

ERICH FROMM'S BEITRAG ZUR SOZIOLOGIE.

Notizen zur Analyse und Kritik soziologischer Theorien

Einleitung

Zwar ist Erich Fromm allorts als Erfolgsautor bekannt und haben seine Bücher Auflagen erreicht, von denen akademische Soziologen nur träumen können, doch hat die Rezeption seiner Ideen in der Soziologie noch kaum begonnen. Grund dafür mag sein, daß deutsche Wissenschaftler mit ihren elaborierten Sprachspielen dazu neigen, alles als gering zu schätzen, was sich den Regeln der elitär-esoterischen Sprachbeherrschung nicht unterwirft. Ein anderer Grund liegt darin, daß auch unter Fachsoziologen disziplinäre "Mehrfachexistenzen" verächtlich erscheinen. Fromm als Wissenschaftler einzuordnen, ist so einfach nicht, eher erscheint es unsinnig, ihn im Sinne des disziplinären Schubladendenkens zu verorten.

Von seiner wissenschaftlichen Laufbahn her läßt sich Fromm zunächst der frühen kritischen Theorie der Frankfurter Schule zuordnen. Mit R. Funk ist hier auf die exponierte - allerdings von Horkheimer und Adorno eher verschwiegene - Rolle Fromms als Leiter der sozialpsychologischen Abteilung hinzuweisen. Der Beitrag Fromms zur kritischen Theorie ist bislang noch längst nicht genügend gewürdigt worden (vgl. Funk, 1978, S. 19 f. Anm. 11).

In der deutschen Soziologie ist Erich Fromm nur sehr am Rande rezipiert worden. Fast ausschließlich ist der "frühe" Fromm Bezugsautor der Auseinandersetzung, was seinen Beitrag zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule betrifft und die teils unter Bezug auf Reich und Marcuse geführte Debatte um das Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse.

So steht Fromm etwa in dem Buch von Bruno Reimann (1973) und in der deutschen Rezeption des aus Amerika importierten "Kulturismus-Revisionismus-Streits" im Blickpunkt der Auseinandersetzungen (vgl. Marcuse, 1970; Fromm, GA 8, S. 113-122; Görlich, 1980; Jay, 1981). Darüber hinaus findet sich Fromm gelegentlich in Arbeiten zur Sozialisationstheorie zitiert (Hurrelmann/Ulich, 1982²), ohne daß dabei jedoch der sozialisationstheoretische und sozialcharakterologische Gehalt seines Werkes erschlossen würde. Gelegentlich wird auch auf den zentralen Begriff des "Sozialcharakters" (in neueren Übersetzungen: "Gesellschafts-Charakter") bezug genommen (zum Begriff vgl. Fromm, GA 1, S. 379 ff).

Es ließe sich trefflich darüber streiten, ob Fromm nun als Soziologe zu bezeichnen sei oder nicht. Unstrittig dürfte jedoch für einen halbwegs einfühlsamen Kenner auch nur weniger Schriften Fromms sein, daß dieser im besten Sinne "soziologisch" dachte, nämlich im Sinne des "Soziologischen Denkens" nach Ch. W. Mills (1973) und der "Reflexiven Soziologie" von A.C. Gouldner (1974). Aber hier ist anzumerken, daß Mills und Gouldner wohl nicht zu den über eine gewisse Modeströmung hinaus intensiv rezipierten Soziologen der 60er und 70er Jahre gehörten und eher ein Tip für randständige Fachsoziologen geblieben sind.

Was ist nun der soziologische Ertrag der Theorien Fromms? Im vorliegenden Beitrag wird die These vertreten, daß dieser Ertrag sich nicht in der Analytischen Sozialpsychologie Fromms erschöpft, die dieser in seiner Frankfurter Zeit in mehreren Aufsätzen in der "Zeitschrift für Sozialforschung" in ihren Grundlagen formulierte und in der Folgezeit in seinen gesellschaftskritischen Analysen, insbesondere in "Die Furcht vor der Freiheit" und "Wege aus einer kranken Gesellschaft" fortführte. Auch der Hinweis auf die bereits erwähnte Kontroverse zwischen Fromm und Marcuse - als Kulturismus-Revisionismus-

Streit in die soziologisch-psychoanalytische Literatur eingegangen, in der deutschen Soziologie jedoch weitgehend ignoriert - bietet nur einen exemplarischen Beleg des Frommschen Engagements für eine kritische Human- und Sozialwissenschaft. Vielmehr wird der soziologische Ertrag der Theorien Fromms in der Problematisierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft gesehen, dem Fromm eine neue Variante abgewinnt, die für die aktuelle Diskussion etwa der funktional-strukturellen Systemtheorie Luhmanns und der Theorie der Autopoiese als metatheoretischer Rahmen der Analyse und Kritik herangezogen werden kann. Die folgenden Ausführungen sind als ein erster Schritt der Explikation und Plausibilisierung dieser These zu verstehen. Auf eine ausführliche Rekonstruktion des Frommschen wissenschaftstheoretischen und soziologisch-psychoanalytischen Ansatzes wird aus Raumgründen verzichtet zugunsten der exemplarischen Konkretisierung des Frommschen Denkansatzes im Vergleich zur interaktionistisch-verstehenden Theorietradition, in der Kritik der funktionalistischen Systemtheorie und einigen Anmerkungen zur Theorie der Autopoiese.

1. Fromm und der "methodologische Individualismus"

Fromm vertritt in seiner "Analytischen Sozialpsychologie" - so bezeichnet Fromm seinen soziologisch-psychoanalytischen Integrationsversuch (vgl. einführend: Funk, 1983, S. 70 ff) - eine dialektische Position, die als gemäßigter "methodologischer Individualismus" gekennzeichnet werden könnte (zum Begriff vgl. etwa: Vanberg, 1972, S. 141 ff). Jedenfalls wendet er sich eindeutig gegen die objektivistische und kollektivistische Variante in der soziologischen Theoriebildung, wie sie etwa von Durkheim vertreten worden ist. Mit der Vorstellung von Gesellschaft als einer sich von den Individuen loslösenden Realität *sui generis* konnte Fromm nie etwas anfangen; im Gegenteil beharrte er auf dem Standpunkt, Gesellschaft besteht aus Individuen und deren wechselseitigen Verhaltensweisen. Alles andere sei eine auf Entfremdung gründende Sicht von Wirklichkeit. Ausführlich dargelegt hat Fromm seine diesbezüglichen Vorstellungen in den frühen Aufsätzen, die seine "Analytische Sozialpsychologie" begründeten.

