

- 30) Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, Zürich 1945, S. 24
- 31) Ebenda
- 32) Ebenda, S. 26
- 33) Ebenda, S. 28
- 34) Vgl. 3. Kap. der vorliegenden Arbeit, S. 125 - 127
- 35) Ebenda, S. 40
- 36) Ebenda, S. 41
- 37) Ebenda, S. 40
- 38) Schorochowa, E. W.: Zur Psychologie der Persönlichkeit, Berlin 1976, S. 51
- 39) Dobrenkow, W. I.: Der Neofreudismus auf der Suche nach der "Wahrheit", a.a.O., S. 35
- 40) Ebenda. Vgl. Brackmann, S.: Erich Fromm und sein neo-freudistisches Gesellschafts- und Menschenbild, a.a.O., S. 106 - 113
- 41) Wyss, D.: Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, a.a.O., S. 187
- 42) Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O., S. 43
- 43) Ebenda, S. 251
- 44) Vgl. Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 29
- 45) Schorochowa, E. W.: Zur Psychologie der Persönlichkeit, a.a.O., S. 135
- 46) Ebenda, S. 238
- 47) Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 20
- 48) Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O., S. 264
- 49) Ebenda, S. 266
- 50) Ebenda, S. 268
- 51) Ebenda, S. 437³44

- 52) Fromm hält den schöpferischen Charakter für typisch für das 18./19. Jahrhundert. In Analogie zu Freud bezeichnet er diese Charakterorientierung als reifen, "genitalen Charakter".
- 53) Fromms Einteilung von Charaktertypen läßt auch deutliche Parallelen zur Charaktertypisierung Sprangers zu. Spranger, der sich an Diltheys "verstehender Psychologie" orientierte, unterscheidet 6 Menschentypen. Diese seien Konkretisierungen der allgemeinmenschlichen Seelenstruktur, und zwar in bezug auf das jeweilige Gebiet der Kultur, auf das sich die Menschen orientieren (Wissenschaft, Ästhetik, Ökonomie, Religion, Politik, sozialer Bereich).
- Fromm nun unterteilt in:
1. rezepptive Orientierung, die besonders für die Sklaverei typisch war (freundlich und optimistisch, aber passiv und unselbständig). Entspricht dem oralen Charakter der Saugstufe in Freuds Typisierung;
 2. Ausbeutungscharakter (aggressiv, neidisch, zynisch); charakteristisch für Feudalismus und Kapitalismus der freien Konkurrenz. Entspricht dem oralen Charakter der Beißstufe bei Freud;
 3. Hamstercharakter: typisch für das 18./19. Jahrhundert; geizig, pedantisch, dem analen Charakter bei Freud entsprechend;
 4. Marktorientierung; bietet sich auf dem Markt selbst an und gibt sich stets so, wie es verlangt wird. Typisch für das 20. Jahrhundert; ohne Entsprechung bei Freud. Markt- und hortende Orientierung entsprechen dem ökonomischen Typ und die produktive Orientierung dem sozialen und religiösen Typ bei Spranger.
- (Vgl. Lersch, Sander, Thomas (Hrsg.): Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie. In: Handbuch der Psychologie in 12 Bänden, Bd. 4, Göttingen 1960, S. 580/581)
- 54) Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O., S. 128
- 55) Ebenda, S. 120
- 56) Ebenda, S. 121
- 57) Marx, K.; Engels, F.: Manifest der kommunistischen Partei. In: Marx, Engels Werke, Bd. 4, Berlin 1980, S. 468
- 58) Vgl. Popow, S. I.: Sozialismus und Humanismus, Berlin 1978, S. 55
- 59) Fromm, E.: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976, S. 16. Vgl. Fromm, E.: Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse, Konstanz, Zürich 1968, S. 119



- 60) Vgl. Fromm, E.: Charakter und Gesellschaftsprozeß (Anhang). In: Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O.
- 61) Vgl. Brackmann, G.: Erich Fromm und sein neofreudistisches Gesellschafts- und Menschenbild, a.a.O., S. 154 - 172. Vgl. auch Hollitscher, W.: Kain oder Prometheus? Zur Kritik des zeitgenössischen Biologismus, Berlin 1972, S. 34
- 62) Vgl. Lenin, W. I.: Was sind die "Volksfreunde" und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokratie? In: Lenin Werke, Bd. 1, Berlin 1977
- 63) Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, a.a.O., S. 287. Vgl. Fromm, E.: Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt a.M. 1962, S. 22
- 64) Vgl. Dobrenkow, W. I.: Der Neofreudismus auf der Suche nach der "Wahrheit", a.a.O., 3. Kap., 1. Abschn., bes. S. 86 - 92
- 65) Bogomolow, A. S.: Die bürgerliche Philosophie der USA des 20. Jahrhunderts, Moskau 1974, S. 8 (russ.)
- 66) Vgl. Samoschkin, J. A.; Mitrochin, L. N.: Die sozialpsychologischen Wurzeln des Antikommunismus in den USA. In: SW/GB, H. 1, 1967, S. 42
- 67) Vgl. Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Frankfurt a. M. 1960, S. 201 - 205
- 68) "Kritische Soziologie": gab sich ethisch verantwortungsbewußt und kritisierte die Entfremdung in den hochentwickelten Industriestaaten (besonders USA) in Form der Kritik an Massengesellschaft und Massenkultur. Da abstrakte sittliche Ideale zum Ausgangspunkt gewählt wurden, mündeten die oft scharfen Enthüllungen über Meinungsmanipulation und "Standardisierung" des Menschen in romantische, oft nach rückwärts gewandte Kapitalismuskritik ein. Wichtige Elemente der Kritik an der Massenkultur gingen in die Auffassungen der "neuen Linken" in den USA ein (vgl. Novikov, N. V.: Das Trugbild der "organisierten Gesellschaft", Berlin 1978, S. 132/133). Heimat der "kritischen Soziologie" sind im wesentlichen die USA, da der USA-Imperialismus in den 50er und 60er Jahren seine ökonomische Spitzenposition behauptete und ausbaute. Vertreter: D. Riesman, A. J. Vidich, E. van den Haag, I. L. Horowitz, H. Marcuse, E. Fromm. (Eine marxistische Kritik verschiedener Varianten der "Massen-

gesellschafts"theorie finden wir bei Kon, I. S.: Der Positivismus in der Soziologie, Berlin 1968, S. 338 - 350)

- 69) Fromms "Interpretation" der Marxschen Frühschriften zeichnet sich aus durch aus dem Werkzusammenhang und dem historischen Kontext gerissene Zitate, ahistorische Herangehensweise, d. h. Nebeneinanderstellen von Marx-Zitaten verschiedener Zeiten u. a. aus verschiedenen Schriften ohne Einbeziehung des Anliegens und der Gründe Marx' für bestimmte Polemiken.
- 70) Fromm, E.; Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., S. 73
- 71) Ebenda, S. 7
- 72) Fromm, E.; Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Frankfurt a. M. 1960, S. 65
- 73) Ebenda, S. 6
- 74) Ebenda, S. 31
- 75) Ebenda, S. 37
- 76) Ebenda, S. 42
- 77) Vgl. ebenda, S. 67
- 78) Ebenda, S. 61
- 79) Für den Existentialisten ist die "innere Existenz" ein Punkt totaler Selbstbewußtheit, d. h. der Mensch wie er ist, nicht wie er von anderen gesehen wird. Weil sie individuell ist, sei sie nie Objekt, nicht rational zu erkennen. Der Mensch trüge nun ständig Sorge, daß seine Existenz, sein Gefühl seiner selbst verloren gehen könne. Im Gegensatz zur "Existenz" steht das "Dasein", d. h. die Erfahrung, daß das "Ich" im Bezogensein auf ein anderes verloren gehe. Das Dasein in der Gesellschaft sei das uneigentliche Dasein der Persönlichkeit. Dies betrifft das Massendasein des modernen Menschen, das ein Dasein ohne Existenz, ein Vergessen des "Ichs" in der Wirklichkeit sei. Der Mensch existiere hier nur als "man", als unpersönliches Wesen, während sich die "eigentliche Existenz", die Freiheit des Individuums nur unter besonderen Bedingungen zeige. Sorge, Angst, Hoffnungslosigkeit und Schuld, Leiden und Tod als Hauptbestimmungen des Lebens des Menschen in der Gesellschaft bilden die Seinsweise des Daseins. Bestimmte Lebensgefühle der Men-

schen im staatsmonopolistischen Kapitalismus also werden in mystifizierter Form, in Form von unbestimmten Gefühlen, "Weltangst" zum Ausdruck gebracht.

