



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

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

## Fromms Vorstellungen vom „ganzen Menschen“ und von der „gesamten Menschheit“ und ihre klinischen Anwendungen

Romano Biancoli

Beitrag bei der Internationale Konferenz der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft zum Thema *Erich Fromm - Psychoanalytiker und Supervisor* im Hotel „La Perla“ in Ascona, 4. - 5. April, 1997.

Copyright © 1997 by Dr. Romano Biancoli; Copyright © 2011 by the Estate of Romano Biancoli, Via Antonio Codronchi, 110, I-48100 Ravenna. - Übersetzung aus dem Englischen von Jürgen Bäuerle, Tübingen.

### **Einleitung: „Der Mensch ist nicht nur Mitglied einer Gesellschaft, er ist auch ein Teil der gesamten Menschheit“**

Ein Individuum ist sowohl ein Mitglied einer Gesellschaft als auch der Menschheit. Autoritäre Religionen und reduktionistische und schematisch naturalistische Weltanschauungen sehen die Gesellschaft als unwichtig an und entziehen so ihrer Vorstellung vom menschlichen Leben und seinen Ausdrucksweisen Farbe und Reichtum. Doch die Menschheit spricht durch ihre Kulturen, die sich wiederum in ihren Mythen, Religionen, Künsten, Sprachen und in ihren materiellen Lebensweisen unterscheiden. Schon von Geburt an formt der „Gesellschafts-Charakter“ (Fromm, 1932) die Psyche einer Menschen; deshalb kann der Einfluß der Gesellschaft auf das Individuum nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Macht von Ideologien ist durchdringend und so subtil, dass sich Ideologien selbst dort einschleichen, wo es um anscheinend ganz objektive und neutrale Erkenntnis geht. All dies bedeutet nun nicht unbedingt, dass man in den historischen und kulturellen Relativitäten keinen gemeinsamen menschlichen Nenner finden könnte, so als ob es unmöglich wäre, sich auf ein allgemein-menschliches „Wir“ zu beziehen (Rorty, 1996). Jede Gruppe von Menschen kann in anderen Gruppen eine transkulturelle Menschlichkeit erkennen (Savater, 1995); eine Erkenntnis, die weniger durch Intellekt als durch Erfahrung entsteht.

Ich habe auch hier die Absicht, den radikalen

Humanismus als Bezugsrahmen einzubringen: Es gibt eine menschliche Natur, die alle Menschen gemein haben, die also für die Menschheit charakteristisch ist. Alle Menschen haben die gleiche Anatomie und Physiologie - nie würde es einem Arzt einfallen Patienten unterschiedlicher Hautfarbe oder Rasse unterschiedliche Medikamente zu verschreiben. Da alle Menschen auch die gleiche psychische Struktur haben, ist die menschliche Rasse ein Ganzes. Wir können deshalb andere - selbst die entferntesten - Kulturen und ihre Kunst, ihre Mythen und Dramen verstehen (Fromm, 1962a, GA IX, S. 55).

Dem gegenüber steht die sozial-konstruktivistische Sichtweise, welche die menschliche Natur nicht als universell, sondern als relativ ansieht. Ihr zufolge ist es unmöglich, menschliche Wesen, von ihrer Kultur und Geschichte getrennt, außerhalb ihres Lebenskontexts zu untersuchen. Folglich ist es auch nicht möglich, universelle Gesetze über die menschliche Natur herzuleiten (Cushman, 1991). Die Prämisse der Sozial-Konstruktivisten ist sicherlich zutreffend und auch vereinbar mit den Frommschen Konzepten des „Gesellschafts-Charakters“ und eines „Rahmens der Orientierung“ und eines „Objekts der Hingabe“ (1950, 1955). Des weiteren ist es auch gerechtfertigt, die „ideologischen Absichten“ einiger „psychoanalytischer Fakten“ anzuprangern (Lesser, 1996). Marx (1861-1863) hatte bereits Wirtschaftswissenschaftler der Hypothese angeklagt; sie würden heimlich ideologische Rechtfertigungen für historisch bestimmte



Interessen in absolute Wahrheiten umwandeln. Dies hielt Marx jedoch nicht davon ab, zwei Konzepte zu unterscheiden: das der „menschlichen Natur im allgemeinen“ und das der „menschlichen Natur, wie sie sich in jeder historischen Epoche verändert“. Sozial-Konstruktivisten sind sehr scharfsinnig in ihren Analysen und laden zu einer radikalen Theoriekritik ein. Indem sie jedoch die Theorie einer „allgemeinen menschlichen Natur“ ausklammern, riskieren sie den Sinn für die einheitliche menschliche Ganzheit und die Intuition für den Kern des menschlichen Wesens zu verlieren, die Fromm schreiben ließ: „Der Mensch ist kein unbeschriebenes Blatt, auf das erst die Kultur ihren Text schreibt. Er ist ein Wesen, das mit Energien ausgestattet und in besonderer Weise strukturiert ist. Er paßt sich an und reagiert dabei in spezifischer und feststellbarer Weise auf äußere Bedingungen.“ (1947a, GA II, S. 19.)