Sein methodologischer Ansatz am Individuum wird im Verständnis seines Gesellschaftsbegriffs deutlich. Nach Fromm ist "Gesellschaft" immer restlos in menschliches Verhalten aufschlüsselbar. "Denn auch die 'Gesellschaft' besteht aus einzelnen lebendigen Individuen, die keinen anderen psychologischen Gesetzen unterliegen können als denen, die die Psychoanalyse im Individuum entdeckt hat" (GA 1, S. 40). Hier ist allerdings zu betonen, daß Fromm Psychoanalyse als materialistische Sozialwissenschaft und das Individuum als gesellschaftliches Individuum versteht.

In seiner Arbeit "Die Furcht vor der Freiheit" legte Fromm nochmals seinen Standpunkt dar. Die "Interpretation der Geschichte als Resultat psychologischer Kräfte, die ihrerseits nicht gesellschaftlich bedingt sind", lehnt Fromm nachdrück-

lich ab und sieht hierin eine wesentliche Differenz zu Freud. Des weiteren schreibt Fromm:

"Ebenso nachdrücklich lehne ich jene Theorien ab, die außer acht lassen, daß der Faktor 'Mensch' eines der dynamischen Elemente im gesellschaftlichen Prozess ist. Diese Kritik richtet sich nicht nur gegen soziologische Theorien, die - wie die von Durkheim und seiner Schule - psychologische Probleme ausdrücklich aus der Soziologie heraushalten möchten, sondern auch gegen Theorien, die mehr oder weniger an einer behavioristischen Psychologie orientiert sind" (GA 1, S. 225).

Fromm hat an mehreren Stellen in seinen Werken dargelegt, worin er den Unterschied von behavioristischem und soziopsychanalytischem Vorgehen begründet sieht (vgl. GA 7, S. 31 ff). Er ist also kein undifferenzierter Befürworter einer psychologischen und auf das Individuum konzentrierten Perspektive, sondern macht seine Zustimmung zu dieser Position von mehreren Bedingungen abhängig, die das "Geschichtsbild", das "Menschenbild" und das "Gesellschaftsbild" betreffen. Die ersten beiden Bedingungen wurden bereits genannt: Geschichte ist als von gesellschaftlichen Kräften bestimmt aufzufassen, nicht als ein Resultat genuin psychologischer Kräfte; Gesellschaft besteht aus Individuen und ist aufschlüsselbar in wechselseitiges individuelles Verhalten, das im Charakter fundiert ist. Die dritte Bedingung liegt in der Hypothese begründet, daß der menschlichen Natur eine eigene Dynamik innewohnt. Entsprechend wendet sich Fromm gegen die behavioristischen und objektivistischen Theorien:

"Allen diesen Theorien ist die Annahme gemeinsam, daß die menschliche Natur keine eigene Dynamik besitzt, so daß psychologische Veränderungen nur als Entwicklung neuer Gewohnheiten, als Anpassung an neue kulturelle Muster aufzufassen sind. Diese Theorien reden zwar auch von dem psychologischen Faktor, doch reduzieren sie ihn zum bloßen Schatten kultureller Muster. ..." (GA 1, S. 225 f).

Als besonders belastet zu betrachten sind die Theorien, die wie Parsons den strukturellen Handlungs- und Systemzusammenhang betonen und eine "übersozialisierte" Sicht des Menschen vertreten (vgl. die Kritik von Wrong, 1973). Handlungssysteme - wie soziale Systeme überhaupt - werden auf Verhaltensmustern begründet, nicht auf lebendigen Menschen. Die elementare Einheit soziologischen Denkens in diesen Theorien ist das Verhaltensmuster. Das diesbezügliche Abstraktionsniveau in der Thematisierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft reduziert das konkrete Menschsein auf ein Funktionsgeflecht ineinandergreifender Handlungsmuster. Mit dieser "Übertypologisierung" gerät die Soziologie zu einer Wissenschaft von der "menschenleeren Gesellschaft". - Weiter unten sollen am Beispiel der Luhmannschen Theorie Grundlagen und Konsequenzen eines solchermaßen "abstrakten" Denkens erhellt werden.

Zusammenfassend läßt sich an dieser Stelle zunächst bemerken, daß Fromm den soziologischen Ansätzen distanziert gegenüberstand, die eine Soziologie ohne lebendige Menschen praktizieren. So läßt sich kaum eine größere Differenz im soziologischen Grundansatz feststellen als beispielsweise die zwischen Fromm einerseits und Durkheim, Parsons und Luhmann andererseits. Fromm läßt sich aber nicht einfach der "Gegenseite" zuordnen, die die kollektivistisch-objektivistischen Varianten der Theoriebildung verwirft und sich - etwa wie die Verhaltenstheoretische Soziologie nach Homans - zu einer Position des methodologischen Individualismus bekennt. Aufgrund seiner Kritik an behavioristischer Verhaltenstheorie ist Fromm von einer psychologistischen Auflösung soziologischer Theorie weit entfernt. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Fromm in seinem Denken wesentlich von Marxismus und Psychoanalyse geprägt ist, die beide einen behavioristischen Reduktionismus ablehnen.

2. Fromm und der "Symbolische Interaktionismus"

Doch scheint Fromm noch einer anderen Richtung als der der Psychoanalyse und des Marxismus nahezustehen, auch wenn er sie nie explizit diskutiert und vielleicht gar nicht einmal rezipiert hat: der Theorietradition des Symbolischen Interaktionismus und der Verstehenden Soziologie (einschließlich der Ethnomethodologie).

Zweifellos ist es ein im nachhinein geknüpft Band, das Fromm mit dieser Tradition verbindet. Er selbst hat mit Vertretern dieser Tradition bzw. Positionen nie explizit im Gespräch gestanden, ja in seinem Gesamtwerk diese Positionen nicht einmal rezipiert, obwohl ihm freilich Henri Bergson, William James, Edmund Husserl und William Thomas aus der Fachliteratur wohlbekannt waren. So kann natürlich nur über Fromms Stellung zum Symbolischen Interaktionismus spekuliert werden - wie ich hoffe, aber nicht unbegründet. So gehe ich im folgenden davon aus, daß Fromm etwa die Position des Symbolischen Interaktionismus in der reformulierten Version nach Herbert Blumer (1973, S. 80 ff) mit Zustimmung bedacht haben könnte, wenn ihm diese bekannt gewesen wäre.