Im Gegensatz zum klassischen Existentialismus versucht Fromm diese konkreter zu erfassen, in Bezug auf ihr Objekt. Auch ist er bemüht, sich vom extremen philosophischen Subjektivismus, wie er z. B. im Begriff der Existenz zum Ausdruck kommt, abzugrenzen. (Vgl. vorliegende Arbeit, Einleitung). Er ersetzt den Subjektivismus durch eine mechanizistisch, daher idealistisch gefasste Subjekt-Objekt-Beziehung, die letztlich doch wieder subjektivistische Konsequenzen beinhaltet. (Das Individuum bestimmt Fromm durch die Bedingungen der Existenz, d. h. als Mensch überhaupt: Es hat die Möglichkeit der Wahl zwischen progressiven, zum Selbstbewußtsein, zu Glück und Freiheit führenden oder regressiven, d. h. zur Entfremdung führenden Antworten auf das Problem seiner Existenz. Über den sich herausbildenden "sozialen Charakter", der der Festigung und dem Funktionieren der Gesellschaft dient, kann es die gesellschaftliche Entwicklung beeinflussen. Bei der Wahl selbst reduziert Fromm das Individuum auf sich selbst, läßt es nur für sich und vor sich verantwortlich sein - vgl. 3. Kap., Abschn. 5.1.3.). Auch Fromm macht den in seinem Alltagsleben aufgehenden Menschen, der sich in der Gesellschaft "eingerichtet" hat und durch "Anonymität" und "Alltäglichkeit" gekennzeichnet ist, zur Eigenschaft jeder Gesellschaft. Folglich kann die anonyme, entfremdete Existenz nicht durch soziale Revolutionen, d. h. durch die aktive, die Verhältnisse umgestaltende Tätigkeit der Volksmassen beseitigt werden. Entfremdung erhält den Status einer "ewigen" Kategorie, aufhebbar nur im Bewußtseinsakt. Obgleich sich Fromm selbst nicht als zur "existentiellen Psychoanalyse" gehörig betrachtet, geht er genau wie der klassische Existentialismus in der Interpretation der Existenz hinter die Hegelsche Dialektik zurück. Die Existenz wird gesetzt, ist etwas Fertiges, genau wie das Wesen (des Menschen) etwas Fixes, Nicht-Gewordenes ist. (Vgl. 3. Kap., Anm. 124)

Dagegen ist Fromms Einschätzung des Existentialismus Sartres und Heideggers als ein Ende der Philosophie, als "Ausdruck der Verzweiflung beim Menschen des Westens nach der Katastrophe zweier Kriege" und zugleich als "Manifestierung eines extremen bürgerlichen Egoismus und Solipzismus", durchaus zuzustimmen. (Vgl. Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 9/10). Auch bemerkt Fromm, daß Sartres Freiheitsauffassung "auf egoistische Willkür hinausläuft". (Ebenda, S. 10)

In den 70er Jahren entdeckt Fromm die Auffassungen Gabriel Marcel's für sich, sein Empfinden der Unmenschlichkeit des Privateigentums. Beide befürchten, daß der

Mensch "aufgefressen" würde von seinen Besitztümern und konstatieren daher einen Widerspruch zwischen "Sein", d. h. Humanität und "Haben", d. h. Streben nach Privateigentum. Wie Marcel bezieht auch Fromm Überlegungen über Freude und Hoffnung mit ein und stellt so Beziehungen her zur Philosophie Ernst Blochs. Damit vollzieht er die Bestrebungen Marceles und auch F. Heinemanns und O. F. Bollnows zur Reformation, Erneuerung und Ergänzung der Existenzphilosophie mit. (Vgl. Oduev, S. F.: Auf den Spuren Zarathustras, Berlin 1977, S. 410 - 418)

- 80) Fromm kritisierte Freud, der einen Gegensatz zwischen Liebe als sexuellem Begehren und gesellschaftlichem Zusammenschluß annahm und damit einen "Konflikt zwischen Zivilisation und seelischer Gesundheit und Glücksempfinden." (Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 71). Fromm wollte die Möglichkeit des Menschen, in der Gesellschaft glücklich zu sein, begründen.
- 81) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 207
- 82) Ebenda, S. 208
- 83) Vgl. Kühne, L.: Marx' Bestimmung des "menschlichen Wesens". In: DZfPh, H. 7, 1979, S. 806/807
- 84) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 219
- 85) Vgl. Titarenko, A. I.: ERICH FROMM in den Fesseln der Illusion. In: Voprosy Filosofii, H. 10, Moskau 1964 (russ.)
- 86) Fromm, E.: Das Menschenbild bei Marx, a.a.O., S. 15
- 87) Ebenda, S. 5
- 88) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 233
- 89) Über die Verwandlung des Marxismus in eine unter mehreren Varianten eines prophetischen Messianismus wird seitens der christlich-theologischen Marxinterpretation (Tillich, Thier) versucht, den Marxismus in den Schoß der Kirche zu ziehen. Thier deutet den Marxismus als ein im Kern ethisch-theologisches Gedankengebäude, während Tillich den wissenschaftlichen Kommunismus - genau wie Fromm - als prophetischen Messianismus deutet. (Vgl.

Buhr, M.: Entfremdung - philosophische Anthropologie - Marx-Kritik. In: Die marxistisch-leninistische Philosophie und der ideologische Kampf der Gegenwart. Reihe: Unser Weltbild, Bd. 59, Berlin 1970, S. 203). Auch Fromm interpretiert alles, was dem Leben Sinn verleiht, als religiös.

Dies führt uns u. a. zu Litt und Spranger, zu Nicholas Lobkowitz und Ernst Bloch. Ihnen wie Fromm geht es um die Enthistorisierung und Entökonomisierung des Marxismus, wobei Marx' Theorie "die Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur" auf der Grundlage eines Seins des Menschen "ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie" zum Ziel gesetzt wird. Das erfordere ein Bündnis von Marxismus und Religion. (Vgl. Bloch, E.: Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 141; Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 133). Deutliche Parallelen zur existentialistischen Marxinterpretation zeigen sich uns, wenn wir die Auffassungen Jean-Paul Sartres einer kritischen Analyse unterziehen: Sartre meinte den Marxismus reformieren zu müssen, da er das Problem des Menschen nicht voll begriffen habe, weil er keine wirkliche Antwort auf die Möglichkeit der freien Handlung des Menschen durch Entscheidung gebe. Er versucht (wie auch Fromm), diese "Mängel" durch psychoanalytische "Ergänzung" des Marxismus zu beseitigen. Dabei geht er vom Begriff der Entfremdung aus. Sich menschlich zu betätigen, zu arbeiten, rufe immer Entfremdung hervor, diese sei das Schicksal des Menschen. Nachdem er ein "Selbstentfremdungstheorem" in der marxistischen Philosophie entdeckt haben will, kennzeichnet er den modernen Marxismus als "zum Stillstand gekommen", als "Prinzipientheorie" und "System apodiktischer Wahrheiten". (Sartre, J. P.: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek bei Hamburg 1964, S. 21, 30). Sartre schreibt: Marx "macht den Menschen zum Zentralthema der philosophischen Totalisierung, er macht den konkreten Menschen zum Mittelpunkt seiner Untersuchung, den Menschen, der zumal durch seine Bedürfnisse, durch die materiellen Bedingungen seiner Existenz und durch das Wesen seiner Arbeit, das heißt durch seinen Kampf gegen Dinge und Menschen bestimmt ist." (Ebenda, S. 15) Davon sei der Marxismus abgegangen, da seine Praxis, der Aufbau des Sozialismus in der UdSSR durch die Parteiführung entsprechend ihrer Richtlinien interpretiert und die Lehre dem Einfluß der Praxis entzogen wurde. Sartre spricht deshalb vom "marxistischen Voluntarismus" (ebenda, S. 25) und rechtfertigt die Ereignisse im Ungarn des Jahres 1956. Hier finden wir also ideologische Vorbereitung der Praxisphilosophie, sowie der

Ereignisse in der CSSR 1969.

An dieser Stelle sei noch einmal auf Fromms Mitarbeit bei der Herausgabe der Zeitschrift "Praxis" verwiesen. Es läßt sich daher ein gegenseitiges Beeinflussen von Vertretern der **P r a x i s p h i l o s o p h i e** (Marković, Petrović, Vranicki u. a.) und Fromm konstatieren. Dies erklärt sich auch dadurch, daß die Praxisphilosophen "bei der Entwicklung ihrer Konzeption auf alle wesentlichen Aussagen der hegelianisierenden Marxkritik der zwanziger Jahre (Georg Lukács), der anthropologischen Entfremdungskonzeption der dreißiger Jahre (Marcuse, de Man), der "kritischen Theorie" der "Frankfurter Schule" (Horkheimer, Adorno) und des französischen Existentialismus (Sartre)" zurückgreifen. (Rauh, H.-C.; Süßenbach, H.: Ideologischer Klassenkampf und bürgerliche Gegenwartsphilosophie. Studien, Berlin 1978, S. 139)

Bei Stojanovic und Markovic wird der Versuch Karl Korsch's, den historischen Materialismus als Methode der Überprüfung der Gesellschaft selbst zu nehmen (= "kritischer Marxismus") wiederholt. Der Sozialismus könne nur entwickelt werden, indem er einer rücksichtslosen Kritik unterzogen wird. Ziel ist es, den unüberbrückbaren Gegensatz von "stalinistischem Etablismus" und "freiheitlich-demokratischem Sozialismus" aufzuzeigen. Der starre "positivistische" Marxismus Stalinscher Prägung soll durch schöpferische Neuformulierung überwunden werden - ein ähnliches Anliegen wie es auch Fromm hat.

Im Mittelpunkt der Betrachtungen zur Freiheitsproblematik und zum Verhältnis von Mensch und Gesellschaft steht hier wie dort die Kategorie der Entfremdung. Entfremdung wird nicht als ökonomisches, sondern als gesamtgesellschaftliches Verhältnis, als Daseinsbestimmung des Menschen bestimmt. Die Verselbständigung der durch die proletarische Revolution neu geschaffenen Institutionen führe, genau wie im Kapitalismus, zu Entfremdung und Selbstentfremdung im Sozialismus. Indem Entfremdung auf politische Entfremdung reduziert wird, verschwindet die ökonomische Entfremdung aus dem Blickwinkel. Nur das Selbstbewußtsein dieser Entfremdung, das kritische Bewußtsein, ermögliche die Revolutionierung der Verhältnisse, d. h. den Sturz der im Sozialismus herrschenden bürokratischen Klasse durch das sich seiner kritischen Stellung zur Gesellschaft bewußt gewordene Volk. Die neue Gesellschaft müsse die Verfügungsgewalt des Produzenten über sein Produkt jederzeit garantieren können. Das Ganze wird als "Selbstverwaltung" deklariert, d. h. als "rationale und revolutionäre Verwaltung", als freie Selbstbestimmung des Menschen. Als Alternative zum "etatistischen Sozialismus" der sozialistischen Länder konzipiert, ist diese Auffassung, die auch Fromm vertritt, nichts anderes als eine Form eines "Anarcho-Sozialismus" antisowjetischer Prägung.