#### **„Das Unbewusste repräsentiert den universellen, den ganzen Menschen“**

Der heikle, problematische Sachverhalt, dass ein Individuum sowohl der Menschheit als auch einer bestimmten Kultur angehört, wurde sowohl in der Aufklärung als auch in der Romantik intensiv erörtert. Erstere betont den universellen Aspekt menschlicher Wesen, letztere besteht auf deren unauslöschliche Verwurzelung in Kultur, ethnischer Gruppe, Traditionen, Sprache, usw. Dadurch, dass sie die menschlichen Wesen an ihre Universalität erinnert, rettet die Aufklärung sie vor der Enge individueller Kulturen, vor abgeschotteten ethnozentrischen Vorstellungen und macht sie zu freien Weltbürgern. Weltbürger zu sein, entspricht dem humanistischen Ideal, nichts Menschliches in sich zu verdrängen oder abzuspalten, das heißt, sich das Unbewusste bewusst zu machen, nicht nur die jeweils ursprünglich eigene Kultur zu erfahren, sondern auch die eigene menschliche Universalität (Fromm, 1962a). Terenz' Motto „Nihil humani a me alienum puto“ („Nichts Menschliches ist mir fremd“) drückt denselben Gedanken aus. Aufgeklärter Humanismus steht jedweder Form von fremdenfeindlichem Nationalismus, von Rassismus und Vorurteilen antithetisch gegenüber.

Savater (1995) glaubt indes, dass nicht nur die Aufklärung modern sei. Eine solche Sicht würde die Romantik herabsetzen, weil diese dann nur eine simple, anti-moderne Reaktion wäre. Die Romantik brachte vielmehr durchaus auch eigene Anregungen vor. Überzogene Aufklärung kann entmenschlichend sein, wenn sie etwa zur Verachtung von Traditionen, Folklore, Sitten und Gebräuchen führt. Der Widerstand der Romantik gegen die Quantifizierung und Ausbeutung menschlicher Fähigkeiten ist ebenso modern wie die aufklärerischen Positionen, die die Romantik kritisiert. Außerdem hebt dieser Widerspruch die Debatte auf ein höheres Niveau und führt zu einem neuen Verständnis in der aufklärerischen Sichtweise.

Ein romantisches Konzept des Unbewussten ist das von Georg Groddeck (1923). Die Romantik, besonders die deutsche, bot ein kulturelles Umfeld, das sich besonders für die Untersuchung von Mythen und Symbolen eignete. Vitalismus und Naturphilosophie begünstigten die Vorstellung vom Unbewussten als Wurzel und Genese aller Ausformungen universellen Lebens (Ellenberger, 1970). Denker und Philosophen wie z. B. Friedrich Schlegel, Kreuzer, Schelling, Carus, von Schubert, und der Dichter Novalis legten den Grundstein für die romantische Psychologie des Gustav Theodor Fechner. Sie schätzten auch die Symbole antiker Kunst und Mythologie wert und ermöglichten es so Johann Jakob Bachofen (1861), seine originelle Interpretation der Menschheitsgeschichte vorzubringen.

Der romantische Vitalismus und Irrationalismus ist Teil der Ganzheit menschlicher Erfahrung und trägt zum Verständnis der menschlichen Potentialität bei, vorausgesetzt, die individuellen Menschen werden als Wurzel der Gesamtheit ihres Ausdrucks gesehen und somit auch als Wurzel all ihrer Träume, Symbole, Mythen, Religionen und auch Riten.

Fromm glaubte, dass das Unbewusste die Gesamtheit des menschlichen Potentials beinhaltet - sein „ganzer Mensch“ ist unbewusst. Diese Vorstellung bezieht jedoch nur ihr Rohmaterial, nämlich die Vorstellung eines universellen Lebensferments, aus der Romantik und bearbeitet sie dann im Sinne des radikalen Humanismus. Fromm erkennt die aufklärerische Vorstellung der menschlichen Universalität in der Gesamtheit



des immens breiten und bunten Panoramas der Zivilisation. Er rühmt den Wert von Qualität und Differenz und kritisiert die Prozesse der Quantifizierung und Abstraktion in postindustriellen Gesellschaften.

Der bewusste Teil der individuellen Psyche ist hauptsächlich gesellschaftlich bestimmt und historisch relativ. Es gibt aktive Filter (Fromm, 1960a, S. 321-326), die nur diejenigen psychischen Inhalte durchlassen, welche sich mit den Anforderungen der Gesellschaft vertragen. Bewusstheit und Unbewusstheit sind Qualitäten psychischer Inhalte, die zum großen Teil durch gesellschaftliche Prozesse zugeschrieben werden, die ihrerseits unbewusst sind. Der bewusste Bereich einer Durchschnittsperson ist also in erster Linie eine Illusion, die kollektiv entwickelt und geteilt wird. Die universell menschlichen Aspekte, die biologische, psychische und spirituelle Ganzheit des Menschen, „im Kosmos verwurzelt“, bleiben unbewusst. Für jegliche Kultur gilt: „Im Menschen ... liegen alle Möglichkeiten; er ist der archaische Mensch, das Raubtier, der Kannibale, der Götzenanbeter und das Wesen mit der Fähigkeit zur Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit.“ (E. Fromm, 1960a, GA VI, S. 328.) Von der entferntesten Vergangenheit bis in die potentielle Zukunft bleibt der ganze Mensch unbewusst.

