies Fromms "humanistischen Sozialismus" voraussetzt).

Fromms Kardinalfehler besteht darin, daß er das Gesellschaftliche im Nachhinein dem Biologischen hinzufügt als gleichberechtigt wirkenden Faktor. Er versteht den Lebensprozeß der Menschen nicht als von vornherein gesellschaftlichen, auf materiell-gegenständlicher Arbeit basierenden Vorgang. Folglich ist er gezwungen, das spezifisch Menschliche auf biologischem Niveau anzusiedeln, da er das mit seinen Bedürfnissen fix und fertig ausgestattete Individuum in eine vorgefundene Gesellschaft hineinstellt. Seine Auffassung ist metaphysisch in dem Sinne, daß er nicht versteht, daß beim Übergang einer Qualität in eine höhere (hier: vom Biologischen zum Sozialen) sich die alte Qualität von der Grundlage in das Unterstützende verwandelt. Es geht darum, "daß nicht nur das Wesen des Unterstützenden nicht grundlegend das Wesen des Unterstützten bestimmt, welches sich sein eigenes Wesen gibt, sondern daß im Gegenteil, in dem Maße wie die höhere Realität eine beherrschende Stellung einnimmt, diese selbst nun umgekehrt ihre eigene Logik in diejenige ihrer Unterstützung einführt, und damit deren alte Rolle als Grundlage um so vollständiger auflöst."¹²⁶

Das naturalisierte Wesen des Menschen identifiziert Fromm mit dem Unbewußten,¹²⁷ das die menschliche Universalität verkörpert. Das Unbewußte schließt für ihn daher im Gegensatz zu Freud (für den es primitiv und irrational ist, keinen zeitlichen Ablauf kennt, keine Wertungen, kein Gut und Böse und damit keine Moral, Wertungen, Gutes und Böses) Rationales und Irrationales ein.¹²⁸ Trotzdem trägt Fromms Konzeption des Unbewußten die gleichen Grundzüge wie die der klassischen Psychoanalyse.¹²⁹ Der Mensch muß in seinem Lebensprozeß das Bewußtwerden von Gefühlen und Vorstellun-

gen unterdrücken, wobei Fromm die soziale Umwelt bestimmen läßt, was dem Individuum bewußt wird. Die dem Individuum von der Gesellschaft aufgezwungenen Interessen, die seinem Wesen zuwiderlaufen, bezeichnet Fromm als irrational.¹³⁰ Der soziale Mensch mit seinen "falschen", irrationalen Bewußtsein ist seinem "eigentlichen" (rationalen) Wesen entfremdet, und Geschichte vollzieht sich wie bei Freud mit dem Ziel der "Rückbesinnung" auf das Unbewußte und damit mit dem Ziel der Entfaltung des Unbewußten. Ließ Freud den Konflikt von Rationalem und Irrationalem allein in der Psyche des Individuums ablaufen, so nimmt er bei Fromm die "Maßstäbe eines gesellschaftlichen Konflikts"¹³¹ an. In Freuds Konzeption des Unbewußten "erscheint der moralische Imperativ als außerpersönlich, dem Subjekt fremd",¹³² während sich bei Fromm im Prinzip eine Zweiteilung der Moral ergibt: Einerseits existiert eine durch die gesellschaftlichen Forderungen vertretene Zwangsmoral, die dem Individuum illusionäre Wertvorstellungen aufdrängt und so die zum Funktionieren des gesellschaftlichen Ganzen notwendige Einordnung des Einzelnen ins Ganze erwirkt. Andererseits liegt das wahre moralische Gesetz im Individuum als Stimme des Ichs, der Vernunft. Infolge dessen vollzieht sich Geschichte mit dem Ziel der Verwirklichung der im Individuum liegenden, d. h. ihm unbewußten "vernünftigen" Ideal-Moral. Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaft unterscheiden sich - ähnlich wie bei Hegel - danach, inwieweit in ihnen dieses Ideal verwirklicht bzw. unterdrückt wird.