- 90) Fromm, E.: Das Menschenbild bei Marx, a.a.O., S. 69/70
- 91) Vgl. 89)
- 92) Vgl. Jopke, W.: Bemerkungen zum Menschenbild der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie. In: Eichhorn II, W.; Ley, M.; Lüther, R.: Das Menschenbild der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin 1969, S. 79/80
- 93) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 319/320
- 94) Ebenda, S. 320
- 95) Ebenda
- 96) Seit Max Weber eine "Welt der industriellen Kultur" voraussagte, nimmt die Theorie von der "Industriegesellschaft" einen zentralen Platz in der bürgerlichen Soziologie ein. Auch Fromm wandelt auf den Spuren Webers (obgleich wir die u. E. bei Brackmann zu findende Überhöhung des Einflusses M. Webers auf Fromms Denken nicht teilen).
Er stellt wie Weber die These auf, daß der Kapitalismus seinen besonderen Geist durch seine Verwurzelung im Geist der protestantischen Ethik habe. (Vgl. Bergner, D.; Mocek, R.: Bürgerliche Gesellschaftstheorien. Studien zu den weltanschaulichen Grundlagen und ideologischen Funktionen bürgerlicher Gesellschaftsauffassungen, a.a.O., S. 44/45). Die Technik, "die von den Menschen losgelösten Produktivkräfte" werden verstanden "als Materialisierung von Rationalität. Nicht der Naturgegenstand wird im Produktionsprozeß zwischen Mensch und Natur gestellt ..., sondern das Instrument ist Ausdruck und Resultat der Ratio." (Ebenda, S. 207) Gesellschaft und Epoche erfahren hier eine idealistische Deutung. Entgegen kommt dem, daß Fromm wie Weber orientiert auf die Motive des einzelnen Menschen als Basis der sozialwissenschaftlichen Forschung, nicht auf das Allgemeine, Kollektive, Klassenmäßige.
- 97) Vgl. Brackmann, G.: Erich Fromm und sein neofreudistisches Gesellschafts- und Menschenbild, a.a.O., S. 224 - 267
- 98) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 320
- 99) Marx, K.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: Marx, Engels Werke, Bd. 25, Berlin 1977, S. 889

- 100) Ebenda, S. 890
- 101) Vgl. Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 7/8
- 102) Fromm, E.: Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, Stuttgart 1971, S. 18
- 103) Vgl. Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 150
Auch Thomas Mann schätzte Freud als echten Sohn "des Jahrhunderts der Schopenhauer und Ibsens, aus dessen Mitte er entsprang." (Mann, T.: Freud und die Zukunft. Vortrag, gehalten in Wien am 8. Mai 1936 zur Feier von Sigmund Freuds 80. Geburtstag. In: Freud, S.: Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt a. M. 1972, S. 137/138. Vgl. auch Braun, K.-H.: Kritik des Freud-Marxismus, a.a.O., S. 212; Schmidt, H.-D.: Allgemeine Entwicklungspsychologie, a.a.O., S. 455)
- 104) Auf dem 16. Weltkongreß für Philosophie in Düsseldorf (BRD) 1978 stellte die Frage nach der Rationalität eines der Hauptprobleme dar. "Es sind vor allem die revolutionären sozialen Umwälzungen, der weltweite Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus also, und der wissenschaftlich-technische Fortschritt in diesem Jahrhundert, die das Problem rationaler Beherrschbarkeit von Natur und Gesellschaft einschließlich von Wissenschaft und Technik selber im bürgerlichen Denken aufgeworfen haben", schätzt F. Fiedler ein. (Fiedler, F.: Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. In: DZfPh, H. 7, 1979, S. 872). Er stellt dabei als für die bürgerliche Philosophie insgesamt gültig heraus, daß u. a. versucht wird, die "Nichtübereinstimmung zwischen menschlicher Vernunft und gesellschaftlicher Realität zu einem allgemein-menschlichen Phänomen hochzustilisieren". (Ebenda, S. 873). Zusammenfassend bemerkt er: "Bei der Lösung des Rationalitätsproblems innerhalb der nicht-marxistischen Erkenntnistheorie zeichnet sich ganz deutlich eine Tendenz zum Irrationalismus ab ... Dies wird durch die wiederholten Bezüge auf M. Heidegger und vor allem auf E. Husserl nur unterstrichen." (Ebenda, S. 877). Grundzug bürgerlichen Philosophierens über das Problem der Rationalität war die verstärkte Hinwendung zum Fideismus. Die Versuche mehrten sich, Antwort auf die Fragen unserer Zeit im christlichen Glauben, im Zen-Buddhismus etc. zu suchen. (Vgl. ebenda, S. 878)

Bereits Dilthey hatte Verstehen als Versenkung der Gemütskräfte in das Objekt, Erfassen der Zusammenhänge "von innen" her definiert. Ähnlich verfahren auch Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, die bemüht waren, das Erkennen von Sachverhalten zugunsten eines Verstehens von Situationen zurückzudrängen, um die Eigenart der menschlichen Existenz erfassen zu können.

Auch Fromm geht es darum, das Sein unter dem Aspekt des Erlebens zu betrachten, die Welt so zu beschreiben, wie sie sich dem erlebenden Subjekt darstellt. (Vgl. Fromm, E.: Im Namen des Lebens, a.a.O., S. 30). Die an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland eine Art geistige Modeerscheinung darstellende irrationalistische Lebensphilosophie blieb also nicht ohne Einfluß auf Fromm. Da auch die Innerlichkeit des Menschen nur über das Erleben, das Einfühlen zugänglich sein sollte, verbindet sich mit diesen Auffassungen deutlich eine Absage an wissenschaftliche Erklärungen. (Vgl. auch die Auffassungen H. Bergsons, E. Husserls, M. Schelers)

- 105) Klein, D.: Allgemeine Krise und staatsmonopolistischer Kapitalismus. Lehrhefte Politische Ökonomie des Kapitalismus, Berlin 1974, S. 110
- 106) Weber, E.: Die Angst des Prometheus - Fortschritt ohne Sinn. In: Marxistische Blätter, H. 6, Frankfurt a. M. 1979, S. 105
- 107) Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 57
- 108) Ebenda
- 109) Oduev, S. F.: Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie, Berlin 1977, S. 117
- 110) Vgl. Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 67, 166
- 111) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart 1974
- 112) Ebenda, S. 3
- 113) Ebenda, S. XVI
- 114) Ebenda, S. 9

- 115) Ebenda
- 116) Ebenda, S. 262
- 117) Ebenda, S. 301
- 118) Vgl. Popow, S. I.: Sozialismus und Humanismus, a.a.O., S. 55
- 119) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 5
- 120) Bayertz, K.: Aktuelle Tendenzen der Technikkritik. In: DZfPh, H. 12, 1979, S. 1477
- 121) Da Fromm Religion als all das deutet, was dem Denken und Handeln einen Orientierungsrahmen gebe und ihm einen Sinn verleihe, will er an die Stelle der alten Religionen eine neue setzen. Schließlich sei in den Charakter auch das religiöse Bedürfnis integriert.
- 122) Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 18
Neben Meadows, Mesarovic und Pestel, die in ihrem Bericht an den Club of Rome ähnliches fordern, proklamieren auch Psychoanalytiker, Philosophen, Politiker aus der BRD die Idee eines einheitlichen Systems der Moral für die ganze Welt als Mittel zur Lösung der Widersprüche des Kapitalismus selbst und der zwischen den gegensätzlichen Gesellschaftssystemen der modernen Welt. Schon auf dem 15. Philosophiekongreß in Warna 1973 zeigte sich, daß dies Ausdruck einer allgemeinen Tendenz im bürgerlichen philosophischen Denken ist. (vgl. Schultz, H.-J.: Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben, Stuttgart, Berlin (West) 1977. Beiträge von R. Jungk, F. Riemann, I. Fetscher, E. Eppler. Vgl. auch Erikson, E. H.: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1971, S. 214/215).
- 123) Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 19
- 124) Vgl. Bergner, D.; Mocek, R.: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, a.a.O., S. 172 - 174; 275/276;
Hahn, E.: Die Dialektik des Fortschritts in unserer Zeit. In: Dialektik des Geschichtsprozesses in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. V. Philosophiekongreß der DDR-21. bis 23. November 1979 in Berlin, Berlin 1980, S. 26 - 28;
Bayertz, K.: Aktuelle Tendenzen der Technikkritik. In: DZfPh, H. 12, Berlin 1979

Dies belegen u. a. die Artikel von E. Eppler, R. Jungk und I. Fetscher in: Schultz, H.-J. (Hrsg.): Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben, Stuttgart, Berlin (West) 1977. R. Jungk z. B. beruft sich bei der Begründung einer "liebvollen, brüderlichen Gesellschaft", die die "falschen" Konsumbedürfnisse abzubauen habe, direkt auf Fromm. (Vgl. Schultz, H.-J. (Hrsg.): Brüderlichkeit: Die vergessene Parole, Stuttgart 1977)

Zu dem Problem der alternativen Lebensweise äußert sich aus marxistischer Sicht u. a. Hollitscher (vgl. Hollitscher, W.: Das Unbehagen in der Bürgerwelt und die Lebensalternativen. In: Hollitscher, W.: Bedrohung und Zuversicht. Marxistische Essays, Wien 1980).