Manchmal können uns auch Träume „universelle Symbole“ zeigen, bei denen es eine wesentliche Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem gibt (Fromm, 1951). Diese Symbole können nie erschöpfend analysiert werden (Silva-Garcia, 1982), aber ihre Analyse kann uns in ferne Länder führen, weit entfernt vom Alltagsbewusstsein. Diese „vergessene Sprache“ spricht von Themen, die ebenso universell sind, wie sie verdrängt sind. Manchmal sind so verdrängt, dass sie beim Auftauchen vielleicht nicht einmal als menschlich erkannt werden. Ständig gibt es die Versuchung, dem nachzugeben, was wir als übermenschliche Botschaften ansehen, einer Führung nachzugeben, die von „oben“ mit uns spricht. Der radikale Humanismus hingegen schreibt alle menschlichen Erfahrungen den menschlichen Wesen selbst zu, selbst wenn diese Erfahrungen nur potentiell sind und unabhängig davon, wie entfernt, fremd oder seltsam sie dem Alltagsbewusstsein erscheinen mögen.

## Verdrängung und Abspaltung

Fromm glaubte, dass ein großer Teil sowohl individueller als auch kollektiver menschlicher Erfahrung unbewusst bleibt, weil sie von gesellschaftlichen Filtern vom Bewusstsein abgehalten werden. Einige dieser Filterfunktionen werden von der Sprache ausgeübt. Eine bestimmte Sprache hat vielleicht nicht die Worte, um bestimmte Erfahrungen auszudrücken; andererseits hat sie vielleicht eine breite Auswahl von Vokabeln für andere Erfahrungen, die dann in all ihren subtilen Dimensionen bewusst werden. Grammatik, Syntax und Etymologie stellen verschiedene Sprachen ebenfalls mit verschiedenen Arten der Wahrnehmung und Aufnahme von Erfahrungen aus. Ein weiterer Filter ist die Logik. Auf der Grundlage von Denkregeln führt sie dazu, dass alles was unlogisch erscheint, vom Alltagsbewusstsein zurückgewiesen wird. Die Erfahrungsinhalte stellen einen dritten Filter dar: Jede Gesellschaft hat ihre Tabus, welche die Bewusstwerdung bestimmter Gefühle und Gedanken verhindern (1960a, GA VI; 1962a, GA IX). Fromm zitiert zu dieser Theorie Benjamin Lee Whorf, aber laut Burston (1991, S. 147f.) sind die Hauptquellen wahrscheinlich Herder und Max Scheler.

Fromms Beitrag zum Thema „Verdrängung“ bezieht sich besonders auf die gesellschaftliche Verdrängung, die er für sehr viel wichtiger als die individuelle Dimension hält. „Im Vergleich (zum gesellschaftlichen Unbewussten) scheint die individuelle Verdrängung, die auf Grund besonderer Erfahrungen des Einzelnen nötig ist, unbedeutend. Außerdem sind die individuellen Faktoren um so effektiver, je mehr sie die gleiche Ausrichtung wie die gesellschaftlichen Faktoren haben.“ (1990a, S. 81.)

Diese beiden Aspekte der Verdrängung, der gesellschaftliche und der individuelle, müssen zusammen verstanden werden, da sie auch gemeinsam wirken (Fromm, 1959a, GA VIII, S. 4; Fromm, 1992g, S. 114f.). Fromm kombiniert auch in seiner Erörterung der „Dissoziation“, der „Abspaltung“, gesellschaftliche und individuelle Aspekte, besonders wenn er von der Marketing-Charakter-orientierung spricht. Er verwendet die



Marxsche Unterscheidung von „Gebrauchswert“ und „Tauschwert“ von Gütern. Der Gebrauchswert wird bestimmt vom tatsächlichen Nutzen der Güter, während der Tauschwert sich auf ihren Preis bezieht. Der „Persönlichkeitsmarkt“ macht Menschen dadurch zu Waren, dass nur noch ihr Erscheinungsbild, ihr Tauschwert zählt. Dieser wird völlig von ihrem menschlichen Inhalt, ihren nicht vermarktbar Qualitäten getrennt. Das Ergebnis ist ein Gesellschaftscharakter, der auf der Abspaltung der Erscheinung von menschlichen Aspekten (wie z. B. Zärtlichkeit, Gerechtigkeitsliebe, Freiheitsliebe, unabhängiges Urteilsvermögen, Liebesfähigkeit, oder die Bereitschaft zum Teilen) basiert. Die Erfahrung der eigenen Identität geht verloren: „Ich bin so, wie ihr mich wollt“. Eine innere Leere dient dem schnellen und ungehemmten Rollenwechsel (Fromm, 1947a, S. 46f.), die „Trennung von Verstand und Herz ist fast vollständig“.

Die zeitgenössischen westlichen Gesellschaften zeichnen sich nicht nur durch eine Generalisierung der Marktbeziehungen unter den Menschen aus, sondern auch durch die imposante technische Entwicklung, vor allem im Bereich der Informationstechnologie. Dies hat zudem zur Herausbildung einer unbewussten „kybernetischen Religion“ geführt (Fromm, 1976a, GA II). Der „kybernetische Mensch“ denkt, aber er fühlt nicht. „Der auffälligste Zug in ihm ist vielleicht die Spaltung von Denken-Fühlen-Wollen.“ (Fromm, 1973a, GA VII, S. 319). Dieser Typus von Individuum spaltet den Intellekt von den Gefühlen und Emotionen ab. Er glaubt, dass er fühlt, aber er denkt nur an ein Gefühl; er glaubt, dass er eine Emotion verspürt, aber er denkt die Emotion nur.