Vergleicht man die von Blumer präsentierten Grundannahmen des Symbolischen Interaktionismus (ebd., S. 81 ff) mit denen Erich Fromms, so wird eine teils prinzipielle Ähnlichkeit deutlich, die sich insbesondere darauf bezieht, daß Blumer "Gesellschaft" als aus handelnden Personen bestehend auffaßt und den Ansatz einer personalistischen Handlungstheorie vertritt, in der Handlungen primär den Akteuren (und nicht den sozialen Strukturen) zugerechnet werden.

Die Unterschiede scheinen mir demgegenüber im wesentlichen darin zu liegen, daß der Symbolische Interaktionismus nach Blumer auf einem Modell des Handelnden gründet, der rational

und bewußt Gegenstandsbedeutungen gebraucht und interpretiert. Dabei ist als Manko anzusehen, daß der Symbolische Interaktionismus nicht auf die materielle Lebenspraxis (vgl. Marx) und das Unbewußte (vgl. Freud) zurückgeht, sondern die Realität im Lichte des Alltagsdenkens konstruiert. Für diese Position spricht zwar das Argument, daß die Alltagsakteure kompetent handelnd ihr Wissen reflexiv, methodisch und situationsbezogen zu gebrauchen fähig sind (vgl. Ethnomethodologie, 1976, S. 20). Auch ist das Rekonstruktionsanliegen des Symbolischen Interaktionismus - und mehr noch der Ethnomethodologie - einsichtig, "die Welt so zu verstehen, wie sie vom Menschen im Alltagsleben gesehen und ausgelegt wird" (Alltagswissen, Bd. 2, S. 271), doch ist die Doppelbödigkeit von illusionärer Wirklichkeitserfahrung und ideologiekritischer Wirklichkeitsanalyse damit eliminiert. Für Fromm hingegen impliziert die soziopsychanalytische Kategorie des Unbewußten - und zwar des individuell wie des gesellschaftlich Unbewußten - ein Modell des menschlichen Akteurs, der sich über seine Handlungsvoraussetzungen, Motivationen und Intentionen sowie über die Folgen seines Tuns nicht bewußt klar sein braucht (vgl. GA 9, S. 96 ff).

So ist aus Fromms Sicht zur symbolisch-interaktionistischen Position anzumerken, daß sie mehr auf dem Verstand mit seiner orientierenden Funktion und weniger auf der Vernunft mit ihrer begreifenden und kritischen Funktion gründet. Obwohl Fromm häufig als Common-Sense-Theoretiker gilt, hat er doch dem Common Sense nie getraut. Wissenschaft ist für ihn ein kritisches und radikales Unternehmen - "radikal im ursprünglichen Sinn des Wortes, im Sinne eines Denkens, das an die Wurzel geht" (GA 8, S. 37). Dieses Denken, für das ihm das Freudsche Denken prototypisch erscheint, "ist kritisch im Sinne des Mißtrauens gegenüber der öffentlichen Meinung, im Mißtrauen gegen den common sense, der gewöhnlich ein common nonsense ist" (GA 8, S. 37). Darin liegen offensichtlich seine Vorbe-

halte, die er - hätte er sich mit dem Symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie auseinandergesetzt - auch gegen diese Position gerichtet hätte.

3. Exkurs: "Individuum" und "Gesellschaft"

bei Charles Horton Cooley und bei Erich Fromm

Von J. Dewey, C.H. Cooley u.a., die als Vorläufer der interaktionistisch-verstehenden Positionen betrachtet werden können, ist das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Sinne eines dialektisch zu verstehenden "methodologischen Individualismus" bestimmt worden. So stellt Cooley fest, daß

"ein separates Individuum eine Abstraktion ist, die jeder Erfahrung entbehrt, und daß dasselbe für die Gesellschaft gilt, wenn sie als etwas betrachtet wird, das losgelöst von Individuen besteht. Was tatsächlich besteht, ist 'menschliches Leben', das entweder von seinem individuellen Aspekt oder von seinem gesellschaftlichen, d.h. von seinem allgemeinen Aspekt her betrachtet werden kann; aber fest steht, daß es immer sowohl individuell als auch allgemein ist. Mit anderen Worten: 'Gesellschaft' und 'Individuum' bezeichnen keineswegs voneinander trennbare Phänomene ..." (Ch.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902, S. 36; zitiert nach: K.W. Kapp, 1983, S. 141).

Horst J. Helle beschreibt Cooleys Position dahingehend, daß dieser sich um "Überbrückung der Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft" bemühen würde. "Sowohl 'Individuum' als auch 'Gesellschaft' sind für ihn wirklichkeitsfremde Abstraktionen" (1977, S. 55). Er zitiert Cooley:

"'Society' and 'individual' do not denote separable phenomena, but are simply collective and distinctive aspects of the same thing" (Ch.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order* (1932), New York 1964, S. 36 ff).

Fromm hätte wahrscheinlich dieser Position entschieden zugestimmt, hatte er doch ähnlich zum Verhältnis von Psychologie und Soziologie formuliert:

"So wichtig es ist, den Soziologen auf die banale Tatsache hinzuweisen, daß die Gesellschaft aus lebendigen Menschen besteht und die Psychologie einer der in der gesellschaftlichen Entwicklung wirksamen Faktoren ist, so wenig darf der Psychologe die Tatsache verkennen, daß der einzelne Mensch aber in Wirklichkeit nur als vergesellschafteter Mensch existiert" (GA 1, S. 4; vgl. ebd., S. 224).

"Die These, die Psychologie habe es nur mit dem einzelnen, die Soziologie mit der Gesellschaft zu tun, ist falsch. Denn sosehr es die Psychologie immer mit dem vergesellschafteten Individuum zu tun hat, sosehr hat es die Soziologie mit einer Vielfalt von einzelnen zu tun, deren seelische Struktur und Mechanismen von der Soziologie berücksichtigt werden müssen" (GA 1, S. 40).