- 125) Fromm, E.: Vita activa. In: Schultz, H.-J.: Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben, Stuttgart, Berlin (West) 1977, S. 17
- 126) Fromm schreibt: "Sein Unbewusstes zu entdecken ist gerade keine intellektuelle Tätigkeit, sondern ein affektives Erlebnis, das sich, wenn überhaupt, kaum in Worte fassen läßt." (Fromm, E.: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. In: Fromm, E.; Suzuki, D. T.; de Martino, R.: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1977, S. 142). "Erlebtes Wissen" solle dem Menschen plötzlich "die Augen öffnen", ihn zum vollen Bewußtsein seiner selbst führen und alle Isoliertheit und Entfremdung aufheben. Dabei erfasse das Individuum "die Welt unmittelbar und voll"; bei diesem Erlebnis werde der Mensch teilhaftig am Universum, fühle er sich eins mit dem Universum. (Ebenda, S. 166)
Übrigens berührt Fromm hier ein echtes Problem: Mittels naturwissenschaftlicher Methoden ist die Ganzheit der menschlichen Persönlichkeit wirklich nicht zu erfassen. Die menschliche Persönlichkeit ist mehr als die Summe ihrer Teile, um sie theoretisch zu erfassen, ist daher philosophisches Denken vonnöten.
- 127) Einen anderen Versuch der Synthese von Psychoanalyse und Buddhismus unternahm R. Hertz. (Vgl. Hertz, R.: Tiefenpsychologie und Weltpolitik, Schriften des Deutsch-Japanischen Kulturinstituts Kyoto, Geisteswissenschaftlich-kunsthistorische Reihe, H. 3, 1958, S. 6 - 15)
Auch Schopenhauer bewertete die Intuition (anknüpfend an die Romantik und Schelling) höher als den Intellekt. Das innere Wesen des Menschen, das "Wollende und Erkennende Selbst" hielt er für unzugänglich durch die wissenschaftliche Erkenntnis. Er berief sich auf die altindische Philosophie, um den von ihm propagierten

Verzicht auf Aktivität, das Nicht-Handeln zu begründen.
(Vgl. Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 63)

- 128) Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 181/182
- 129) Vgl. Lenin, W. I.: Staat und Revolution. In: Lenin Werke, Bd. 25, Berlin 1977
Auch auf dem X. Parteitag der KPR (B) 1921 setzte sich Lenin mit anarcho-syndikalistischen Entstellungen des Marxismus auseinander.
- 130) Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 507
- 131) Vgl. Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 156
- 132) Gerade die "Entsexualisierung" der Freudschen Theorie, die Fromm im Gegensatz zu Reich vornahm, bildet u. E. eine wichtige Voraussetzung für die breite Aufnahme Frommschen Gedankengutes, während die "sexuelle Revolution" sich relativ schnell als überholt erwies.
- 133) Reich, W.: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. Vorwort zur dritten Auflage, Frankfurt a. M. 1978, S. 10
- 134) Vgl. Reich, W.: Die Massenpsychologie des Faschismus, a.a.O., S. 283 - 286
- 135) Vgl. ebenda, S. 294
- 136) Vgl. ebenda
- 137) Ebenda, S. 313
- 138) Vgl. ebenda, S. 297, 313
- 139) Vgl. ebenda, S. 37 - 43
- 140) Vgl. Hörz, H. E.: Blickpunkt Persönlichkeit, a.a.O., S. 75
- 141) Vergleichen wir mit C. G. Jung: "Nur über die Veränderung der Einstellung des einzelnen ist der Beginn zur Veränderung der Psychologie einer Nation. Die großen Probleme der Menschheit wurden noch nie durch allgemeine Gesetze, sondern immer nur durch die Erneuerung der Einstellung des einzelnen gelöst." (Jung, C. G.: Über die Psychologie des Unbewußten, Zürich 1943, S. 9)

- 142) Dies ermöglichte es, daß Fromms Ideen als eine der Quellen der "humanistischen Psychologie" und er selbst als einer ihrer Vertreter angesehen werden. Die "humanistische Psychologie" als 32. Sektion der American Psychological Association entwickelte sich in den sechziger Jahren in den USA in Abgrenzung von der orthodoxen Psychoanalyse und vom Behaviorismus. Sie fand in den siebziger Jahren auch in der BRD immer mehr Vertreter (Sohns, M. Müller, Heiss, Lockowandt, Tausch, Mandel und andere). Ihr erklärtes Ziel ist es, eine humane Wissenschaft vom Menschen zu schaffen, was erfordere, die vom Behaviorismus und der Psychoanalyse vernachlässigten Gegenstände zu behandeln; Reifung, psychische Gesundheit, Selbstverwirklichung, Werte, Autonomie, Sein, Selbst, Liebe, Kreativität, Identität, Sinn im Leben.
- Als Quellen ihrer Wissenschaft vom Menschen, seiner Natur und Existenz betrachten sie:
1. Phänomenologie und Existentialismus;
 2. Psychologen wie James und Allport, die sich an Wundt und Rickert orientieren;
 3. nach 1933 in die USA gelangtes Gedankengut emigrierter deutscher Psychologen und Psychiater (Bühler, Fromm, Horney, Goldstein, Perls).
- Zu ihren Vätern in den USA zählt neben A. Maslow, C. Rogers und Fromm auch J. F. Bugental. (Vgl. Sohn, G.: Das amerikanische Programm der humanistischen Psychologie, Bielefeld 1976, bes. S. 9/10, 40/41, 111 - 118). Die "humanistische Psychologie" sucht den Weg, der die entfremdete Persönlichkeit im Kapitalismus zu einer harmonischen Entwicklung führen soll in gemeindepsychologischen Aktivitäten, d. h. Selbsterfahrungsgruppen und Kommunikationstraining. In einer Optimierung von Kommunikation und Interaktion in den Bezugsgruppen und im Versuch der Selbstfindung über Selbsterfahrung, Erlebnis des Selbst erblickt sie die Möglichkeit zur Veränderung des Charakters der Gesellschaftsformation. Objektiv orientiert sie damit Millionen Menschen, die diesen Therapieformen ihrer sozialen bzw. sozial bedingten Konflikte verfallen sind auf den Rückzug in den privaten Lebensbereich als die Sphäre der Selbstverwirklichung und fungiert als "sozialer Abschmierdienst". (Vgl. Köhle, P.: Psycho Boom? Zur Kritik der bürgerlichen Humanistischen Psychologie. In: Forum, H. 16, Berlin 1980, S. 8)

3. Kapitel

- 1) Adamo, H.: Aspekte der Grundwertediskussion des Neokonservatismus. In: Der dialektische Materialismus und die moderne Wissenschaft. Materialien eines internationalen Symposiums, Prag 1978, S. 154
- 2) Vgl. Schwarzman, K. A.: Neue Tendenzen in der Entwicklung der modernen bürgerlichen Ethik, a.a.O., S. 12 (russ.)
- 3) Die seitens bürgerlicher Ethiker selbst vorgenommene Einteilung in naturalistische und nichtnaturalistische Ethiken erweist sich insofern als problematisch, als in den Naturalismus unterschiedlichste Richtungen eingehen, z. B. utilitaristisch und pragmatisch orientierte, die evolutionäre Ethik Spencers, die freudistische und die behavioristische. Auf die Schranken dieser Einteilung verweist auch Schwarzman. (Schwarzman, K. A.: Neue Tendenzen in der Entwicklung der modernen bürgerlichen Ethik, a.a.O., S. 12 (russ.))
- 4) Unsere Aufzählung der gemeinsamen Grundzüge verschiedener naturalistischer Ethik-Auffassungen stützt sich im wesentlichen auf die Ausführungen Schwarzmans. (Vgl. ebenda, 1. Kapitel)
- 5) Sève, L.: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin 1973, S. 251
- 6) Marxistisch-leninistische Ethik, Berlin 1979, S. 321
- 7) Bölling, I.: Naturwesen - Individuum - Persönlichkeit. Die Menschen und ihre biologische Konstitution in der marxistisch-leninistischen Kulturtheorie, Berlin 1979, S. 79
- 8) Fromm, E.: Die Kunst des Liebans, Frankfurt a. M., Berlin (West), Wien 1979, S. 116
- 9) Vgl. Titarenko, A. I.: Die Struktur des sittlichen Bewusstseins als realer Gegenstand der ethischen Analyse. In: Anissimow, S. P.; Miller, R. (Hrsg.): Ethik und Persönlichkeit, Berlin 1975, S. 76 - 79
Auch die Unterscheidung der anderen Charaktertypen ist bei Fromm anhand bestimmter allgemeiner, das Handeln motivierender Wertorientierungen vorgenommen. Hinter diesen Merkmalen verschwinden jedoch wesentliche, die Qualität der gesellschaftlichen Strukturen erfassende Merkmale, d. h. die kapitalistischen Pro-

duktionsverhältnisse und die darauf basierenden Klassenbeziehungen. Wissenschaftlichkeit erfordert jedoch gerade das Erfassen des Wesentlichen im Einzelnen und Individuellen, das Fortschreiten von der Beschreibung der Erscheinungen zur Wesenserkenntnis.