### **Die Ganzheit des Patienten und die Ganzheit des Analytikers**

Die Analyse ist ein Dialog zwischen Analytiker und Analysand mit dem Ziel festzustellen, wer der Analysand ist und warum er es ist (Silva-Garcia, 1988). Der Dialog beruht auf der gegenseitigen Kommunikation von emotionalen Antworten und Reaktionen. Der Analytiker reagiert emotional auf das, was der Analysand äußert und drückt seinerseits seine Reaktion aus

(Fromm, 1968): beide Identitäten geraten ins Spiel. Der Analytiker versteht, indem er auf die gesamte Kommunikation des Patienten antwortet. Indem er global einen Dialog aktiviert, zeigt der Analytiker dem Patienten, was er verstanden hat.

Fromm regte an, dass der Analytiker, soweit möglich, die Gesamtheit des Patienten, die Gesamtheit von dessen Erfahrungen ansprechen solle (ibid.). Dem Patienten sollte nicht erlaubt werden, seine Welt in viele einzelne Probleme aufzuteilen, die man dann eins ums andere abarbeiten kann, als ob man eine Maschine repariert. Ein geteiltes menschliches Wesen - das ist das Bild, das uns die gegenwärtige Gesellschaft präsentiert. Der Humanismus fordert aber vom Psychoanalytiker, dass er den Patienten nicht als Individuum betrachtet, das ein Problem zu lösen hat, selbst wenn dieser sich selbst so sieht, sondern dass er die Funktion versteht, die sein Problem im Blick auf die gesamte Persönlichkeit hat.

Es ist nicht genug, Wissen über den Patienten zu sammeln und sein Umfeld zu erforschen. Eine Person kann objektiviert werden, man kann Informationen über sie sammeln und diese zu einer hypothetischen Rekonstruktion ihres Lebens zusammenfügen, gleichzeitig aber bleibt der Kern, die Mitte dieser Person verschlossen. Informationen über den Patienten, Wissen über seine Peripherie können tatsächlich den Weg zum Verständnis der handelnden Ganzheit ebnen, aber alleine erlauben sie uns nicht, die lebende ganze Person vor uns zu sehen, einen Menschen „wie den Helden eines griechischen oder shakespeareschen Dramas oder eines Romans von Balzac zu sehen“ (Fromm, 1992g, S. 147).

Man muss fühlen können, was der Patient fühlt, sich gleichsam in seine Mitte begeben und dabei die lebende Ganzheit als funktionierende Ganzheit sehen, die innere Bewegung, die sich in den äußeren Manifestationen ausdrückt (1968). Dies erlaubt es dem Analytiker zu fühlen, was der Patient fühlt, dessen dieser sich aber noch nicht bewusst ist.

Ein andere Person von innen heraus zu sehen ist paradox, denn man muss dabei jene Person werden und doch gleichzeitig man selbst bleiben. Es ist notwendig, die Erfahrungen der anderen Person selbst zu erfahren.





Der Analytiker kann die Ganzheit des Patienten aufgrund seiner eigenen Ganzheit verstehen. Selbst wenn der Charakter oder das Temperament des Patienten gänzlich anders ist als das des Analytikers, kann der Analytiker ihn verstehen, weil alles auch in ihm ist, so wie es in jedem menschlichen Wesen ist. „Es gibt keine Erfahrung, die ein anderer Mensch macht, zu der wir nicht auch fähig sind“ (Fromm, 1992g, S. 138.)

Aufgrund der humanistischen Prämisse können wir auf diese Weise arbeiten: „Es gibt nichts Menschliches, was mir fremd wäre. Alles gibt es in mir. Ich bin ein kleines Kind, ich bin ein Erwachsener, ich bin ein Mörder und ich bin ein Heiliger. Ich bin narzisstisch und ich bin destruktiv. Es gibt nichts im Patienten, was es nicht auch in mir gibt. Und nur in dem Maße, als ich jene Erfahrungen, von denen mir der Patient indirekt oder ausdrücklich berichtet, in mir wiederfinden kann, so dass sie in mir entstehen und sich in mir widerspiegeln können, kann ich verstehen, wovon der Patient spricht und kann ich ihm das, wovon er spricht, zurückgeben. Dann kommt es auch zu der eigenartigen Erfahrung: Der Patient wird nicht das Gefühl haben, dass ich *über* ihn rede oder dass ich zu ihm herab spreche; vielmehr wird der Patient spüren, dass ich von etwas spreche, das wir beide teilen.“ (E. Fromm, 1991a, S. 114)

Als Teil der Menschheit ist es jedem Individuum möglich, die Ganzheit menschlicher Erfahrungen zu erfahren (Fromm, 1960a, GA VI). Analytiker und Patient sind beide Mitglieder der menschlichen Rasse und leben deren Widersprüche; die Erfahrung des einen hätte die Erfahrung des anderen sein können; sie sind vor allem anderen zwei sich gegenüberstehende Individuen.

### Übertragung

#### als eine Funktion der ganzen Persönlichkeit

Die theoretische Vorstellung des radikalen Humanismus findet eine wichtige klinische Anwendung in einer „Bezogenheit aus der Mitte“ („center to center relation“) zwischen Analytiker und Patient (Fromm, 1960a, GA VI; Biancoli, 1995): Der Analytiker kann den Patienten in dem Maße verstehen, als er erfährt, was der Patient erfährt.

