

die Traumatheorie auf und entwickelte die Triebtheorie, die - bezüglich der traumatischen Verführungserlebnisse der Patientinnen - die Phantasietätigkeit betonte.

Für die Triebtheorie grundlegend ist ein mechanistisches, biologistisches Konzept, das davon ausgeht, daß im Körper, durch physiologische Prozesse, Triebspannungen aufgebaut werden, die mit der Tendenz der Spannungsreduktion einhergehen. Diese als Triebe bezeichneten Spannungen steuern das Verhalten des Menschen. <sup>32)</sup> Da die Triebe auf Spannungsreduktion und Lustgewinn bezogen sind, sind sie für Freud letztlich asoziale Kräfte, die gesellschaftlich gezügelt werden müssen, damit der eine Mensch nicht des anderen Menschen Feind ist. Soziales Zusammenwirken kommt nur zustande, wenn die egoistischen Triebe durch Verdrängung oder Sublimierung ihrer Energie in sozial akzeptable Bahnen gelenkt werden.

Hervorzuheben ist, daß mit der Triebtheorie eine pessimistische Sicht des Menschen gegeben ist, die den Menschen als ein asoziales Triebbündel mißversteht, das auf die anderen Menschen als bloße Objekte der Triebbefriedigung angewiesen ist. Fromm hat diese Sichtweise aufs heftigste bekämpft. Es liegt auf der Hand, daß mit der Traumatheorie und der Triebtheorie unterschiedliche pädagogische Konsequenzen verbunden sind.

## 8.5 Pädagogische Implikationen der Trauma- und der Triebtheorie

Die Traumatheorie gründet darauf, daß dem Kind etwas Erschreckendes zugestoßen ist. Das Kind, dem ein Trauma widerfahren ist, war als *Opfer* dem überwältigenden Zugriff eines meist erwachsenen *Täters* ausgeliefert gewesen. Das somit gegebene Täter-Opfer-Modell hat eine Affinität zu dem Bild eines unschuldigen Kindes, das potentiell "gut" ist, während dem Täter die entgegengesetzten Eigenschaften zugeschrieben werden.

Die therapeutische Bewältigung gründet darauf, daß das *Opfer* sich dessen gewahr wird, was ihm *wirklich* angetan wurde, und erkennt, daß es den Täter nicht zu entschuldigen braucht, sich selbst keine Schuld zuspricht, sondern sich Gefühle von Haß, Wut und Trauer in Anbetracht des ihm Angetanen zugesteht.

Insoweit - wie bei Alice Miller - das Täter-Opfer-Modell zum ausschließlichen Paradigma von Erziehung wird, entlarvt der Anspruch, ein Kind zu "erziehen", die Erzieher als Täter, die dem Kind manipulativ oder offen gewaltdtätig etwas abstutzen, was ihnen als nicht erwünscht erscheint. Deshalb ist - in der Kritik dieses Anspruchs - Erziehung als menschenfeindlich, da traumatisierend, zu verwerfen und als ein dem Täter-Opfer-Modell folgendes Geschehen aufzugeben. - So jedenfalls läßt sich die antipädagogische Stellungnahme von Miller zusammenfassen.

Während die pädagogischen Implikationen der Traumatheorie eher ein Bild des Kindes schaffen, das von seinen Eltern und sonstigen Erziehern in seinen Möglichkeiten verhindert wird, also die sich im Kinde zeigende menschliche Natur als sozial bestimmt wird, steht die Triebtheorie mit einem konträren Menschenbild in Verbindung. Ihr zufolge zielt der Erziehungsprozeß darauf ab, das Kind durch die pädagogische Bearbeitung seiner Triebstruktur zu zähmen und "gesellschaftsfähig" zu machen. Damit wird vorausgesetzt, daß das Kind erziehungsbedürftig ist. Da der Mensch - so die Triebtheorie - als reines Triebwesen nicht gesellschaftsfähig, sondern geradezu asozial ist, wird Erziehung notwendig. Erziehung heißt dann, die asoziale Triebstruktur in soziales Verhalten zu überführen.