- 10) Marx, K.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band, a.a.O., S. 324
- 11) Ebenda
- 12) Fromm ist unfähig, die soziale Kraft zu bestimmen, die auf Grund ihrer objektiven Interessen in der Lage ist, die kapitalistische Gesellschaft zu überwinden. Seine Hoffnungen ruhen nicht auf dem Proletariat als Träger einer neuen Produktionsweise, sondern auf einer in den Kapitalismus integrierten Schicht, den Managern.
- 13) Fromm, E.: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976, S. 19
- 14) Vgl. Oiserman, T. I.: Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Berlin 1972, S. 277
- 15) Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, Frankfurt a.M., Berlin (West), Wien 1978, S. 91
- 16) Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 268
- 17) Vgl. Titarenko, A. I.: Über einige Probleme der moralischen Einsamkeit. In: Die Persönlichkeit: ethische Probleme, Moskau 1979, S. 79/80 (russ.)
- 18) Vgl. Schischkin, A. F.: Ethologie und Ethik. In: Gesellschaftswissenschaften, H. 1, Moskau 1976, S. 213
Ähnlich äußert sich auch Gullian, der dies als "Eindringen des Sinnproblems in die Psychologie" bezeichnet. (Gullian, G. I.: Versuch einer marxistischen Anthropologie, Darmstadt und Neuwied 1973, S. 46/47)
- 19) Was die Psychotherapie als Verfahren individueller Krankenbehandlung, als Hilfe bei der individuellen Konfliktbewältigung betrifft, so kommt ihr hier sicher eine Bedeutung zu. Über diese, sowie über die naturwissenschaftlich-medizinischen und psychologischen Fragen dieses Verfahrens urteilen muß jedoch der Fachmann. Dies soll nicht unsere Aufgabe sein.

- 20) Vgl. Geisler, K.; Lange, W.: Zur marxistisch-leninistischen Kritik religiöser Wertauffassungen. In: Zur Kritik bürgerlicher Wertauffassungen. In: Martin-Luther-Universität Halle - Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1980/34 (A 53), Halle 1980, S. 63 - 69
- 21) Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., S. 169
- 22) Schwarzman, K. A.: Ethik ohne Moral, a.a.O., S. 244
- 23) Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., S. 17
- 24) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 33
- 25) Beim Behaviorismus verwandeln sich die individuellen Wertvorstellungen in der Tat in eine Folge, ein Resultat der Stimuli der Außenwelt: Skinner z. B. verbindet die Kriterien der Moralität damit, ob das Verhalten durch die kontrollierende Umwelt gebilligt wird oder nicht. Die beste Angepaßtheit an die Umwelt wird zum höchsten Wert, d. h. Verhalten im Sinne der von der Bourgeoisie im Kapitalismus gesetzten Normen und Werte erscheint als gut. Der "konditionierte" Mensch ist damit der Verantwortlichkeit für seine Taten enthoben, die "Umwelt" des Individuums wird verantwortlich gemacht. Auch zeigt sich, daß die Individuen in Skinners Interpretation weder frei und schöpferisch handeln können, noch über innere Motive ihres Verhaltens verfügen und nicht in der Lage sind, ihr Verhalten selbst zu kontrollieren. Es erscheint als "Dressurleistung", d. h. beliebige erwünschte Reaktionen des Menschen auf seine Umwelt können - analog zum Tier - antrainiert werden. Schließlich verschwinden die wesentlichen qualitativen Unterschiede zwischen tierischem und menschlichem Verhalten und das Gesellschaftliche wird auf organismisch interpretiertes Verhalten zurückgeführt, d. h. auf Reaktionen aufgrund von Reizkonstellationen entsprechend einer Lust-Unlust-Automatik, die dem Mechanismus von Lohn und Strafe folgt. Trotz der wertvollen Einzeluntersuchungen, die viele Spekulationen auf dem Gebiet der Verhaltensforschung zurückweisen, ist eine unkritische Übertragung der (zumeist im Tierexperiment gewonnenen) behavioristischen Erkenntnisse auf den Menschen und darüber hinaus auf die Gesellschaft unzulässig, was auch Fromm betont. (Vgl. Stichwort "Behaviorismus", In: Wörterbuch der Psychologie (Hrsg. von Claus, Kulka, Lompscher, Röbler, Timpe, Vorweg), Leipzig 1978, S. 72; Holzer, H.: Evolution oder Geschichte? Eine Einführung in

- Theorien gesellschaftlicher Entwicklung, Berlin 1979, S. 33/34; Abulchanowa-Slawskaja, K. A.: Die Wechselbeziehung zwischen dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen als methodologisches Prinzip der Persönlichkeitspsychologie. In: Seherochowa, E. W.: Zur Psychologie der Persönlichkeit, a.a.O., S. 46; Schwarzman, K. A.: Neue Tendenzen in der modernen bürgerlichen Ethik, a.a.O., 3. Kapitel, 3. Abschnitt)
- 26) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 14
- 27) Bei Freud z. B. führt zunehmende Libido zu steigender Spannung, die sich in wachsender Unlust äußert. Durch den Sexualakt werden Spannung und Unlust vermindert, wonach der ganze Zyklus von vorn beginnt. Diese Ansicht erweist sich nicht nur wegen ihres Mechanismus, der bei Freud im Naturbild der zeitgenössischen bürgerlichen Naturphilosophie wurzelt (enge Anlehnung an den Energieerhaltungssatz), als unzureichend für die Erklärung des Verhaltens. Wie Hollitscher ausführt, widerspricht die Annahme, "das Nervensystem diene ausschließlich der Herstellung des ursprünglichen Zustandes - desjenigen vor der Reizung (der Reiz - 'Homeostase' sozusagen) -, ... dem Reizhunger, von dem Tiere wie Menschen getrieben werden." (Hollitscher, W.: Aggression im Menschenbild, Marx - Freud - Lorenz, Frankfurt a. M. 1972, S. 35. Vgl. auch Anzyferowa, L. I.: Einige Fragen der Persönlichkeitsforschung in der gegenwärtigen Psychologie der kapitalistischen Länder, In: Seherochowa, E. W.: Zur Psychologie der Persönlichkeit, a.a.O., S. 244) Auch Fromm verweist auf dieses durch Tierversuche untermauerte Argument. (Vgl. Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 7)
- 28) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 19
- 29) Wyss, D.: Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, Göttingen 1968, S. 54
- 30) Dölling, I.: Naturwesen - Individuum - Persönlichkeit, a.a.O., S. 84
Dölling fährt fort: "Gibt es unter Wissenschaftlern schon Zweifel darüber, ob die Vielfalt territorialen, innerartlichen Kampfverhaltens überhaupt mit dem Hinweis auf den Aggressionstrieb hinreichend erklärt werden kann, so muß die von Lorenz gegebene inhaltliche Fassung des Aggressionstriebes direkt Ablehnung her-

vorrufen." Für höhere Tiere und den Menschen sei diese "nicht verifizierbar". (Ebenda, S. 84) Mit Hollitscher, Löther u. a. ist sie der Meinung, "daß aggressives Verhalten bei höheren Tierarten **r e a k t i v** ist, durchaus eine erbliche Komponente hat, die aber als angeborene Aggressionsbereitschaft (Schmidbauer) nur in Reaktionen auf bestimmte Situationen der Außenwelt zum Tragen kommt, also keineswegs ein unabhängig von der Außenwelt 'spontan anwachsendes Bedürfnis' ist, das - gestaute aggressionspezifische Antriebsenergie - zur Abreaktion drängt." (Ebenda, S. 85) Vgl. auch: 1. Jehst, V.: Die biologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens und ihre Erforschung. In: Biologische Verhaltensforschung am Menschen (hrsg. von Jehst, V.), Berlin 1976, S. 55; 2. Hollitscher, W.: Aggression im Menschenbild, a.a.O., S. 92, 124 - 130, 144 - 146; 3. Oehler, J.: Gibt es einen "Aggressionstrieb"? In: Wissenschaft und Fortschritt, H. 8, Berlin 1975, S. 350; 4. Schischkin, A.: Ethologie und Ethik. In: Gesellschaftswissenschaften, H. 1, 1976, S. 209/210; 5. Tembroek, G.: Grundlagen des Tierverhaltens, Berlin 1977, S. 256 - 261. Tembroek schreibt u. a.: "Es gibt keinen 'Aggressions-Trieb' schlechthin, das ist auch neurophysiologisch längst erwiesen. Wann ein Aggressionsverhalten eingesetzt wird, ist von Fall zu Fall zu analysieren und für einzelne Arten sehr verschieden." (Ebenda, S. 261)

- 31) Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, S. 171
Auch Hollitscher verweist darauf, daß ein Vermengen der unterschiedlichen Aggressionsbegriffe, die ja verschiedene Zusammenhänge der Realität widerspiegeln, unzulässig ist. (Vgl. Hollitscher, W.: Aggression im Menschenbild, a.a.O., S. 137/138)
- 32) Vgl. Hollitscher, W.: Aggression im Menschenbild, a.a.O., S. 109
- 33) Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 192
Diese Theorie, die die Existenz eines spontanen Aggressionstriebes bestreitet und Aggression als Folge von Frustrationen, die durch die gesellschaftliche Umwelt hervorgerufen werden erklärt, hatte sich in den sechziger Jahren zu einer weit verbreiteten Mode entwickelt und hatte großen Einfluß auf die Konzeption der "anti-autoritären" Erziehung.