Fromm naturalisiert, d. h. psychologisiert und biologisiert schließlich die Quelle der Moral. Statt aus der Dialektik von Individuum und Gesellschaft heraus erklärt er die Moral aus dem Individuum, subjektiviert sie also. Damit wird es Fromm unmöglich, sein Anliegen zu realisieren, d. h. den Menschen aus der Gefangenschaft einer Triebmoral (wie bei Freud, im Sozialdarwinismus s. B.) zu befreien.

Schließlich muß er allgemein-menschliche Moral (als "produktive", aktive = gute Form der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse), die im Individuum liegt, von den konkret-historischen gesellschaftlichen Moralanforderungen sowie der konkreten gelebten Moral metaphysisch trennen. Das Sollen und das Gute erwachsen aus dem Individuum.¹³³ Schließlich vollzieht Fromm die in der vormarxistischen und auch der spätbürgerlichen Ethik verbreitete metaphysische Trennung von Sein und Sollen. Das Gute erscheint dann als unvermitteltes Ideal, als bloßes Sollen und damit das Böse als herrschendes Prinzip dieser Welt.

3.6. "Universale" und "sozialimmanente" Ethik

Das für alle Menschen gleichermaßen gültige moralische Sollen bezeichnet Fromm als "universale" Ethik. Sie umfasse "solche Normen der Lebensführung, deren Ziel das Wachstum und die Entfaltung des Menschen ist". Die in der Gesellschaft gelebten Normen, "die für das Funktionieren und Weiterbestehen einer bestimmten Gesellschaftsform und der in dieser Gesellschaft lebenden Menschen notwendig sind"¹³⁴ (= "sozial immanente Ethik"), existieren neben dem Sollen. Fromm konstruiert damit einen unvermittelten Gegensatz zwischen allgemeinemenschlicher- und Klassenmoral.

3.6.1. "Universale Ethik" - Ethik der Selbstrealisierung

Fromms Betonung des spontanen Selbstaudrucks des Menschen widerspiegelt die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit in den kapitalistischen Staaten: Das individuelle Selbstgefühl wurde für die Menschen wesentlich in einer Gesellschaft, in der die Entfremdung alle Bereiche durchdringt, wo Kultur im Prinzip mit Entfremdung gleichgesetzt wird.

Der spontane Selbstaussdruck erscheint als das **e i n - z i g e**, was nicht entfremdet werden kann. Mit der Wiederaufnahme der Idee der spontanen Selbstbestimmung¹³⁵ verbindet sich häufig - nicht nur bei Fromm - Ablehnung der Rationalität, des Technizismus. Damit einher geht Irrationalismus, Betonung der intuitiven Erkenntnis, Einbeziehung östlicher Religionen und Mythen wie Zen-Buddhismus und Daoismus.¹³⁶

Indem er Macht und Würde des Menschen in den Mittelpunkt von Werturteilen rückt, trachtet Fromm danach, Humanität, freie Aktivität und Ganzheitlichkeit der Persönlichkeit gegen die allgemeine Demoralisierung zu verteidigen. Er setzt den Menschen als Selbstzweck: Gut sind all jene Normen und Werte, die der vollkommenen Entfaltung seiner Möglichkeiten, der Realisierung aller seiner Potenzen dienen.¹³⁷

Wie wir auch bei seiner Freiheitsauffassung sahen, soll das Individuum - ähnlich der Leibniz'schen Monade - seine Kräfte aus sich selbst heraus entwickeln und so die Geschichte zum "glücklichen Ende" führen. Fromm berücksichtigt nicht, daß die Richtung und die Art und Weise der menschlichen Tätigkeit durch materielle Voraussetzungen bestimmt werden, durch die in ihnen enthaltenen objektiven Möglichkeiten. Selbstverwirklichung im Marx'schen Sinne umfaßt "den wirklichen Prozeß der Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums als subjektive Kräfte der Individuen."¹³⁸ Sie ist nicht loszulösen von der gesellschaftlichen Tätigkeit, in der die Individuen ihre subjektiven Kräfte und Fähigkeiten vergegenständlichen, von der Arbeit. "Selbstverwirklichung richtig verstanden als Freisetzung, Entwicklung und Entfaltung der Kräfte, Talente und Fähigkeiten der Menschen, kann nur erfolgen **i n n e r h a l b** der gesellschaftlichen Beziehungen und Bindungen ... durch die **e i g e n e** schöpferische Aktivität, durch die praktische Betätigung der eigenen Fähigkeiten in der Gemeinschaft, denn nicht in eitler Selbstbespiegelung, sondern