Eine vom radikalen Humanismus inspirierte psychoanalytische Behandlung möchte den Patienten dazu befähigen, sich statt an innerer Passivität und Besitz an Aktivität zu orientieren, sich also von einer Orientierung am Haben zu seiner solchen am Sein zu verändern. So betrachtet reduziert Veränderung in der Behandlung die Bereitschaft zur Übertragung, ja könnte sie sogar eliminieren, insofern Übertragung der Ausdruck eines tiefen Verlangens nach einem Götzen ist, nach einer allmächtigen und allwissenden Figur, auf die man sich verlassen kann. Ein Götze ist eine Erfindung menschlicher Wesen, auf den diese ihre Stärken und Fähigkeiten übertragen.

Fromm stellt die Frage, ob „Übertragung“ eine Frage der Wiederholung infantiler Erfahrungen ist oder nicht vielmehr „die Mobilisierung der ‘idolatrischen Leidenschaft’“ (1990a, S. 69). Er vergleicht die genetische mit der funktionalen Betrachtungsweise, die sich in der psychoanalytischen Literatur abwechseln (1968). Erstere ist an der Geschichte einer Person und an der Psychogenese ihrer aktuellen Aspekte interessiert. Letztere ist transversal und blickt auf die funktionierende Ganzheit und die gesamte im Ablauf befindliche Bewegung in der Gegenwart. Die Psychogenese ist nützlich, so wie alle Informationen nützlich sind, aber erst bei einer funktionalen Betrachtungsweise taucht jeder Aspekt der Persönlichkeit im Verhältnis zu allen anderen Aspekten auf und wird in seiner aktiven Funktion festgehalten. Es ist, als ob man das Röntgenbild einer Persönlichkeit sieht und versteht, welche Funktion die Übertragung in der aktuellen gesamthaften Menschlichkeit des Analysanden einnimmt. Auf diese Art ist es auch möglich die gesellschaftlichen Konnotationen der Übertragung zu sehen (Silva-Garcia, 1995).

Nichtsdestotrotz ist es richtig, dass die tiefen, weiterbestehenden Bindungen an die Elternfiguren ständig mit anderen Menschen und in anderen Situationen wiederbelebt werden. Auch in dieser Hinsicht anerkennt Fromm wie auch sonst den Wert der Entdeckungen Freuds. Er betont jedoch, dass es in allen Bereichen des sozialen Lebens zu Übertragungen kommt (1979a, GA VI-II, S. 292), und Übertragung nicht nur auf die psychoanalytische Beziehung beschränkt ist. Die Tatsache, dass Übertragung alle Bereiche von Beziehungen betrifft, trägt zu der Vorstellung



FROMM-Online

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

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

bei, dass sie ein Ausdruck der *conditio humana* ist.

Fromm akzeptiert auch Sullivans Idee der „parataktischen Entstellung“ (1940, 1953, 1956), doch sieht er sie in funktionalistischer Weise. Er fragt sich immer, welche Funktion eine bestimmte Entstellung zu einem bestimmten Zeitpunkt hat. Sullivans Verständnis wurde in der Interpersonalen Psychoanalyse recht populär. Gaetano Benedetti definiert die parataktische Entstellung es wie folgt: „Eine parataktische Entstellung findet statt, wenn in einer bestimmten zwischenmenschlichen Situation mindestens einer der zwei Teilnehmer auf eine ‚Personifikation‘ reagiert, das heißt, auf ein Bild des anderen, das nur in seiner Vorstellung existiert - auf eine menschliche Ausformung, die bereits durch Erfahrungen in der Vergangenheit herausgebildet wurde und die nun durch reale, aktuelle Aspekte des anderen hervorgerufen wird.“ (1961, S. XII.)

Die intensivsten Entstellungen werden durch die Mutterbindung verursacht, die als „eine der ‚spirituellen‘ Antworten auf die menschliche Existenz“ gesehen werden kann (Fromm, 1990a, S. 62). Die tiefe Sehnsucht nach einer mächtigen Figur, der man vertrauen und der man sich unterordnen kann, nach einem fürsorglichen „magischen Helfer“ führt bei Menschen, die den Pfad zur Selbstwerdung als zu schwierig empfinden, zur Regression. Übertragung enthüllt die Überlebensstrategie, die sich eine Person angeeignet hat. Fromm (1968) beurteilt die Übertragung als mikroskopische Beobachtungsmethode für die Beziehung eines menschlichen Wesens zur Welt.

Aus der Perspektive der „Idologie“, der Wissenschaft von den Götzen, behandelt man Übertragung in der Analyse, indem man den infantilen, kranken Teil des Patienten ständig mit dem erwachsenen, gesunden Teil konfrontiert. Der Analytiker bietet sich selbst auf zwei Ebenen an: auf der Ebene der Übertragung, wie er vom Patienten mit seinen Entstellungen und Bedürfnissen gebraucht wird, und auf der Ebene einer realen Person, die sich mit der anderen realen Person unterhält, die ihr gegenüber sitzt.