- 34) agonistisches Verhalten: In diesem Begriff werden alle Verhaltensweisen zusammengefaßt, "die die Ausschaltung einer durch Artgenossen oder auch Artfremde gegebenen Störung beim Vollzug arttypischen Verhaltens zum Ziel haben, z. B. Revierkonkurrenz, Nahrungskonkurrenz, Konkurrenz im Sexualverhalten. Es schließt aktiven Kampf (Angriff, Drohen, Annäherung, Imponieren), passiven Kampf (Beschwichtigung, Abwehr) und Ausweichen (Flucht, Unterwerfung) gleichermaßen mit ein." (Oehler, J.: Versteckte Aggression. In: Deine Gesundheit, H. 5, Berlin 1980, S. 147)
- 35) Vgl. Fromm, E.: Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, Stuttgart 1971, S. 99
- 36) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 65
- 37) Ebenda, S. 64
- 38) Marxistisch-leninistische Ethik, Berlin 1979, S. 17
- 39) Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., S. 18
- 40) Fromm, E.: Die Revolution der Hoffnung, a.a.O., S. 69
- 41) Marx, K.: Thesen über Feuerbach. In: Marx, Engels Werke, Bd. 3, Berlin 1978, S. 6;
vgl. Them, M.: Nachwort zu I. Kants Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Leipzig 1978, S. 297
- 42) Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., S. 38
- 43) Vgl. ebenda, S. 57
- 44) Marx, K.: Thesen über Feuerbach, a.a.O., S. 6
- 45) Vgl. Marx, K.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, In: Marx, Engels Werke, Bd. 23, Berlin 1977, S. 195
- 46) Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx, Engels Werke, Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil, Berlin 1974, S. 516/517
- 47) Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 38

- 48) Stiehler, G.: Über den Wert der Individualität im Sozialismus, Berlin 1978, S. 85
- 49) Diesen Gedanken lesen wir auch bei Stiehler, der meint, das Wesen des Menschen existiere "sowohl außerhalb der Individuen in den es determinierenden gesellschaftlichen Verhältnissen als auch in den Individuen (in ihren Denk- und Verhaltensweisen) als den Trägern sozialer Gemeinschaften, als den Akteuren der gesellschaftlichen Verhältnisse und Prozesse. Die Verbindung zwischen den Verhältnissen und den Individuen stellt sich auf dem Wege sozialer Determination und praktischer Aktionen her." (Ebenda, S. 84)
- 50) Vgl. Hollitscher, W.: Individuum ohne Gesellschaft bei Sigmund Freud, In: Bedrohung und Zuversicht, Marxistische Essays, Wien 1980, S. 138
- 51) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 202
- 52) Ebenda, S. 204
- 53) Wir folgen hier im wesentlichen den Ausführungen Döllings. (Vgl. Dölling, I.: Naturwesen - Individuum - Persönlichkeit, a.a.O., S. 25 - 27, 73 - 92)
- 54) Ebenda, S. 25
- 55) Ebenda, S. 26
- 56) Schmidt, H.-D.: Allgemeine Entwicklungspsychologie, a.a.O., S. 86/87
- 57) Ebenda, S. 88
- 58) Ebenda; vgl. auch Holzer, H.: Evolution oder Geschichte?, a.a.O., S. 166 - 174
- 59) Dölling, I.: Naturwesen - Individuum - Persönlichkeit, a.a.O., S. 27
- 60) Vgl. Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 201
- 61) Holzer, H.: Evolution oder Geschichte?, a.a.O., S. 171
vgl. Engels, F.: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen. In: Marx, Engels Werke, Bd. 20, Berlin 1973, S.

- 62) Vgl. Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, S. 202/203
- 63) Ebenda, S. 203
Fromms Konzeption führt in die Nähe der von Gehlen, wo der Mensch als "Mangelwesen" begriffen wird, der als Ersatz für seine biologische Unangepasstheit, Unspezialisiertheit Bewußtsein, Sprache und Kultur entwickelt und gesellschaftliche Einrichtungen schafft. (Vgl. Bergner, D.; Moeck, R.: Bürgerliche Gesellschaftstheorien, a.a.O., S. 228). Schmidt verweist darauf, daß diese Ableitung der Wesensmerkmale des Menschen aus dem Tier-Mensch-Vergleich u. a. auf Gedanken Herders zurückgreift. (Vgl. Schmidt, H.-D.: Allgemeine Entwicklungspsychologie, a.a.O., S. 249/250)
- 64) Dies widerspiegeln auch seine Betrachtungen über Ersatzbefriedigung und neurotisches Fehlverhalten.
- 65) Vgl. Wyss, D.: Strukturen der Moral, a.a.O., S. 54
- 66) Vgl. Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 13 - 15
- 67) Bereits Hegel anerkannte den gesellschaftlichen Charakter menschlicher Bedürfnisse, der mit der Arbeit entstand: "Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigigen erreicht es nur durch die Arbeit der anderen." (Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1971, S. 257)
- 68) Vgl. Holzer, H.: Evolution oder Geschichte?, a.a.O., S.
- 69) Braun, K.-H.: Einführung in die Politische Psychologie. Zum Verhältnis von gesellschaftlichem und individuellem Subjekt. In: Studien zur Kritischen Psychologie, Bd. 4, Köln 1978, S. 99
Auch Holzer verweist darauf. (Vgl. Holzer, H.: Evolution oder Geschichte?, a.a.O., S. 184). Inwieweit der Begriff "produktiv" günstig gewählt ist, da er auch in der Ökonomie Verwendung findet, soll uns in diesem Zusammenhang nicht interessieren.
- 70) Braun, K.-H.: Kritik des Pseudo-Marxismus. Zur marxistischen Aufhebung der Psychoanalyse. In: Studien zur Kritischen Psychologie, Bd. 12, Köln 1979, S. 60
- 71) Ananjew, B. G.: Der Mensch als Gegenstand der Erkenntnis, Berlin 1974, S. 261

- 72) Untersuchungen weisen darauf hin, daß bereits im Tierreich unter den Individuen ein Bedarf nach "sozialem Kontakt" entstand, "dessen Nichtbefriedigung lebenshemmend bis lebensbedrohend sein kann." (Braun, K.-H.: Einführung in die Politische Psychologie, a.a.O., S. 16; Vgl. auch Stephan, B.: Die Evolution der Sozialstrukturen, Berlin 1977) Erforderlich sind daher Mechanismen zur sozialen Weitergabe bestimmter Erfahrungen. Ein "Herausfallen" aus dem sozialen Milieu, d. h. der Gesellschaft mit ihrer materiellen und geistigen Kultur hat für den Menschen den Verlust des eigentlich Menschlichen zur Folge. (Vgl. Sybkowjcz, W. F.: Vom Ursprung der Moral, a.a.O., S. 32 - 35; zur Bedeutung der Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen siehe: Katzenstein, A.: Zwischenmenschliche Beziehungen. In: Wissenschaft und Fortschritt, H. 12, Berlin 1973, S. 538. Siehe auch S. 58 der vorliegenden Arbeit.)
- 73) Vgl. Freud, S.: Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud, S.: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt a. M. 1972, S. 102, 124
- 74) Vgl. ebenda, S. 85, 90
- 75) Auch K. Lorenz und R. Ardrey "modernisieren" diese Grundthese aus Hobbes Gesellschaftstheorie, genau wie Schopenhauer, der zwischen Mensch und Mensch wie einen breiten Graben den Egoismus liegen läßt, der "Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen" ist. (Schopenhauer, A.: Die beiden Grundprobleme der Ethik, In: Schopenhauer, A.: Über den Satz vom Grunde, Über den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik. In: Sämtliche Werke in sechs Bänden, Bd. 2, Leipzig 1892, S. 577. Vgl. Gusseinow, A. A.; Titarenko, A. I.: Soziale Grundlagen der Moral, Berlin 1979, S. 131, 141)
- 76) Vgl. Fromm, E.: Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten. In: Fromm, E.: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M. 1970, S. 175
- 77) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 34
- 78) Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 106
Im 2. Kapitel verwiesen wir auf die soziale Persönlichkeitstypisierung Sprangers. Den "sozialen Menschen" in dieser Einteilung kennzeichnet ebenfalls die Liebe, die als "wertbejahende Hinwendung zu frem-

- dem Leben und das Sich-im-andern-fühlen" verstanden wird. (Spranger, E.: Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, Halle 1927, S. 193). Diese Liebe sei dem Leben Sinn verleihend, deshalb religiös. Ähnliche Gedanken finden wir auch bei U. Schmidhauser, T. Riemann, D. Sölle, R. Jungk wieder. Auch Schweitzers Vorstellungen zeigen Ähnlichkeiten. (Vgl. Anm. 142 dieses Kapitels)
- 80) Marx, K.; Engels, F.: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, a.a.O., S. 21
- 81) Braun, K.-H.: Kritik des Freudo-Marxismus, a.a.O., S. 42
- 82) Stiehler, G.: Über den Wert der Individualität im Sozialismus, a.a.O., S. 164
- 83) Vgl. S. 60 - 62 der vorliegenden Arbeit.
- 84) Vgl. Samoschkin, J. A.; Nitrochin, L. N.: Die sozial-psychologischen Wurzeln des Antikommunismus in den USA. In: SW/GB, H. 1, 1967, S. 48
- 85) Vgl. Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 67. Siehe auch Marx, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEGA, Band II, 1.1, Berlin 1976, S. 226
- 86) Fromm stattet den Menschen mit einem vitalen Interesse an Freiheit aus, wobei es sich "um eine biologische Reaktion des menschlichen Organismus" handele. (Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 178). Um geistig gesund sein zu können, verfüge der Mensch über einen angeborenen Impuls, für seine Freiheit zu kämpfen, führt Fromm aus. (Vgl. ebenda, S. 179)
- 87) Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 37
- 88) Marx, K.: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Marx, Engels Werke, Bd. 8, Berlin 1978, S. 115
- 89) Thom, M.: Nachwort zu I. Kants Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., S. 290
- 90) Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 603