in Tätigsein erfährt der Mensch, was in ihm steckt, wozu er fähig ist, was er selbst in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und Gleichstrebenden verwirklichen kann."¹³⁹ Der Mensch ist nur in dem Sinne Selbstzweck, als er in seiner Lebenstätigkeit (als gesellschaftlicher Mensch) sich stets selbst verändert, seine Kräfte entwickelt und damit stets im Werden begriffen ist.¹⁴⁰

In seinem Buch "Anatomie der menschlichen Destruktivität" faßt Fromm die für das Wachstum des Menschen notwendigen Normen und Werte unter dem Begriff "biophile Ethik" zusammen: "Gut ist alles, was dem Leben dient; böse ist alles, was dem Tod dient. Gut ist die Ehrfurcht vor dem Leben, alles, was dem Leben, dem Wachstum, der Entfaltung förderlich ist. Böse ist alles, was das Leben erstickt, einengt und alles, was es zerstückt."¹⁴¹

Mit dieser Auffassung stellt sich Fromm bewußt in die Nähe Albert Schweitzers, der als Grundlage, innerstes Prinzip der Ethik Ehrfurcht vor jedweder Form und Art von Leben fordert.¹⁴² Fromm wie auch Schweitzer betonen im Gegensatz zu Schopenhauer die tätige Hinwendung zum Mitmenschen. Sie wenden sich gegen die pessimistische Abwendung von der Welt, die alleinige Orientierung auf das Ich. Wie unsere Ausführungen zeigten, erweist sich Fromms Position jedoch als halbherzig.

Lebenserhaltung als oberste Maxime der Ethik ist Ausdruck der echten Besorgnis bürgerlicher Humanisten angesichts der Gefahr eines nuklearen Weltkrieges. Dieses Gebot widerspiegelt die Erkenntnis der Einmaligkeit des Lebens auf der Erde und seiner Besonderheit, des menschlichen Lebens und damit auch die objektiv gegebene besondere Verantwortung des Menschen.

3.6.2. Zur "sozialimmanenten Ethik"

Erich Fromm Archiv

Fromm weist den relativistischen Standpunkt in der Ethik zurück: Sittliche Satzungen sind nichts Willkürliches. Die historisch bestimmte objektiv real existierende Struktur der Gesellschaft und die Interessen der Individuen seien wesentlich für die Entwicklung der Wertvorstellungen der Individuen. Bestimmten Gesellschaftsordnungen entsprechen ganz bestimmte ethische Systeme, da "die in den Normen einer Kultur enthaltenen Verbote und Gebote" notwendig seien "für das Funktionieren und Weiterbestehen dieser besonderen Gesellschaft."¹⁴³ Das Weiterbestehen jeder Gesellschaft mache es, wie Fromm betont, erforderlich, "daß ihre einzelnen Glieder sich den Gesetzen unterordnen, die für ihre besondere Produktions- und Lebensweise wesentlich sind. Die Gruppe muß die Charakterstruktur ihrer einzelnen Glieder in der Weise zu formen suchen, daß sie von sich aus tun wollen, was sie unter den bestehenden Verhältnissen tun müssen."¹⁴⁴ Fromm bemerkt also die regulierende Funktion der Moral, ihre Rolle als ideologisches Moment der Reproduktion des gesellschaftlichen Organismus. Ihm entgeht nicht, daß Gesellschaften, "in denen privilegierte Gruppen die anderen beherrschen oder ausbeuten",¹⁴⁵ in denen also antagonistische Klassenverhältnisse existieren, zur Regelung ihrer sozialen Beziehungen auch moralischer Mittel bedürfen. Moral wird zum Mittel außerökonomischen Zwanges, indem die moralischen Verhältnisse, die gelebte Moral dem Individuum als für es objektiv Gegebenes gegenübersteht und die Entwicklung des Individuums bestimmt.