Bei Freud selbst stellt sich das Verhältnis von Trieb und Erziehung, von Trieb und Kultur als ein spannungsvolles dar. Denn um Kulturwesen zu werden, muß die asoziale Triebstruktur des Menschen gesellschaftlich befriedet werden. Diese Befriedung schafft die Grundlage für neurotische Entwicklungen. Freud scheint einen Kulturpessimismus vertreten zu haben, sofern er sich keine Kultur vorstellen konnte, die auf Trieb-

unterdrückung verzichtet. In seinem Alterswerk gar sah er die destruktive Kraft des Todestriebes am Werk, mit dem er ein zerstörerisches Potential nicht in der gesellschaftlichen Organisation des Lebens ortete, sondern in der Triebstruktur des Menschen selbst sah.

Jede Form von Erziehung hat dann unvermeidlicherweise teil an dem kulturschaffenden Prozeß, in dem gleichermaßen der Lebenstrieb wie der Todestrieb wirksam wird. Trieb und Kultur lassen sich nach Freud nicht versöhnen. Erziehung, die in der Spannung zwischen Triebgeschehen und Kultur geschieht, ist unvermeidbar beschädigend, weil triebunterdrückend. Erziehung ist so immer mit einer Tragik verbunden.

Aus den vorangehenden Ausführungen geht bereits hervor, daß es einen *optimistischen*, einen *tragischen* und einen *pessimistischen* Begriff von Erziehung gibt.

Der *optimistische* Begriff von Erziehung geht davon aus, daß Erziehung dem Menschen helfen kann, sein wahres Selbst zu finden. Sie wird als notwendig für Menschwerdung und Selbstfindung verstanden. Mit dem Erziehungsbegriff wird das Geschehen bezeichnet, das die in der *menschlichen Natur* verankerten Kräfte zur Entfaltung bringt. Voraussetzung dafür, daß diese Entfaltung möglich wird, ist die Abwesenheit traumatischer Erfahrungen. Im Sinne dieser optimistischen Sichtweise wird von Fromm der Begriff der Erziehung für die fördernde Begleitung des Kindes reserviert und Erziehung von bloßer Manipulation und Überwältigung abgegrenzt.

Von Seiten der *Triebtheorie* kann Erziehung nur tragisch als "notwendiges Übel" betrachtet werden. Das Realitätsprinzip stärkend, wirkt sie auf das Luststreben einschränkend. Dennoch ist in diesem Verständnis "Erziehung" unverzichtbar, da erst das erzogene Kind zum Kulturmenschen geworden ist. Dieser *tragische* Begriff von Erziehung postuliert Erziehung als unvermeidbaren Prozeß der Formung menschlicher Triebkräfte, der

die Einschränkung und Beschädigung des Menschen notwendig mit einschließt und damit erst Kultur ermöglicht.

Aus der *Traumatheorie* hingegen läßt sich nur ein pessimistischer Begriff von Erziehung ableiten. Erziehung im Sinne der Traumatheorie ("Täter-Opfer-Modell") führt zu Beschädigungen der menschlichen Seele und ist deshalb abzulehnen. Der *pessimistische* Standpunkt sieht Erziehung immer als Zerstörung menschlicher Möglichkeiten, als die Förderung des "falschen Selbst". An die Stelle von Erziehung sollte - nach einem Wort von v. Braunmühl - die "Beziehung" zwischen Kindern und Eltern treten.

Die Forderung "Beziehung statt Erziehung" gründet auf der Ablehnung von Erziehung, gründet darauf, daß Erziehung immer als schlecht (manipulativ, überwältigend) deklariert wird, als nicht im Interesse des Kindes geschehend erfaßt wird und folglich abgeschafft werden muß zu Gunsten einfühlsamer partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Eltern und Kindern.

Die pessimistische Position ist die der Antipädagogik einschließlich Alice Millers, die optimistische die von Erich Fromm. Einschränkend ist jedoch darauf zu verweisen, daß beide Seiten mit ihrer Kritik Ähnliches meinen. Was für v. Braunmühl oder Miller Erziehung ist, ist für Fromm Manipulation. Wenn Fromm von Erziehung spricht, meint er in etwa das, was v. Braunmühl oder Miller mit Beziehung oder Begleitung bezeichnen.