- 91) Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 171
- 92) Vgl. Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, S. 266
- 93) Zur allgemeinen Tendenz des Übergangs des bürgerlichen Rationalismus zum Irrationalismus und der widersprüchlichen Einheit von Rationalität und Irrationalismus in ihr siehe: Lukacz, J.: Besonderheiten der Struktur des gegenwärtigen bürgerlichen Bewusstseins. In: Der dialektische Materialismus und die moderne Wissenschaft, a.a.O., S. 40; Rühr, W.: Zur anthropologischen Wende der bürgerlichen Philosophie. In: DZfPh, H. 7, Berlin 1980, S. 846; Hollitscher, W.: Der Mensch im Weltbild der Wissenschaft, Wien 1969, S. 265/266)
- 94) Hobbes, T.: Leviathan oder Materie, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens. Teil I und II, Leipzig 1978, S. 111
- 95) Marx, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEQA, Band II, 1.1, Berlin 1976, S. 165
- 96) Ebenda
- 97) Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 160
- 98) Ebenda, S. 195
- 99) Ebenda, S. 188
- 100) Ebenda, S. 178
- 101) Schwarzman, K. A.: Ethik ohne Moral, a.a.O., S. 178
- 102) Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 179
- 103) Ebenda, S. 197
Hier zeigt sich wieder das Bemühen Fromms, zwischen den Extremen zu vermitteln; der Mensch ist seiner Natur nach weder schlecht, böse (Neothomismus, Freud, Hobbes) noch gut. Er sei zu beidem veranlagt, je nach Einfluß der Gesellschaft, die die Bedingungen zur Entfaltung seiner immanenten Möglichkeiten biete. Da jedoch Unterdrückung des Guten zu seelischen Krankheiten führe, geht Fromm schließlich doch auf die Rousseausche Position des ursprünglich guten Menschen zurück. Dies bringt auch die Verschiebung der Triebenergien zugunsten des Lebenstriebes zum Ausdruck.
- 104) Ebenda, S. 198



- 105) Ebenda, S. 199
- 106) Schwarzman, K. A.: Ethik ohne Moral, a.a.O., S. 247
- 107) Vgl. Eichler, U.: Von der Existenz zu den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen. Studie zur Interpretation und Kritik der Ethikauffassung Sören Kierkegaards, Diss. A, Halle 1980, S. 87
- 108) Das Moralische in der Handlung ist nicht nur als Einheit von Ergebnis und subjektivem Grund zu fassen, es muß in Beziehung gesehen werden zur Persönlichkeit in ihrer Ganzheit. (Vgl. Gusseinow, A. A.: Die Einheit der sittlichen und politischen Erziehung. In: Anissimow, S. P.; Miller, R. (Hrsg.): Ethik und Persönlichkeit, Berlin 1975, S. 153)
- 109) Vgl. Röhr, W.: Aneignung und Persönlichkeit, a.a.O., S. 215
- 110) Den Gedanken der Einschränkung der individuellen Freiheit durch die Kulturentwicklung, wodurch sich der Freiheitsdrang und auch das individuelle Glückstreben gegen die Kultur richten, teilt Fromm mit Freud. (Vgl. Freud, S.: Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 90). Es ist ihm demnach nicht gelungen, Freud wirklich kritisch aufzuheben.
- 111) Braum, K.-H.: Kritik des Freude-Marxismus, a.a.O., S. 119
- 112) Lenin, W. I.: Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerziehung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struwe. In: Lenin Werke, Bd. 1, Berlin 1977, S. 435
- 113) Stiehler, G.: Zur Geschichte der Freiheitsproblematik bis Marx und Engels. In: Freiheit und Gesellschaft. Die Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus, Berlin 1973, S. 31
- 114) Vgl. Stiehler, G.: Geschichte und Verantwortung. Zur Frage der Alternativen in der gesellschaftlichen Entwicklung, Berlin 1972, S. 19
- 115) Ebenda, S. 58
- 116) Engels, F.: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. "Anti-Dühring". In: Marx, Engels Werke, Bd. 20, Berlin 1973, S. 106



- 117) Fromm, E.: Der moderne Mensch und seine Zukunft, a.a.O., S. 62
- 118) Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 33
- 119) Vgl. Lenin, W. I.: Philosophische Hefte, In: Lenin Werke, Bd. 38, Berlin 1973, S. 179
- 120) Vgl. Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 235
- 121) Während Spranger die Werteinstellung für etwas "Ursprüngliches im Menschen" hält, reagiert das Individuum Schopenhauerscher Prägung auf die "Reize" des gesellschaftlichen Umfeldes entsprechend seiner Charakterorientierung. (Vgl. Spranger, E.: Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, Halle 1927, S. 134). Schopenhauer betrachtet daher die Tat des Menschen als "das notwendige Produkt seines **G h a r a k t e r s** und des eingetretenen **M o t i v s**". (Schopenhauer, A.: Die beiden Grundprobleme der Ethik, In: Schopenhauer, A.: Sämtliche Werke in sechs Bänden, Bd. 2, a.a.O., S. 436.) Folge: " **a n d e m w a s w i r t h u n , e r k e n n e n w i r w a s w i r s i n d .**" (Ebenda, S. 476) Im Unterschied zu Fromm wird der Charakter nicht durch Bedürfnisse bestimmt, sondern durch den in letzter Instanz biologisch verankerten Willen, so daß sich diese Auffassungen als Modifikationen einer extrem subjektiv-idealistischen und biologistischen Wertauffassung erweisen.
- 122) Fromm, E.: Haben oder Sein, a.a.O., S. 106
- 123) Vgl. Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 235
- 124) Fromms Darlegung der Modi der menschlichen Existenz läßt sich wohl nur als äußerliche Anlehnung, als Analogie zu Spinozas Auffassung von den Modi der Substanz deuten: Die Substanz in Spinozas Theorie versammelt "als absolut uneingeschränkte zeitlose ewige Wirklichkeit alle Vollkommenheit in sich", während "die endlichen Modi, die 'besonderen Dinge' als notwendige Folgen und Bestimmungen der Substanz - Attribute eine zeitlich und räumlich determinierte und daher eingeschränkte Wirklichkeit" repräsentieren. (Lehrke, W.: Sozialerfahrung und Vernunftautonomie - zwei Voraussetzungen spinozistischer Moralbegründung, In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-

Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, H. 1, Leipzig 1977, S. 61)

"Der Mensch, Modus unter den endlichen Modi der Substanz, erscheint als Körper bzw. Seele in Abhängigkeit davon, ob er unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem des Denkens gefaßt wird." (Ebenda)

Um den Anspruch auf Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen durchzuhalten, strebt Spinoza nach partieller Aufhebung der Beschränktheit und Endlichkeit des Modus Mensch, was auch mit seiner pantheistischen Grundhaltung zusammenhängt. Deshalb ordnet er dem "empirischen, von 'falschem' Bewußtsein und knechtenden Affekten bestimmten, mit blinder Leidenschaft seine Zwecke verfolgenden Menschen ein Überempirisches wahrheits- und moralfähiges Vernunftsubjekt" über (Lehrke, W.: Sozialerfahrung und Vernunftautonomie - zwei Voraussetzungen spinozistischer Moralbegründung, a.a.O., S. 62).

Das als Substanz gefaßte Wesen des Menschen bei Fromm ist mit den gleichen Eigenschaften wie die spinozistische Substanz ausgestattet: Ewigkeit, Unbewegtheit in sich, Vollkommenheit. Die zwei Existenzmodi hingegen sind beweglich, entwicklungsfähig, jedoch als "reine Erscheinungen" wesenlos. Wesen und Erscheinung vermittelt Fromm im Nachhinein und rein äußerlich, indem er dem Seinsmodus Vollkommenheit zuordnet und letztlich mit dem Wesen identifiziert. Damit folgt er der in den Anschauungen Spinozas liegenden Möglichkeit der Trennung von Wesen und Erscheinung. Wenn einerseits Wesen und Erscheinung zusammenfallen (Seinsmodus) und andererseits unvermittelt sind (Habenmodus), bleibt von Dialektik nichts mehr. Fromm bewegt sich nur von einem Extrem zum anderen.

- 125) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 235/236
- 126) Sève, L.: Über materialistische Dialektik, Frankfurt a. M. 1976, S. 112/113
- 127) Vgl. Fromm, E.: Das Menschliche in uns, a.a.O., S. 118
- 128) Vgl. Fromm, E.: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, a.a.O., S. 136
- 129) Fromms "sozialisierte" Konzeption des Unbewußten trägt letztendlich die gleichen Grundzüge wie die der klassischen Psychoanalyse:
1. In seinem Lebensprozeß muß der Mensch das Bewußtwerden von Gefühlen und Vorstellungen unterdrücken.

Bei Fromm sorgt die Gesellschaft dafür, daß nur die der jeweiligen Gesellschaft entsprechenden Ideen ins Bewußtsein gelangen. So entsteht der jeweilige soziale Charakter.

2. Zwischen dem Inhalt des Unbewußten und dem Bewußtsein kann es zum **K o n f l i k t** kommen, der sich meist in **N e u r o s e n** äußert. Fromm räumt ein, daß nicht nur der Einzelne, sondern die ganze Gesellschaft erkranken könne.