Fromm sieht, daß das Funktionieren der Gesellschaft die abgestimmte Tätigkeit aller Gesellschaftsmitglieder voraussetzt. Der von Mead in die Sozialpsychologie eingeführten interaktionistischen Konzeption folgend, geht auch er

davon aus, "daß die Handlungen eines jeden Mitglieds dem entsprechen, was die Gesellschaft oder die soziale Gruppe von ihm erwartet."¹⁴⁶ Das Individuum hat unter dem Druck der Gruppennormen nur die Möglichkeit des Anpassens (und damit der Neurose) oder des Ausbruchs aus der Gruppe bzw. der Gesellschaft. Über die Gruppennormen prägt sich dem Individuum eine soziale Rolle auf. Die Aktivität des Individuums beschränkt sich damit auf den von der Gruppe (Gesellschaft) vorgegebenen Inhalt. Ein Ausbruch aus der damit gegebenen starren Rolle ist dem Individuum kaum noch möglich.¹⁴⁷

Diese Auffassung vergißt, daß menschliche Tätigkeit nicht nur als gnostische Widerspiegelung objektiver gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern vor allem als funktionale Widerspiegelung verstanden werden muß. Als solche "ist sie sowohl gegenständlich geprägt, als auch durch die gesellschaftliche Kooperation mit den anderen Gesellschaftsmitgliedern bei gleichzeitiger **Ü b e r f o r m u n g** dieser Beziehungen durch die **P r o d u k t i o n s v e r h ä l t n i s s e** bestimmt."¹⁴⁸ Nur dann ist Klassen- und Formationspezifität von sozialen Persönlichkeitstypen erfaßbar.

Bereits Adorno wies darauf hin, daß Fromm und die anderen Neofreudisten in den innersten Mechanismen des Einzelnen bestimmte gesellschaftliche Kräfte aufzudecken hätten, anstatt "erst das Individuum aus den gesellschaftlichen Prozessen herauszuschneiden, um dann deren formenden Einfluß zu ~~beschreiben~~ ^{beschreiben} ..."¹⁴⁹

Tatsächlich lassen sich Arbeiter oder Kapitalist, Lehrer oder Arzt z. B., in gewissem Sinne auch die von Fromm unterschiedenen Typen "unter Einbeziehung der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse als objektiv bestimmte gesellschaftliche Charaktere nachweisen. Seine Erklärung findet dies darin, daß die "als allgemeine historische Individualitätsform erscheinenden gesellschaftlichen Ver-

hältnisse" sich darstellen "als notwendige Aktivitätsmatritzen der Individuen ..., in denen Wirkungsweise und Erfordernisse der Reproduktion dieser Verhältnisse Ausdruck finden."¹⁵⁰ Nur in diesem Sinne schafft sich die Gesellschaft die Menschen, die sie braucht. Dieser Prozeß vollzieht sich eben nicht als passive Formung des Individuums, er setzt aktive Individuen voraus, die sich die gesellschaftlichen Verhältnisse, den gesellschaftlichen Reichtum aneignen. In diesem Aneignungsprozeß "entwickeln die Individuen konkrete Fähigkeiten und Bedürfnisse, konkrete Zeitpläne ihrer Handlungen, ihres persönlichen Lebens, in denen die angeeigneten Verhältnisse ihren Niederschlag finden."¹⁵¹ Damit reproduzieren die Individuen in ihrer Entwicklung die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit. Die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse durch individuelle Verhaltensweisen vollzieht sich dabei so, daß die konkrete Persönlichkeit, die sich ausgehend von einem biologischen Träger entwickelt hat, die Verhältnisse verinnerlicht, in psychischer Gestalt reproduziert. In ihrer Tätigkeit verobjektivieren sich die Persönlichkeiten. Damit reproduzieren sich die Verhältnisse "in psychischer Gestalt in anderen, eigenständigen Strukturen ..., die für die Lebenstätigkeit der Individuen bedeutsam sind."¹⁵²