Solange es Übertragung gibt, kann es in menschlichen Beziehungen keine Freiheit geben, nur innerlichen Zwang. Liebe ist nicht Teil der Realität der Übertragung, denn Liebe kann nur

aus Freiheit wachsen. Wenn man davon ausgeht, dass das Ziel der psychoanalytischen Behandlung die Verringerung und Auslöschung von Übertragung ist, so ist sie im Grunde ein Versuch, eine Person zur Liebe zu befähigen.

### Schlussfolgerungen:

#### Humanismus in der Psychoanalyse und die aktuelle Debatte über die analytische Beziehung

Radikaler Humanismus ist biophil. Die Liebe zum Leben ist das Gefühl, dass alles in Bewegung ist, dass alles geboren wird (Schweitzer, 1947; Dolci, 1965). Psychoanalytische Behandlung, die nicht von Biophilie inspiriert ist, kann zwar Informationen sammeln und Deutungen und Rekonstruktionen ermöglichen, es ist aber unwahrscheinlich, dass sie die lebende, pulsierende Einheit der ganzen Menschlichkeit einer Person erfasst. Psychoanalyse ist eine Kunst, weil sie sich mit dem Lebendigen befasst. Das Wort „Kunst“ ist das wirklich angemessen für die Behandlung von lebenden Wesen, und in diesem Sinne ist auch die Anwendung der Psychoanalyse eine Kunst, so wie die kritische Würdigung von Dichtung eine Kunst ist.

Eine Kunst wird gewöhnlich „nach allen Regeln der Kunst“ praktiziert, wobei man heute diese Regeln der Kunst mit dem Begriff „Technik“ belegt. Nach Fromm hat der Begriff „Technik“ jedoch einen subtilen, aber wichtigen Wandel durchgemacht: Seine Bedeutung hat sich verschoben, weg von der praktischen Anwendung von Regeln, die lebende Subjekte betreffen, hin zur Anwendung von Regeln auf mechanische Objekte. Es ist deshalb in der Psychoanalyse nicht immer angemessen, von der psychoanalytischen „Technik“ zu sprechen, da sich die Psychoanalyse mit menschlichen Wesen, und nicht mit toten Dingen befasst (vgl. Fromm, 1991a, S. 225f.). Die akzeptabelste Definition des Wortes „Technik“ ist seine ursprüngliche Bedeutung: eine Sammlung von zu befolgenden Regeln einer Kunst.

Wird sie eng als „Technik“ definiert, so läuft die Psychoanalyse Gefahr, zu erstarren und einzufrieren (Lesser, 1992), zu einer „Parteilinie“ zu werden (Fromm, 1958a, GA VIII).

Der radikale Humanismus verlangt von der



Psychoanalyse, dass sie biophil und deshalb eine Kunst ist; sie soll zum Kern des Patienten gehen, immer mit dem Blick auf sein gesamtes Wesen und mit dem Angebot des gesamten Wesens des Analytikers, und sie soll die menschliche Wurzel in allem sehen.

Es ist nur legitim, wenn dieser Ansatz sich an der Debatte beteiligt, die sich in letzter Zeit in der zeitgenössischen psychoanalytischen Literatur im Bezug auf die Wirkfaktoren in der Therapie (Loewald, 1960; Gill, 1983; Greenberg & Mitchell, 1983; Hoffman, 1963) entwickelt hat (Bacciagaluppi, 1989). Hirsch (1987) verweist auf zwei Grundfaktoren in der Therapie: Verständnis und die Erfahrung einer neuen Art von menschlicher Beziehung zwischen Analytiker und Analysand. Der zweite Faktor fehlt der klassischen Sichtweise, wo der Analytiker dem Patienten eine distanzierte Präsenz anbietet und nicht seine Persönlichkeit. Um seine Neutralität zu wahren, hält der Analytiker die Welt seiner Emotionen aus seiner Beziehung zum Patienten heraus. Dieses Modell einer „weißen Leinwand“ ist von vielen Autoren kritisiert worden, die Hoffmann (1983) in konservative und radikale Kritiker aufteilt. Die Radikalität Letzterer geht sogar so weit, den Patienten als Therapeut des Analytikers zu sehen. Bereits im Jahre 1972 schrieb Searles eine Arbeit mit dem Titel „The Patient as Therapist to his Analyst“ („Der Patient als Therapeut seines Analytikers“). In dieser Arbeit zitiert Searles sowohl Ferenczi als auch Groddeck, welcher in seinem *Das Buch vom Es* als erster „explizit beschreibt, wie der Patient als Therapeut des Doktors fungiert“ (1972). Groddeck spricht auch in anderen Werken von der Umkehrung der Doktor-Patient-Beziehung. (1926, 1928): „Hier sehe ich mich dem eigenartigen Wendepunkt gegenüber wo die Beziehung von Doktor und Patient umgekehrt wird, wo der Patient der Doktor wird...“ (1928, S. 215.)

Groddeck war ebenfalls der erste, der sah, wie der Patient zum Lehrer des Analytikers werden konnte: „Der Patient ist der Lehrer des Doktors. Nur vom Patienten kann der Doktor die Psychotherapie erlernen“ (1928, S. 221).

Die Untersuchung der Beziehungen zwischen Groddeck und Fromm (Biancoli, 1995) sowie der zwischen Ferenczi und Fromm (Silva-Garcia, 1983; Bacciagaluppi, 1993) ist relativ neu.