3. Wird das Unbewußte bewußt, verschwindet der Konflikt und damit die Erkrankung. Wenn sich das Individuum in Fromms Konzeption der seiner menschlichen Existenz entspringenden Bedürfnisse bewußt wird (= soziales Unbewußtes) und darauf "progressiv" antwortet, kann eine "humanistische" Gesellschaft entstehen. "Für Fromm und Freud ist somit die Geschichte der Menschheit das Ergebnis des Kampfes um die Realisierung des Unbewußten." (Brackmann, G.: Erich Fromm und sein neofreudistisches Gesellschafts- und Menschenbild, a.a.O., S. 183; vgl. Döbrenkow, W. I.: Der Neofreudismus auf der Suche nach der "Wahrheit", a.a.O., S. 101)

- 130) Als rational bezeichnet Fromm all jene "Gedanken, Gefühle oder Handlungen ..., die das adäquate Funktionieren und Wachstum des Ganzen von dem sie einen Teil bilden, fördern", während irrational sei "alles, was dazu tendiert, das Ganze zu schwächen oder zu zerstören." (Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 238)
- 131) Abulchanowa-Slawskaja, K. A.: Die Wechselbeziehung zwischen dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen als methodologisches Prinzip der Persönlichkeitspsychologie. In: Schorochowa, E. W.: Zur Psychologie der Persönlichkeit, a.a.O., S. 51
- 132) Dubko, E. L.: Fragen der Moral in der Theorie der Persönlichkeit S. Freuds. In: Die Persönlichkeit: ethische Probleme, Moskau 1979, S. 194 (russ.)
- 133) Fromm geht, da er seiner Ethik die Aufgabe zuweist, die der menschlichen Natur adäquaten Verhaltensnormen und Werte anzugeben, im Prinzip normativ an die Aufgabenbestimmung für die Ethik heran. Daraus erklärt sich u. E., daß er die Begriffe Moral und Ethik häufig synonym verwendet.

134) Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, a.a.O., S. 259

135) Neben Fromm greifen u. a. auch Jung, Adler und Horney auf diesen Gedanken zurück:

J u n g betrachtet die Individuation als Endziel der menschlichen Existenz, darin würde das "Selbst" in der Vereinigung von Mensch und Gott erreicht. Auch A d l e r nahm ein angeborenes Streben des Menschen nach Selbstentfaltung an. (Vgl. Lejbin, W. M.: Der Neofreudismus und das Problem der Selbstverwirklichung der menschlichen Wesenskräfte, a.a.O., S. 1088).

"Ebensolche unveränderliche, in den Tiefen des Organismus wurzelnde Triebkräfte des Verhaltens postulierten auch andere Theoretiker der Persönlichkeit – die Motive der Selbstaktualisierung (Goldstein, Maslow), ... der schöpferischen Erfüllung (K. Bühler), des Wachstums oder der Entwicklung (Rogers) und des Strebens nach Glück (Horney).", wie Anzyferowa ausführt. (Anzyferowa, L. I.: Einige Fragen der Persönlichkeitsforschung in der gegenwärtigen Psychologie der kapitalistischen Länder. In: Schorochowa, E. W.: Zur Psychologie der Persönlichkeit, a.a.O., S. 245) Ihnen allen gemeinsam ist das metaphysische "Entweder-oder": Entweder wird der Mensch durch äußere Umstände getrieben oder die Triebkräfte seines Handelns liegen in ihm.

Der Gedanke der Selbstrealisierung des Menschen ist der Ethik nicht neu. Bereits C i c e r o forderte, indem er an den S t o i z i s m u s anknüpfte, entsprechend der Natur zu leben. Dabei solle man sich von der Vernunft leiten lassen, um zur Vollkommenheit zu gelangen.

An diese Linie in der antiken Philosophie knüpften u. a. gerade Denker des aufstrebenden Bürgertums an. Ihr Naturbegriff hatte einen gegen den Feudalismus gerichteten emanzipatorischen Gehalt. Es ging um die "Freisetzung aller produktiven Potenzen und Interessen des Bürgertums". (Dietsch, St.: Modus Mensch. – Zum Problem der Subjektivität in Spinozas "Ethik". In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, H. 1, Leipzig 1977, S. 67)

Fromm beruft sich vor allem auf S p i n o z a , dessen Anliegen es war, den Weg zur Erlangung höchster menschlicher Vollkommenheit zu weisen. Spinoza ging es um die Emanzipation des bürgerlichen Individuums von feudalen Fesseln, um die Erlangung von Freiheit. Diese bestünde in der Selbstbestimmung, jedoch nicht als reine Willkür, sondern sie schließe die Notwendigkeit in sich ein.

Mit seiner Konzeption nimmt Spinoza "die Kantsche Idee der sittlichen Selbstgestaltung vorweg, wenn er das erzwungene und das aus eigenem Antrieb erfolgende gerechte Handeln unterscheidet ... So verbindet der Einzelne in einem freien Handeln Notwendigkeit und Freiheit, indem er die Notwendigkeit nicht als äußeren, fremden Druck auf sein Handeln wirken läßt, sondern sie als das Wesen der eigenen, der menschlichen Natur begreift und auf diese Weise durch die Vernunft sich mit der Notwendigkeit vermittelt und ihr gemäß handelt." (Stiehler, G.: Dialektik der Freiheit. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, H. 1, Leipzig 1977, S. 42) Da Fromm Spinoza loslöst von seinen sozialhistorischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen, verliert Spinozas Freiheitsauffassung in seiner Deutung ihre dialektischen Ansätze. Die ihrer mechanisch-materialistischen Grundlage beraubte Spinozistische Ethik wird subjektiviert, entstellt und verfälscht. Übrig bleiben z. T. recht formale Ähnlichkeiten in den Positionen beider, da zwar gleiche Begriffe verwendet werden, jedoch jeweils mit unterschiedlichem Inhalt und theoretischem Anspruch:

Für beide ist tugendhaftes Handeln Erkennen, also nach der Vernunft streben. (Vgl. B. Spinoza, Ethik, IV. Teil, Lehrsatz 36)

Nur mit dem Unterschied, daß Spinoza die Hegelsche Freiheitsauffassung vorbereitet, indem bei ihm Freiheit des Individuums und des Menschen als gesellschaftliches Wissen auf richtige Erkenntnis, Eindringen in das Wesen der Dinge hinausläuft. Freiheit reduziert sich bei ihm weder auf Selbsterkenntnis, noch werden der Vernunft und dem Erkenntnisvermögen des Menschen solche Schranken gesetzt, wie Fromm es tut. (Vernunft- und Wesenserkenntnis verwandeln sich bei Fromm in mystische Wesenschau.)

Fromm unterschiebt dem Spinozistischen Naturbegriff sein eigenes Verständnis der menschlichen Natur. Was sich bei Spinoza gegen die Auffassung, daß die Menschen wie leblose Dinge, wie Maschinen handelten, richtete (seine Lehre von adäquaten und inadäquaten Ideen, sowie die von den menschlichen Affekten), erscheint bei Fromm dann als Entdeckung des Unbewußten.

- 136) Vgl. Mjalo, X.: Das romantische Bewußtsein in der Konterkultur der Jugend des Westens. In: Gesellschaftswissenschaften, H. 3, Moskau 1980, S. 224 - 228

- 137) Vgl. Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, S. 19, 148
- 138) Röhr, W.: Aneignung und Persönlichkeit, a.a.O., S.206
- 139) Bittighöfer, B.: Die allseitig entwickelte Persönlichkeit - Ziel, Voraussetzung und Errungenschaft der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft. In: Ethik und Persönlichkeit, a.a.O., S. 198
- 140) Vgl. Marxistisch-leninistische Ethik, a.a.O., S. 176
- 141) Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 331
Die "biophile Ethik" verankert Fromm im Selbsterhaltungstrieb, den er in Anlehnung an Freud lebensphilosophisch deutet, als allen Organismen eigener Trieb zu wachsen, zu gedeihen, ihre Möglichkeiten zu entfalten und sich zu immer größeren Einheiten zusammenzuschließen. (Vgl. Freud, S.: Das Unbehagen in der Kultur, a.a.O., S. 107) Diese Definition erinnert stark an Nietzsches Lebenstrieb bzw. den lebensphilosophischen Begriff des "All-Lebens". (Vgl. Steigerwald, R.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, a.a.O., S. 77)
- 142) Auch Albert Schweitzers Kulturkritik trägt - beeinflusst vom Erlebnis des 1. und 2. Weltkrieges sowie angesichts der sozialen Unsicherheit und des Konsumentenpens als Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution im Kapitalismus - ähnliche Züge wie die von Fromm: "Das normale Verhalten von Mensch zu Mensch ist uns erschwert. Durch die Hast unserer Lebensweise, durch den gesteigerten Verkehr und durch das Zusammenarbeiten und Zusammenwohnen mit vielen auf engem Raum kommen wir fortwährend und in mannigfachster Weise als Fremde mit Fremden zusammen. Die Verhältnisse lassen es nicht zu, daß wir uns untereinander als Mensch zu Mensch verhalten." (Schweitzer, A.: Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie, Erster Teil. In: Schweitzer, A.: Ausgewählte Werke in fünf Bänden, Bd. 2, Berlin 1971, S. 37/38; vgl. S. 40 - 44)
Die Lage des Menschen in der Gegenwart beschreibt er wie folgt: "Ein Unfreier, ein Ungesammelter, ein Unvollständiger, ein sich in Humanitätlosigkeit Verlierender, ein seine geistige Selbständigkeit und sein moralisches Urteil an die organisierte Gesellschaft Preisgebender, ein in jeder Hinsicht Hemmungen der Kulturgesinnung Erfahrender: so zog der moderne Mensch seinen dunklen Weg in dunkler Zeit." (Ebenda, S. 44). Als Ursache "der Katastrophe der Kultur" sieht Schweitzer "eine Katastrophe der Welt-