Fromm hat auch die Notwendigkeit erfaßt, daß die ausbeutende Klasse Normen eines solchen Allgemeingrades produzieren muß, die den Angehörigen unterdrückter Klassen ein fiktives Bewußtsein ihrer Anerkanntheit, Bestätigung und Förderung durch die Gesellschaft geben. Die herrschende Klasse ist gezwungen, im Interesse ihrer Herrschaftssicherung ein illusorisches Gemeininteresse zu erzeugen. Fromm bemerkt ebenfalls, daß andererseits die Individuen dieses Gefühl ihrer gesellschaftlichen Anerkanntheit und Nützlichkeit (durch Normen und Werte) benötigen.¹⁵³ Dadurch jedoch, daß er den Gedanken verabsolutiert, daß

jede Gesellschaft zu ihrem Funktionieren bestimmte Moralvorstellungen erzeugen muß, die die individuellen Aktivitäten in von der herrschenden Klasse abgesteckten Bahnen ablaufen lassen, kann er das Entstehen einer neuen Moral ebenso wenig erklären, wie das einer neuen Gesellschaft. Die Möglichkeit der Entstehung des Neuen im Schoße des Alten entfällt damit, und das Vermitteltsein mit Anderem, das Auseinanderhervorgehen werden metaphysisch als einfache Abhängigkeitsrelationen interpretiert. Folglich läßt sich die Fromm vorschwebende neue, progressive Moral, die nicht den Interessen der Mehrheit widerspricht, doch nur als "reine Negativität" bestimmen. Sie ist nur durch sich selbst bestimmt, ein Unvermitteltes und damit letztlich doch absolut, Obgleich Fromm seine "humanistische Ethik" nicht aus einer absoluten Quelle ableiten wollte, verfällt er demnach in den gleichen Fehler wie die von ihm kritisierten Ethiken: Sie ist a priori gegeben.

Im Resultat muß Fromm die Geschichte der menschlichen Gesellschaft als Konflikt zwischen historisch-konkreten Formen ethischer Systeme ("gesellschaftlich immanenter Ethik") und "universaler Ethik", zwischen Sein und Sollen erscheinen. Dem Widerstreit zwischen diesen Formen kann erst die von ihm postulierte Idealgesellschaft, die die absolute Identität von individuellen und gesellschaftlichen Interessen einschließt, beenden. In dieser Gesellschaft wäre Gewaltausübung durch gesellschaftliche Organe (Staat, Parteien) nicht mehr notwendig. - Damit hat seine Ethikauffassung ganz konkrete politische Folgen: Kleinbürgerlich-anarchistische Ablehnung jedweden "totalitären Systems", des Staates etc., durch das nur durch sich selbst bestimmte Individuum - all dies richtet sich gegen den real existierenden Sozialismus, der an einem abstrakten Ideal gemessen wird. Volle menschliche Entwicklung, Glück aller Glieder der Gesellschaft - diese Forderungen verwandeln sich in leere Phrasen, da sie losgelöst von den historisch

konkreten Möglichkeiten, die durch die geschichtlich determinierten Produktionsverhältnisse gegeben sind, gestellt werden.

Fromm verwandelt das Allgemeinmenschliche in der Moral in eine besondere Sphäre der Moral, die unabhängig von ihren besonderen Erscheinungsformen, d. h. den in der Klassengesellschaft existierenden Normen und Werten von Klassen, Gruppen und sozialen Schichten existiert.