Mit Cooley läßt sich sagen, daß Individuum und Gesellschaft nur zusammenbestehen wie die beiden Seiten einer Münze und daß je nach Sichtweise die eine oder andere Seite in den Blick gerät. So lassen sich auch Psychologie und Soziologie als zwei notwendig aufeinander verweisende und sich ergänzende Perspektiven verstehen, deren disziplinäre Trennung im Wissenschaftssystem eher zu verzerrenden und deshalb eigentlich unzulässigen Verkürzungen und Abstraktionen führt. Der analytische Sozialpsychologe Fromm hat stets an der Verbindung beider Disziplinen gearbeitet.

Wenn man sich darum bemüht, beide Seiten der Münze gleichermaßen in den Blick zu bekommen, kann man sich mit der einschichtigen Formel von Cooley nicht begnügen. Im Sinne einer "soziologischen Unschärferelation" erscheint es notwendig, alternierend beide Seiten der Münze zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Darin scheint auch der Grund zu liegen, daß George H. Mead seine Theorie (self, identity, society) in eine Vielzahl von Teilfragen zerlegt hat, um nicht bei einer undifferenzierten Ganzheit oder Einheit von Individuum und Gesellschaft stehen zu bleiben. Er stellte u.a. die Frage, aufgrund welcher Prozesse ein Mensch zum sozialen Individuum wird - wobei die Formel vom sozial werdenden Individuum nicht die pessimistische Grundauffassung teilt, der Mensch müsse erst sozial gemacht werden, seine unsoziale Wolfsnatur müßte gesellschaftlich erst befriedet werden. Mit Fromm läßt sich die Überzeugung vertreten, der Mensch sei "von seiner Natur her" sozial und auf Gemeinschaft und Verstehen, Liebe und Achtung hin angelegt. Mit den letzten Bemerkungen gewinnt das Thema "Individuum" und "Gesellschaft" noch eine weitere anthropologische Dimension, auf die jedoch hier nicht mehr eingegangen werden soll.

4. Fromm und die "Systemtheorie"

Fromm stand dem systemischen Denkansatz aufgeschlossen gegenüber, wenngleich er sich behavioristischen und funktionalistischen Ansätzen gegenüber ablehnend verhielt, da diese gegen die Grundprämisse: "man for himself" verstoßen. Am besten läßt sich diese Prämisse mit den Aussagen: "der Mensch ist kein Ding" und "der Mensch ist Selbstzweck" umschreiben (vgl. Fromm, GA 8, S. 21 ff; GA 4, S. 193).

Für viele Rezipienten Fromms mag es erstaunlich sein, daß Fromm sich überhaupt mit systemanalytischen Ansätzen - und sei es auch nur in kleinen Anfängen - beschäftigt hat. Fromms Gewährsleute des Systemansatzes waren jedoch keine technokratischen Funktionalisten, sondern Theoretische Biologen und Allgemeine Systemtheoretiker wie P. Weiss, L.v. Bertalanffy und C.W. Churchman (vgl. Fromm, GA 7, S. 73, Anm. 3).

In Abgrenzung zur technokratischen Systemtheorie der Allgemeinen Soziologie - hier sind etwa die Ansätze von Parsons und Luhmann zu nennen - funktionalisiert Fromm weder den Menschen noch den Sinn von Systembildung, sondern betreibt seine Systemheuristik in kritisch-humanistischer Absicht. Dabei schließt er sich der Ansicht an, die Grundbausteine des sozialen Systems seien die Individuen.

Den Begriff des Systems hat Fromm insbesondere in seiner Beschreibung des Charakters benutzt. In diesem Zusammenhang schreibt Fromm, der Systembegriff erfordere ein Denken, "das sich an Prozessen orientiert und das antiquierte Denkmodell von Ursache und Wirkung aufgibt. ..." (GA 9, S. 32).

Fromms Hauptthese in seiner systemanalytischen Argumentation betont, "daß die Analyse des Systems 'Mensch' zum integralen Bestandteil der Analyse des Systems 'Unternehmen' oder des Systems 'Gesellschaft' werden muß" (GA 9, S. 33). Wir würden unsere eigene Planung nicht durchschauen, "wenn wir das System 'Mensch' nicht verstehen und es nicht im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Organisationssystem sehen. Andernfalls beschäftigten wir uns mit der Analyse eines gesellschaftlichen Systems, ohne sein bedeutendstes Subsystem in Betracht zu ziehen" (GA 9, S. 33; vgl. auch: GA 4, S. 263).

Das systemische Denken bietet offensichtlich zwei Vorteile gegenüber nichtsystemischen Ansätzen. Zum einen bietet es eine - wenn auch veränderte - Reformulierung des Grundgedankens. Gesellschaft sei eine in sich differenzierte Totalität. Zum anderen bringt es den heutigen Konstruktionsmodus von Gesellschaft auf einen theoretischen Nenner. Hatte Alfred Schütz vom "sinnhaften Aufbau der sozialen Welt" gesprochen und die intersubjektive Konstitutionsebene von gesellschaftlicher Wirklichkeit gemeint, so bietet sich heute alternativ die Formel vom "systemischen Aufbau der sozialen Welt" (Gabor Kiss) an. Nach Jürgen Habermas ist Gesellschaft heute

als System und als Lebenswelt interpretierbar (1981, Bd. 2, S. 171 ff.). Die Fassung von Gesellschaft als System scheint der Komplexität sozialer Strukturen, die sich der unmittelbaren lebensweltlichen Erfahrungsfähigkeit entziehen, besser gerecht zu werden als etwa Ansätze phänomenologisch-interaktionistischer Provenienz. Zudem läßt sich die in kritisch-deutender Perspektive zu konstatierende Entfremdung des modernen Massenmenschen gut mit der Problematik einer aus der lebensweltlichen Erlebens- und Handlungsperspektive undurchschaubar gewordenen Systemwelt verbinden. Ein Beispiel aus dem Frommschen Werk soll den Wert der Systemheuristik plausibilisieren.