Fromm spricht nie von „wechselseitiger Analyse“, aber er lobt das klinische Wirken jener zwei Meister der Psychoanalyse bei jeder Gelegenheit. Es gibt keine Texte, die den direkten Zusammenhang zwischen „wechselseitiger Analyse“ und den Frommschen Ideen vom der „ganzen Menschsein“ des Patienten und Analytikers und ihrer wechselseitigen Bezogenheit aus der Mitte (*center-to-center relatedness*) zum Ausdruck bringen. Diese operationalen Konzepte sind dennoch die Übersetzung des radikalen Humanismus in die klinische Praxis und stammen von Fromm selbst.

Ferenczi entwickelt die Idee der „wechselseitigen Analyse“ in seinem „Klinischen Tagebuch“ (Dupont, 1988) aus dem Jahre 1932, wo er den Fall von „R. N.“ beschreibt, in dem sowohl die Rolle des Analytikers als auch die des Patienten ins Spiel kommen. Die Arbeiten Groddecks zu diesem Thema liegen jedoch ein gutes Jahrzehnt vor denen Ferenczis.

Blechner (1992) bezeichnet Ferenczis wechselseitige Analyse als „eine außergewöhnliche Demokratisierung des Analyseprozesses“ und empfiehlt eine Modifikation mit einer Prozedur, die er „in der Gegenübertragung arbeiten“ nennt. Es ist hier aber notwendig zu Groddeck zurückzukehren, denn das, „was ich ‘arbeiten in der Gegenübertragung’ nenne“, ist das „Ergebnis von Groddecks Gedanken (1923) zur Veränderung des ‘Es’ des Doktors durch den Patienten“ (1992, S. 164).

Aron (1992) würdigt Blechners Versuch der Erhellung und des In-Erfahrung-Bringens der psychoanalytischen Technik, besteht aber auf seiner eigenen früheren (1991) Position: „Ich habe geschildert, dass man sich den Prozess der Analyse am trefflichsten als wechselseitigen, jedoch asymmetrischen Prozess vorstellt“ (1992, S. 189). Aron glaubt deshalb dass die wechselseitige Analyse zwischen Analytiker und Patient mit eindeutig getrennten und unterschiedenen Rollen stattfinden muss.

Wechselseitigkeit sollte in dem Sinne verstanden werden, dass sowohl der Analytiker als auch der Analysand sich wie zwei Menschen gegenüberstehen als zwei Ganzheiten, die sich im Dialog befinden. Die Asymmetrie liegt in der spezifischen Natur dessen, was der Analytiker anbietet, das heißt in der eigenartigen Kompetenz, der Pa-



tient zu sein und doch gleichzeitig er selbst zu bleiben. Die Art der Bezogenheit des Analytikers ist ebenfalls asymmetrisch: Er ist wie eine Hebamme, die dem Patienten bei einem neuen Geborenwerden hilft; er ermöglicht das Auftauchen von Dingen, von denen der Patient keine Ahnung hatte, dass sie in ihm sind.

Das Zuhören des Analytikers ist nicht nur ein Hören auf Worte, sondern versinnbildlicht die Art und Weise seiner Präsenz. Nach Fromm reicht die Haltung der gleichschwebenden Aufmerksamkeit, die Freud (1912) vertrat, nicht aus. Seitens des Analytikers ist eine belebende Präsenz notwendig, um eine Atmosphäre des Interesses zu erzeugen. Der Analysand muss fühlen, dass der Analytiker fühlt. Der Analytiker bzw. die Analytikerin fühlt nicht nur den Patienten, sondern auch sich selbst, in einer innerlichen Tätigkeit, die in dem Maße wächst und deutlicher wird, als versucht wird, die eigene Menschlichkeit im anderen zu entdecken, das heißt, das universell Menschliche in sich selbst und in anderen zu erfahren. In diesem Sinn ist es wahr, dass der Patient für den Analytiker Therapeut und Lehrer ist.

Das Unbewusste des Analytikers hallt wider von den Inhalten des Unbewussten des Patienten, mit dem Ergebnis, dass der Analytiker seine Eigenanalyse fortsetzt und vertieft.

Humanismus ist die Kultur des Zuhörens, des Vergleichs, des Dialogs. Aus diesem Grund findet er in der Beziehung zwischen Analytiker und Patient eine seiner angemessensten Ausdrucksformen.

#### Literatur:

- Aron L. (1991) The Patient's experience of the Analyst's subjectivity. *Psychoanalytic Dialogues*, 1: 29-51.
- (1992) From Ferenczi to Searles and Contemporary Relational Approaches. *Psychoanalytic Dialogues*, 2: 181-190.
- Bacciagaluppi, M. (1989) Erich Fromm's Views on Psychoanalytic „Technique“. *Contemporary Psychoanalysis*, 28: 226-243.
- (1993) Ferenczi's influence on Fromm. In: *The Legacy of Sándor Ferenczi*, eds L. Aron, A. Harris A. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Bachofen, J. J. (1861) Das Mutterrecht. In: *Gesammelte Werke*, I,II, ed. K.Meuli. Basel, 1948. Myth,

Religion and the Mother Right. Princeton: Princeton University Press, 1973.