Allgemeines, Besonderes und Einzelnes darf man jedoch nicht metaphysisch auseinanderreißen: **E i n z e l n e s i s t A l l g e m e i n e s . . .** Somit sind die Gegensätze (das Einzelne ist dem Allgemeinen entgegengesetzt) identisch: das Einzelne existiert nicht anders als in dem Zusammenhang, der zum Allgemeinen führt. Das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch das Einzelne. Jedes Einzelne ist (auf die eine oder andere Art) Allgemeines. Jedes Allgemeine ist (ein Teilchen oder eine Seite oder das Wesen) des Einzelnen."¹⁵⁴

Auf die Moral angewendet, folgt daraus, daß das Allgemeinmenschliche nie außerhalb des Konkret-historischen, d. h. in der Klassengesellschaft des Klassenmäßigen, existieren kann, daß es je nach den konkret-historischen sozialen Bedingungen in anderen, veränderten Formen erscheint. "Das Allgemeinmenschliche selbst existiert nur in der Form konkreter Vorstellungen, Normen und Wertorientierungen von Klassen."¹⁵⁵

Jedes Klassenmäßige enthält Allgemeines, was sich aus verschiedenen Gründen herleiten läßt: Einerseits rührt es daher, daß "jedes Klasseninteresse auf **d i e s e o d e r j e n e W e i s e** in Beziehung zu den objektiven, welt-historischen Tendenzen, Gesetzen und Entwicklungsmöglichkeiten der menschlichen Gesellschaft insgesamt"¹⁵⁶ steht, also nicht außerhalb der historischen Kontinuität in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu verstehen ist.

Damit ist das Allgemeine in der Moral auch "Ausdruck der Stabilität und Wiederholbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen, auf deren Grundlage die Moral erwächst."¹⁵⁷ Wir halten es daher ebenfalls für problematisch, das Allgemeine in der Moral "auf die einfachen Normen der Sittlichkeit, auf die elementaren Regeln des menschlichen Zusammenlebens, die unterschiedlichen Klassen gemeinsam sind (S. F. Anissimow, G. D. Bandseladse) zu reduzieren."¹⁵⁸ Damit wollen wir nicht bestreiten, daß diese (besonders Bräuche und Sitten) die historisch beständigsten Momente der Moral sind. Für die Klärung des Zusammenhanges von Allgemeinmenschlichem und Klassenmäßigem in der Moral halten wir die von Chartschew angeführten Momente von großer Bedeutung: 1. das Verhältnis von Klasseninteresse und den Erfordernissen des gesellschaftlichen Fortschritts; 2. die Wahrung von Klasseninteressen und Gesamtinteresse der Gesellschaft, d. h. des Interesses am Funktionieren und der Erhaltung der Gesellschaft; 3. die Begründung eines neuen moralischen Ideals durch jede revolutionäre Klasse, sowie die "historische Eigenart der moralischen Negierung der alten sozialen Ordnung und Lebensweise"¹⁵⁹; 4. der Aspekt der Dialektik von Inhalt und Form von moralischen Werten.¹⁶⁰

Wie Marx ausführte, bringt jede neue Klasse ihre Herrschaft "nur auf einer breiteren Basis als die bisher herrschenden ihre Herrschaft zustande, wogegen sich dann später auch der Gegensatz der nichtherrschenden gegen die nun herrschende Klasse um so schärfer und tiefer entwickelt. Durch Beides ist bedingt, daß der gegen diese neue herrschende Klasse zu führende Kampf wiederum auf eine entschiedeneren, radikalere Negation der bisherigen Gesellschaftszustände hinarbeitet, als alle bisherigen die Herrschaft anstrebenden Klassen dies tun konnten."¹⁶¹ Jede Klasse war nur dadurch in der Lage, ihre Vorgängerin zu stürzen, "daß sie die Individuen aller Klassen von einzelnen bisherigen