Fromm spricht von der Ohnmacht als einem Problem des heutigen Menschen (vgl. GA 1, S. 199) und hat die Ohnmachtsproblematik in soziopschoanalytischer Sichtweise hervorragend entfaltet. Im Sinne seines Produktivitätsideals ist der Mensch, der durch Erziehung und Sozialisation nicht als ohnmächtig etikettiert und in seiner Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit nicht beschnitten worden ist, ein Mensch, der sich durch "Wirkmächtigkeit" ausweist. Wenn man Fromms Ansatz einer Theorie der subjektiven und sozialen Ohnmacht auf die Differenz von System und Lebenswelt bezieht, dann ist sehr wohl der Fall denkbar, daß ein produktiver Mensch in seinen lebensweltlichen Bezügen wirkmächtig ist, seine Wirkmächtigkeit jedoch da an die Grenzen der Systemwelt stößt, wo der lebensweltliche Modus der "reziproken Typisierung und Habitualisierung von Handlungen" (vgl. Berger/Luckmann) keinen Konsens begründen kann, der in die Systemwelt hineinreicht. Mit anderen Worten: neue reziproke Typisierungen bleiben in ihrer Reichweite auf die Lebenswelt beschränkt, bleiben lebensweltlich isoliert. Hier zeigt sich - wenn man so will - die Differenz von Interaktion und Arbeit, von kommunikativer Sinnhaftigkeit und systemisch praktizierter Zweckrationalität, auf die bereits Habermas aufmerksam gemacht hat und die sich in seiner Fassung des Gesellschaftsbegriffs als System und Lebenswelt als Analogie wiederholt.

Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß der Frommsche Begriff der Ohnmacht bzw. Wirkmächtigkeit ein Begriff ist, der sich in der subjektiven Erlebenswirklichkeit und in der sozialobjektiven Lebenswelt verorten läßt.

Die Systemheuristik läßt sich als Widerspiegelung der gesellschaftlichen Komplexität auf der Ebene der theoretischen Rekonstruktion fassen. Sie scheint der Konstitution der gesellschaftlichen Realität der Moderne ("systemischer Aufbau der sozialen Welt") zu ihrem adäquaten Ausdruck zu verhelfen, indem sie auch die Entfremdung des modernen Menschen von der Systemwelt und ihren Strukturen auf einen adäquaten Nenner bringt: auf ein systemisches Funktionsmodell, das für einen wirkmächtig Handelnden keinen Platz hat; deshalb keinen Platz hat, weil in der Systemwelt der Begriff des Individuums bzw. des Akteurs eliminiert ist. Nicht geht es auf der Systemebene um symbolische Austausch- und Interaktionsprozesse, sondern um systemische Regelmechanismen, die die Input-Output-Relationen vordefiniert haben und nicht in die interaktive Kompetenz von Individuen stellen. Das Individuum wird so in seiner systemischen Eingebundenheit funktionalisiert und austauschbar gemacht: eine Tendenz, die sich auf der Ebene der theoretischen Rekonstruktion so bereits bei Parsons zeigte und die bei Luhmann noch weiter getrieben wird. Luhmann praktiziert in seinem Systemmodell bekanntlich die Differenz von sozialen und psychischen Systemen, die er beide füreinander zur Umwelt erklärt. So kommt Luhmann zu einer Sicht des systemischen Aufbaus der sozialen Welt, in der Gesellschaft (als soziales System) und Individuum (als psychisches System) strikt voneinander geschieden sind. M.E. bringt er damit - ungewollt - die Entfremdung des heutigen Menschen von der Systemwelt (und durch sie) auf einen adäquaten theoretischen Nenner.

Für die funktionale Ästhetik des Luhmannschen Ansatzes hätte Fromm vermutlich nur wenig Verständnis aufgebracht und diesen wahrscheinlich als Ausdruck eines entfremdeten Denkens gewertet. Allerdings hat Fromm die deutsche Variante der funktionalistischen Systemtheorie nie kennengelernt, so daß nur Spekulationen über Fromms Einschätzung der Luhmannschen Theorie möglich sind.

Ein erster noch wenig elaborierter Einschätzungsversuch kann von der Hypothese ausgehen, daß Luhmanns Ansatz ein extremer Ausdruck der "schizoiden Dualität" ist (zum Begriff vgl. Berman, 1984², S. 33, S. 153 ff). Die in Descartes' "cogito ergo sum" (ich denke, also bin ich) zum Ausdruck kommende Spaltung des neuzeitlichen Menschen in Körper, Seele (Fühlen) und Geist (Denken) scheint auch der Luhmannschen Theoriebildung zugrundezuliegen, in der von zeitlicher, sachlicher und sozialer Dimension die Rede ist, der Raum als Element des Menschen aber auffälligerweise ausgespart bleibt (vgl. Luhmann, 1984, S. 112 ff). Wie der Fisch sich im Wasser bewegt, so bewegt sich der körperliche Mensch in dem sich um ihn erstreckenden gesellschaftlichen Raum, wie etwa A. Schütz und M. Merleau-Ponty dargelegt haben. Der von seinem Körper abgetrennte, in funktional-struktureller (oder anderer) Weise bloß denkende Mensch ist bewegungslos und erstarrt und hält fälschlicherweise sein Denken für den Beweis seiner Lebendigkeit. Der Verlust der Kategorie des Raumes in der funktional-strukturellen Theorie als Pendant für den abgespaltenen Körper des Menschen mag als Ausdruck einer nekrophilen theoretischen Orientierung interpretierbar sein (zum Nekrophilie-Konzept vgl. Fromm, GA 7, S. 300 - 334).

Doch ist nicht von der Hand zu weisen, daß Luhmann in der Art und Weise seines Realitätszugangs und Problemzugriffs die gesellschaftliche Entfremdung wie kaum ein Theoretiker vor ihm zum Ausdruck bringt, jedoch nicht bewußt und explizit, sondern lediglich unbewußt und implizit als formales Konstruktions-

element. Möglicherweise kommt so gerade in Luhmanns Theorie auch die Entfremdung der Soziologie von der Wirklichkeit - mithin die "Antiquiertheit" der Soziologie als leere Zwischenwelt begrifflicher Art zu ihrem adäquaten Ausdruck. Die Pathologie der Erkenntnis wird so in Luhmanns Ansatz deutlich, und die Ästhetik seiner Theoriedarstellung spiegelt die pervertierte Ästhetik der geometrisierten und quantifizierten Welt wider mit ihrer ganzen Sterilität, Hilflosigkeit und Kälte. Die nekrophile "Brillanz" monumentaler und erfahrungseerer Theoriebildung bringt die Hybris der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auf ihren theoretisch-formalen Nenner. Die Theoriearchitektur spiegelt im formalen die Konstruktionsprinzipien der sozialen und systemischen Welt wider. So zeigt sich bereits in der Architektur einer Theorie die biophile oder nekrophile Grundorientierung des Denkens (und der Gesellschaft).