- Benedetti, S. (1961) Prefazione alla edizione italiana. In: H.S. Sullivan *La moderna concezione della Psichiatria*. Milano: Feltrinelli.
- Biancoli, R. (1995) „Center-to-Center“ Relatedness between Analyst and Patient. *International Forum of Psychoanalysis*, 4: 105-110.
- (1995) Georg Groddeck's Influence on Erich Fromm's Psychoanalysis. Paper presented at the Symposium „Psychoanalysis in the Cultural Life of the Twentieth Century“, Reichenau (Germany), June 16-18.
- Blechner, MJ. (1992) Working in the Countertransference. *Psychoanalytic Dialogues*, 2: 161-179.
- Burston, D. (1991) The Legacy of Erich Fromm. Cambridge: Harvard University Press.
- Cushman, P. (1991) Ideology obscured. Political uses of the Self in Daniel Stern's infant. *American Psychologist*, 3: 206-219.
- Ellenberger, H.F. (1970) The Discovery of the Unconscious. New York: Basic Books.
- Dolci, D. (1985) Palpitare di nessi. Roma: Armando.
- Dupont, J. (1988) The clinical diary of Sandor Ferenczi. Cambridge: Harvard University Press.
- Freud, S. (1913) On Beginning the Treatment. *Standard Edition*, 12: 123-139. London: Hogarth Press, 1956.
- Fromm, E. (GA) Erich Fromm Gesamtausgabe in 10 Bänden, herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1980/1981; München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1989:
- (1932a), Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. GA I.
- (1947a), Psychoanalyse und Ethik, GA II.
- (1950a), Psychoanalyse und Religion, GA VI.
- (1951a), Märchen, Mythen, Träume, GA IX.
- (1955a), Wege aus einer kranken Gesellschaft, GA IV.
- (1958a), Psychoanalyse - Wissenschaft oder Linientreue?, GA VIII.
- (1960a), Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, GA VI.
- (1962a), Jenseits der Illusionen, GA IX.
- (1968) Transcripción de seis conferencias. Ciudad de México, Febrero 4 - Marzo 18 de 1968. Tübingen: Erich Fromm Archives.
- (1973a), Anatomie der menschlichen Destruktivität, GA VII.
- (1976a), Haben oder Sein, GA II.
- (1990a), Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten, Schriften aus dem Nachlaß, Band 3, Weinheim: Beltz 1990.
- (1991a), Von der Kunst des Zuhörens, Schriften aus dem Nachlaß, Band 5, Weinheim: Beltz 1991.
- (1992a), Gesellschaft und Seele, Schriften aus dem





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

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

- Nachlaß, Band 7, Weinheim: Beltz 1992.
- (1992g), Das Unbewusste und die psychoanalytische Praxis, in (1992a), S. 111-166.
  - Gill, M.M. (1983) The interpersonal paradigm and the degree of the therapist's involvement (1983). *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 200-237.
  - Groddeck, G. (1923) *The Book of the It*. London: Vision Press, 1950.
  - (1926) Treatment. In: *The Meaning of Illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
  - (1928) Some Fundamental Thoughts on Psychotherapy. In: *The Meaning of Illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
  - Greenberg, J. R. and Mitchell, S.A. *Object Relations in Psychoanalytic Theory* (1983). Cambridge, MA: Harvard University Press.
  - Hirsh, I. (1987) Varying modes of analytic participation. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 15: 205-222.
  - Hoffman, I. (1983) The patient as interpreter of the analyst's experience. *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 389-422.
  - Lesser, R. M. (1992) Frommian Therapeutic Practice. *Contemporary Psychoanalysis*, 28: 483-494.
  - Lesser, R. C. (1996) „All That's Solid Melts into Air“: Deconstructing Some Psychoanalytic Facts. *Contemporary Psychoanalysis*, 32: 5-23.
  - Loewald, H.W. (1960) On the Therapeutic Action of Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis* 41: 16-33.
  - Marx, K. (1861-1863) *Theorien über den Mehrwert*, I,II,III, ed. K. Kautsky. Stuttgart: Dietz, 1905-1910.
  - Rorty, R. (1996) Chi siamo? *MicroMega*, 1: 69-79.
  - Savater, F. (1995) *Diccionario filosófico*. Barcelona: Editorial Planeta.
  - Schweitzer, A. (1947) *An Anthology*. New York - London: Harper & Brothers.
  - Searles, H. (1972) The Patient as Therapist to his Analyst. In: *Tactics and Techniques in Psychoanalytic Therapy, II: Countertransference*, ed. P. Giovacchini. New York: Aronson, 1975.
  - Silva-Garcia, J. (1982) Fromm y la comprensión de los sueños. In: *Simposio Internacional sobre la obra de Erich Fromm*. Ed. A. Gallego Meré. Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
  - (1983) La transferencia: Freud, Ferenczi y Fromm. Paper presented at the Encuentro Internacional sobre la obra de Sandor Ferenczi. Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Santander (Spain): 7, 21, 1983.
  - (1988) Unpublished Seminar held in Bologna, Istituto Erich Fromm di Psicoanalisi Neofreudiana, May 1988.
  - (1995) Transferencia y Sociedad. Lecture held in Bologna, Dipartimento di Psicologia, Università di Bologna, September, 29.
  - Sullivan, H.S. (1940) *Conceptions of Modern Psychiatry*. New York: Norton & Co.
  - (1953) *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Norton & Company.
  - (1956) *Clinical Studies in Psychiatry*. New York: Norton & Company.