Fesseln befreite ..."¹⁶² Dies macht es möglich und notwendig, daß aufstrebende Klassen ihr besonderes Interesse als allgemeines, ihre Aufgaben als allgemeinmenschliches darstellten. Marx folgert, daß diese Interessen eine um so allgemeinere Form haben, je mehr die herrschende Klasse genötigt ist, ihr Interesse als das aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen.¹⁶³ Dieses führte zu dem Phänomen, daß mit fortschreitender historischer Entwicklung immer allgemeinere, abstraktere Gedanken herrschten, da jede aufsteigende Klasse ihr Interesse als das aller Mitglieder der Gesellschaft darstellen mußte, ihre Gedanken "als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen"¹⁶⁴ ausgab. "Die revolutionierende Klasse tritt von vornherein schon weil sie einer Klasse gegenübersteht, nicht als Klasse, sondern als Vertreterin der ganzen Gesellschaft auf, sie erscheint als die ganze Masse der Gesellschaft gegenüber der einzigen, herrschenden Klasse. Sie kann dies, weil im Anfange ihr Interesse wirklich noch mehr mit dem gemeinschaftlichen Interesse aller übrigen nichtherrschenden Klassen zusammenhängt, sich unter dem Druck der bisherigen Verhältnisse noch nicht als besonderes Interesse einer besonderen Klasse entwickeln konnte."¹⁶⁵ Mit dem Hervortreten des Klassenantagonismus wird es notwendig, im Interesse der langfristigen Herrschaftssicherung und um das Funktionieren und die Entwicklung des Systems zu gewährleisten, die Form der Allgemeinheit beizubehalten.¹⁶⁶ Dem Schein, "als ob die Herrschaft einer bestimmten Klasse nur die Herrschaft bestimmter Gedanken sei",¹⁶⁷ erliegt auch Fromm. Bei ihm erscheint das verselbständigte Allgemeininteresse (in Form der "universalen Ethik" mit ihren die Menschen inhärenten Wertvorstellungen) als Triebkraft der Geschichte.¹⁶⁸ Was Fromm nicht sieht ist, daß dieser Schein verschwindet, "sobald die Herrschaft von Klassen überhaupt aufhört, die Form der gesellschaftlichen Ordnung zu sein, sobald es also nicht mehr nötig ist, ein be-

sonderes Interesse als allgemeines oder 'das Allgemeine' als herrschend darzustellen."¹⁶⁹

Mit dem Proletariat entstand eine Klasse, deren objektives Interesse mit dem der Gesellschaft zusammenfällt, eine Klasse, die sich selbst als Klasse aufheben wird. Proletarische und sozialistische Moral verkörpern insofern die Interessen der Zukunft. Sie enthalten wesentlich mehr Elemente von allgemeiner Bedeutung, mehr "dauerhafte" Elemente. Die sozialistische Moral ist nur als "Moral des Übergangs", des Übergangs zur kommunistischen Moral zu verstehen. Für sie entfällt die Notwendigkeit, ein "falsches Bewußtsein" bei den werktätigen Massen zu erzeugen, Klassengegensätze zu verschleiern, also die Aufgabe zu erfüllen, die Fromm der sozialimmanenten Ethik zuweist. Im Gegenteil, je progressiver eine Klasse ist, je umfassender und nachdrücklicher sie die objektiven Interessen der Entwicklung der ganzen Gesellschaft vertritt, desto mehr sind wirklich allgemeinemenschliche Elemente in ihrer Moral ausgeprägt, und desto eher lassen sich diese im Leben realisieren.

3.7. Zusammenfassung

Als Ausgangspunkt unserer Einschätzung der philosophischen und besonders der ethischen Anschauungen Erich Fromms mag das von Marx über Proudhon Geäußerte gelten - es trifft gleichermaßen auf Fromm zu: Beider Auffassungen erweisen sich als sophistisch und eklektisch, was mit ihrem kleinbürgerlichen Standpunkt zusammenhängt. "Der Kleinbürger ist ... zusammengesetzt aus einerseits und andererseits. So in seinen ökonomischen Interessen, und d a h e r in seiner Politik, in seinen religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Anschauungen. So in seiner Moral, so in every thing. Er ist der lebendige Widerspruch."¹⁷¹ Grundlage dessen ist die durch die soziale Lage des Klein-