Nun soll damit natürlich nicht behauptet sein, die Luhmannsche Systemtheorie sei Ausdruck totaler Destruktivität und spiegele nur noch die Fähigkeiten des Denkens und Schreibens und nicht mehr die des Lebens und Liebens. Bei dem modernen Massenmenschen haben sich die freiheitlichen Impulse hinter die Festungsmauern der Alltagsroutinen und -rituale zurückgezogen, zu denen auch die Schreibrituale der Wissenschaftler gehören. Theoretischerseits kann dieser Sachverhalt in der Konstruktion des Verhältnisses von sozialem System und psychischem System (wie bei Luhmann) zum Ausdruck kommen. Der Versuch, durch Rückzug und Distanz einen Rest von Selbständigkeit und Würde zu bewahren, verstärkt die Trennung vom Leben und die psychosoziale Dissoziation (die Dissoziation im Selbst und in der Beziehung zur Welt). Nichtsdestotrotz versucht gerade das dissoziative Selbst seiner Entfremdung durch eine dissoziative Strategie zu entgehen und begibt sich gerade dadurch tiefer in die Spaltung. In diesem Sinne scheint mir auch die Trennung von psychischen und sozialen Systemen interpretierbar. Um ja dem

Individualitätsverlust, der Entfremdung, zu entgehen, muß ich mich als Subjekt verstärkt behaupten - gegenüber einer Umwelt, von der ich mich abgrenze und distanzieren und der ich in einem Akt der Abgrenzung als sogenannter kritischer und analytischer Beobachter gegenüberstehe. Nun ist - wie sich der neueren Neurophysiologie entnehmen läßt - eine solche Abgrenzung oder Grenzziehung mutwillig oder gar illusionär, da keine feste Grenzlinie zwischen einem Organismus und seinem Biotop bzw. seiner Umwelt besteht, sondern diese eine Festlegung des Beobachters ist. Immer bin ich mein Verhältnis zur Welt und somit die Einheit meines inneren und äußeren Ich; mein Ich verkörpert eine perspektivische Einheit von Innen und Außen (vgl. etwa: G. Bateson, 1983⁶, S. 409 ff; Berman, 1984², S. 16 f, 59 ff, 215 ff; Boesch, 1980, S. 21 ff; Watts, 1984, S. 54 ff).

Ziehe ich den analytischen Trennstrich zwischen sozialen Systemen und psychischen Systemen, so verkürze ich mutwillig mein Ich und grenze möglicherweise gerade die Eigenschaften aus, die ich in mir selbst erkennen und bearbeiten müßte. Statt dessen verlagere ich sie in die Außenwelt, trenne sie von mir ab und projiziere sie in eine tote gegenständliche Struktur ("das System") außer mir. So wird die Trennung von sozialem System und psychischem System - als Strategie der Selbstbehauptung interpretierbar - dennoch zum vergeblichen Fluchtversuch vor der gesellschaftlichen Zerstörung von Individualität, und der Mensch kann so seiner "Antiquiertheit" nicht entgehen (zur Denkfigur der "Antiquiertheit" vgl.: G. Anders, 1980⁵, 1981²). Dennoch ist offensichtlich die Trennung bei Luhmann als Versuch interpretierbar, die Eigenständigkeit des Menschen und somit das Individuum zu retten (eine Interpretation, der Luhmann, der sich strikt gegen die humanistische Tradition und den "individualistischen Reduktionismus", wie er den methodologischen Individualismus nennt, wendet, nicht zustimmen würde; vgl. Luhmann, 1984, S. 236, 346 ff). Wenn das soziale System recht eigentlich keinen Platz für lebendige Menschen

enthält, dann ist es folgerichtig, das Individuum auch im Denkmodell aus dem sozialen System herauszunehmen und ihm eine subjektive Welt zuzuweisen bzw. zuzugestehen: die Welt des psychischen Systems.

Aufgrund seiner Fähigkeit, ein Gefälle von Innen und Außen zu konstituieren und aufrechtzuerhalten, also Innenzustände von Außenbedingungen zu unterscheiden, kann der Mensch Kontinuität und Dauer sowie relative Autonomie erlangen und stabilisieren, d.h. er gewinnt Identität. Die subjektive Welt des psychischen Systems (seine "Lebenswelt" oder "Erlebenswelt") gewinnt die Bedeutung einer Sub-Wirklichkeit, die zum Refugium werden kann, von der aber auch alternative Wirklichkeitsbestimmungen ausgehen können. Diese bleiben aber solange unwirksam und verkürzt, wie sie sich nicht auf das gesamte Feld des Organismus, auf sein Innen und Außen, gleichermaßen beziehen.

Das systemtheoretische Denken bringt Unterscheidungen und Grenzziehungen (wie die bei Luhmann zwischen sozialen und psychischen Systemen) mit sich. Es ist jedoch immer bewußt zu erkennen, daß solche Grenzziehungen vom Beobachter konstruiert werden und nur ein Modell der Beschreibung von Realität vorgeben, mithin gar bloße Abstraktionen und keine "wirkliche Realität" sind. Dies kann als Hinweis darauf genommen werden, daß es sich bei allen theoretischen Modellen um Heuristiken und nicht um objektive Erkenntnis einer vom Menschen unabhängigen "absoluten" Realität handelt. Welches (theoretische) Modell ein Mensch zur Rekonstruktion und Stabilisierung seiner Erlebenswelt präferiert, ist nach Fromm von dem Charakter dieses Menschen abhängig (vgl. Funk, 1984, S. 86 ff). In einer Gesellschaft, in der die "dissoziative Persönlichkeit" zum Normalfall wird, werden dissoziative Erkenntnisstrategien, die auf der Spaltung von Subjekt und Objekt, auf Manipulation und Beherrschung gründen, zunehmende

soziale Bedeutsamkeit erlangen. Zu diesen Erkenntnisstrategien gehört auch die technokratoide Systemtheorie.

Das aus dem Charaktersystem eines Menschen resultierende Erkenntnisinteresse kann dahin gehen, Handlungen lebendigen Akteuren oder sozialen Systemen zuzurechnen. Die Entfremdung einer Person - so die These - vermittelt sich über das Charaktersystem in die Theoriebildung. Die erlittene Entfremdung kann dazu führen, daß der lebendige Mensch aus der Theorie eliminiert wird. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Luhmanns funktional-struktureller Theorie und der Position des Symbolischen Interaktionismus liegt darin, daß der Mensch in beiden Theorien einen unterschiedlichen Stellenwert erhält, daß also in der ersteren der lebendige Mensch aus dem sozialen System herausgenommen wird, während er in der zweiten das Grundelement bedeutet. Fromm hat sich immer gegen eine Form der Theoriebildung gewandt, die den Menschen nicht als Selbstzweck, sondern als funktionales Rädchen im Getriebe, als Transmissionsriemen für den Bestand des entfremdeten sozialen Systems thematisiert. Ihm ging es in seiner Systemanalyse darum, den integrativen "dialektischen" Zusammenhang von Mensch und Gesellschaft aus Gründen der Lebensdienlichkeit tiefer zu verstehen:

"Unser gegenwärtiges Gesellschaftssystem läßt sich weit besser verstehen, wenn wir das System 'Mensch' mit dem Gesamtsystem in Verbindung bringen. Die menschliche Natur ist keine Abstraktion und auch kein unendlich formbares und daher in seiner Dynamik unwesentliches System. Sie besitzt ihre eigenen spezifischen Eigenschaften, Gesetze und Alternativen. ... Wenn wir den Faktor 'Mensch' in der Analyse des Gesamtsystems mitberücksichtigen, sind wir besser in der Lage, seine Funktionsstörungen zu verstehen und Normen aufzustellen, die das gesunde wirtschaftliche Funktionieren des Gesellschaftssystems mit dem optimalen Wohl-Sein der Menschen in ihm verbinden. All dies gilt natürlich nur, wenn wir uns darüber einig sind, daß die maximale Entwicklung des menschlichen Systems im Sinne seiner eigenen Struktur - das heißt des menschlichen Wohl-Seins - das höchste Ziel ist" (GA 4, S. 263).

Kommt in diesen weniger theoretisch als systemanalytisch-pragmatisch gemeinten Ausführungen Fromms Ansatz zum Ausdruck, den Menschen als wichtigstes gesellschaftliches Subsystem zu fassen, statt ihn zur Umwelt des Gesellschaftssystems zu deklarieren, so werden darüber hinaus von Fromm selbst erkannte Defizite deutlich, die die theoretische Durchleuchtung des Systems "Mensch" betreffen. Hier erscheint mir die Theorie der Autopoiese sehr vielversprechend zu sein, den Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft bzw. von Mensch und Gesellschaft als System zu erhellen und auch die interne Organisationsstruktur des Menschen als autopoietisches System zu verdeutlichen.

5. Fromm und die "Theorie der Autopoiese"

Es ist Maturanas Verdienst, eine Theorie der Autopoiese, d.h. etwa: der Selbstregulation lebendiger Entitäten, formuliert zu haben (Maturana, 1982). Ein autopoietisches System ist in der Lage, sich selbst in seinen Elementen zu reproduzieren, indem es zum Zwecke seiner (Selbst-)Reproduktion auf eben diese Elemente zurückgreift. Dies ist auch aus der Luhmannschen Adaption der Theorie der Autopoiese bekannt, doch scheint Luhmann den Begriff der Autopoiese nicht unbedingt im Sinne Maturanas zu verwenden - was einmal im Vergleich beider Autoren überprüft werden könnte. Auffällig ist jedenfalls, daß Maturana ein im Vergleich zu Luhmann völlig konträres Menschenbild vertritt, das m.E. eindeutig der von Luhmann verworfenen humanistischen Tradition zurechenbar ist. So schreibt Maturana:

"Das menschliche Bedürfnis nach gegenseitigem Respekt und Vertrauen ist nicht auf eine Ideologie gegründet, die sich aus irgendeinem System angeblich absoluter Werte ergibt. Dieses Bedürfnis ist ein biologisches Bedürfnis, das für die menschliche Situation konstitutiv ist und das befriedigt werden muß, wenn der Mensch Mensch bleiben soll: es ist die einzige Quelle jeder Ethik und gleichzeitig deren

invariante Bezugsgröße. Wir sollten uns nicht selbst täuschen: es gibt keinen anderen Maßstab für das Wohlergehen des Menschen als den Menschen, wenn wir menschliches Wohlergehen wünschen. Die Vernunft braucht eine irrationale Basis in der Erfahrung. Könnten wir dies akzeptieren, dann würden wir vielleicht auch die Verantwortung für all das Gute und Böse auf uns nehmen, das wir uns selbst und den Menschen zufügen, ohne nach trügerischen transzendentalen Werten zu suchen, um unsere Blindheit zu rechtfertigen. Das Verständnis der operationalen Geschlossenheit des Nervensystems hat mir hierfür die Augen geöffnet" (Maturana, 1982, S. 31).

Auf den ersten Blick mag es Überraschend erscheinen, daß ein kognitiver Biologe zu einem solchen Statement kommt, das sehr "frommgenäß" erscheint. Möglicherweise gibt es persönliche und wissenschaftliche Berührungspunkte zwischen Fromm und Maturana, die ich allerdings noch nicht recherchiert habe. Aus dem Gesamtwerk Fromms ist jedenfalls zu entnehmen, daß dieser mit H. von Föhrster und T. Melnychuk sowie H. Maturana und C. Varela in Verbindung gestanden hat (vgl. GA 7, S. 84, Fn 4-6).

Mit der Theorie der Autopoiese - so die These - ist eine produktive Reformulierung und Weiterführung Frommscher Ansätze in einer allgemeinen Theorie lebender Systeme gegeben. Fromm hat in seinen Darlegungen zur Frage "Wer ist der Mensch?" des öfteren betont, wir wüßten noch zu wenig über den Menschen. H.B. liefert Maturanas Theorie der Autopoiese wesentliche Erhellungen, die eine biologische Anthropologie und eine biologische Epistemologie betreffen, und bietet die Möglichkeit, Intentionen und Grundgedanken Fromms neu und vielleicht auch präziser zu fassen. Angemerkt sei, daß der Begriff der "Biologie" hier zum Synonym für Leben und menschliches Leben wird und keineswegs biologistische Verkürzungen beinhaltet. Daß es sich um keinen biologistisch-reduktionistischen Ansatz handelt, wird auch in der sozialetischen Implikation der Theorie der Autopoiese deutlich: der Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen für sein individuelles Wohlergehen und das seiner

Gattung. Maturana vertritt offensichtlich ein Menschenbild, das im Sinne Fromms eindeutig als "humanistisch" zu bezeichnen ist.

Mit Maturanas Theorie lassen sich Aussagen Fromms zum Charakter reformulieren. Der Charakter eines Menschen ist seine individuell besondere autopoietische Organisationsweise, in der sich der je besondere Bezug zu der nur ihm zurechenbaren Beschreibung von Wirklichkeit vollzieht. Für den Aufbau der autopoietischen Organisation, der sich in der Ontogenese eines Individuums vollzieht, sind die Kopplungsprozesse der autopoietischen Systeme von Bedeutung. Die spezifische Art und Weise der Kopplung ist die Charakterstruktur eines Menschen, da in den ontogenetischen Prozessen der Kopplung der kognitive und konsensuelle Interaktionsbereich festgelegt und in der Charakterstruktur kodiert wird. Mittels seines Charakters als autopoietischer Struktur reproduziert der Mensch seinen Charakter und die aus diesem resultierende Handlungstypologie. Das Produkt des Funktionierens des Charakters ist der Charakter, der die internen Relationen des autopoietischen Systems festlegt und den kognitiven und konsensuellen Bereich begrenzt.

Ein weiteres Problemfeld betrifft das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Auch hier läßt sich der Frommsche Ansatz, der bereits systemtheoretisch reformulierbar erschien, auch mittels der Theorie der Autopoiese präzisieren. Individuum und Gesellschaft wurden bereits in Anlehnung an Cooley als Abstraktionen entschleiert, für die es in der "physikalischen" Wirklichkeit keine realen Entsprechungen gibt. Individuum und Gesellschaft bilden ein Feld des Verhaltens. In der Theorie der autopoietischen Systeme ist Gesellschaft ein Phänomen, das den autopoietischen Systemen zurechenbar ist. Gesellschaft läßt sich in dieser Zurechnung als Medium der autopoietischen Systeme beschreiben und bedeutet so eine

Vielzahl subjektiver Beschreibungen der internen autopoietischen Organisationsweise von autopoietischen Systemen aus der Beobachterperspektive. Gesellschaft läßt sich so fassen als eine Vielzahl beobachterabhängiger Beschreibungen der internen autopoietischen Organisationsweise mit den jeweiligen kognitiven und konsensuellen Interaktionsbereichen von (mindestens zwei) autopoietischen Systemen, die wechselseitig ihre subjektiven Beschreibungen ihres Mediums einander präsentieren. Dabei ist Gesellschaft eine Beschreibung, die insbesondere eine Beschreibung der Kopplung mindestens zweier autopoietischer Systeme enthält. Diese Auffassung entspricht durchaus der von Fromm vertretenen Position eines gemäßigten "methodologischen Individualismus" und kann neue Überlegungen zur Wissenschaft vom Menschen, aber auch zur Neufassung von Teiltheorien (z.B. Wirklichkeitswissenschaft, Symbolischer Interaktionismus, Sozialisations- und Charaktertheorien) anregen.

LITERATURHINWEISE

- ALLTAGSWISSEN, INTERAKTION UND GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT, 2 Bde, hrsg. v. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, Reinbek 1973.
- ANDERS, G.: Die Antiquiertheit des Menschen. 2 Bde, Band 1: Berlin 1980⁵, Band 2: München 1981².
- BATESON, G.: Ökologie des Geistes, Frankfurt/M. 1983⁶.
- BERMAN, M.: Wiederverzauberung der Welt. München 1984².
- BLUMER, H.: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus, in: ALLTAGSWISSEN..., Bd. 1, a.a.O., S. 80 - 146.
- ETHNOMETHODOLOGIE. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns, hrsg. v. E. Weingarten u.a., Frankfurt/M. 1976.
- FROMM, E.: Gesamtausgabe (GA) in 10 Bänden, hrsg. v. R. Funk, Stuttgart 1980 f.

- FUNK, R.: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978.
- FUNK, R.: Erich Fromm. Rowohlt Bildmonographie, Reinbek 1983.
- FUNK, R.: Erich Fromm. Radikaler Humanismus - humanistischer Radikalismus, in: Grundprobleme der großen Philosophen, Phil.d.Gwt., Bd.VI, hg. v. J. Speck, Göttingen 1984.
- GOERLICH, B., u.a. (Hg.): Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturrismus-Debatte, Frankfurt/M. 1980.
- GOULDNER, A.C.: Die westliche Soziologie in der Krise, 2 Bd., Reinbek 1974.
- HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt 1981.
- HELLE, H.J.: Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion, Stuttgart 1977.
- HURRELMANN, K. / ULICH, D. (Hg.), Handbuch Sozialisationsforschung, Weinheim 1982⁴.
- JAY, M.: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule ..., Frankfurt/M. 1981.
- KAPP, K.W.: Erneuerung der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1983.
- LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984.
- MARCUSE, H.: Epilog: Kritik des Neo-Freudianischen Revisionismus, in: ders., Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1970, S. 234 ff.
- MATURANA, H.R.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982.
- MILLS, C.W.: Kritik der soziologischen Denkweise, Darmstadt/Neuwied 1973.
- REIMANN, B.: Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie, Neuwied 1973.
- VANBERG, V.: Nachwort zu: Homans, G.C., Grundfragen soziologischer Theorie, Opladen 1972, S. 141 ff.
- WATTS, A.: OM. Kreative Meditation, Reinbek 1984.
- WRONG, D.H.: Das übersozialisierte Menschenbild in der modernen Soziologie, in: H. Steinert (Hg.), Symbolische Interaktion, Stuttgart 1973, S. 227 ff.