Dennoch gibt es Unterschiede. Während die erste Position zu einer Vorstellung von Erziehung führt, die "positiv" sein kann (Idee des menschlichen Wachstums und einer "Wachstumspädagogik"), behauptet die zweite die Angemessenheit jeglicher Erziehung und ist folglich geeignet, jede Form von Erziehung zu rechtfertigen. Die dritte Position bleibt mit ihrer Forderung, die Erziehung abzuschaffen, in einer Kritik der Überwältigungspädagogik stecken. Die Antipädagogik scheint mir weitgehend dieser dritten Position zurechenbar zu sein. Obwohl sie

sich von Erziehung distanziert, bleibt sie dieser doch verhaftet, insofern sie als "Anti"-Pädagogik noch nicht jenseits der repressiven überwältigenden Erziehung angelangt ist, sondern auf das "Anti", die Haltung "dagegen", fixiert bleibt. So wie der sich antiautoritär gerierende Mensch von seiner psychischen Struktur ein autoritärer Charakter sein kann, der gegen die Autorität rebelliert, selbst aber unbewußt Autorität haben will (sich also von Autorität nicht gelöst hat), ist - so die These - der Antipädagoge ein Mensch, der sich von der selbsterlittenen Erziehung nicht gelöst hat. Der Impuls, Erziehung zunächst pauschal zu verteufeln und dann abschaffen zu wollen, ist gar zu verräterisch: die einfache (undialektische) Verneinung deutet die mangelnde psychische Bewältigung der selbsterlittenen Erziehung an, mithin auch einen narzißtisch motivierten Rückzug aus dem Dilemma der Erziehung. Dieses Dilemma liegt darin, daß die sogenannten Erzieher die Hypothek der selbsterlittenen sogenannten Erziehung mit sich herumtragen, die nicht einfach durch die Absage an Erziehung zu bewältigen ist. Im Gegensatz zu Miller und anderen Antipädagogen waren sich etwa A.S. Neill und Wilhelm Reich über diese Problematik, die nicht nur eine individuelle oder interpersonale Problematik, sondern ebenso eine gesellschaftliche ist, genau im klaren. Wilhelm Reich (in: Wilhelm Reich über Sigmund Freud, 1969) bezeichnete das Grundübel als "emotionale Pest" (ebd., S. 73; vgl. Faraday, 1972); nach großen Enttäuschungen über ausgebliebene Veränderungen sah Reich ohne jede resignative Attitüde die Langfristigkeit des Veränderungs- oder Gesundungsprozesses und dachte in generationsumfassenden Zeiträumen (vgl. Wilhelm Reich über Sigmund Freud, 1969, S. 35 f, 77 f). Modische Konzepte vom Neuen Denken oder vom antipädagogischen Handeln schaffen nur neue Illusionen und können letztlich keine Lösung bringen. Ihr Wert liegt in Anregungen; neue Ideen können wie Fermente einen Prozeß unterstützen, sie können jedoch kein Ersatz für reale gesellschaftliche Veränderungen sein.

## 9. Kritische Erziehungstheorie und Radikaler Humanismus

Im folgenden soll, die vorliegende Arbeit abschließend, der Frommsche Ansatz in zweifacher Weise resümiert werden, zum einen mit Blick auf den von ihm vertretenen "radikalen Humanismus", der Programm für die Verbindung aller lebensdienlichen Impulse und Kräfte mit Vernunft und Hoffnung ist, zum anderen mit Blick auf die Besonderheit seiner Erziehungstheorie, die vom Theorem des Gesellschafts-Charakters und dem produktiven Ideal geprägt ist.

Fromm selbst hat seinen eigenen Ansatz auch als einen radikal humanistischen beschrieben (1966a, GA VI, S. 91 f; 1976a, GA 2, S. 378 ff). Erziehung ist demnach der Prozeß, der den Menschen *menschlich* werden läßt - sofern es sich jedenfalls nicht um repressive, sondern um die Selbstwerdung unterstützende Erziehung handelt. Soll die kritische Theorie der Erziehung der Humanität dienen, muß sie einerseits Auschwitz im Bewußtsein halten als ein zutiefst unmenschliches Geschehen, das über Erziehung vermittelt war, andererseits aber auch konstruktive pädagogische Konzepte entwickeln helfen, die der gesellschaftlichen Determination und Funktion von Erziehung aber auch den in der Natur des Menschen liegenden Möglichkeiten Rechnung tragen.

Der Frommsche Humanismus gründet auf der Ansicht, daß "das Wesen des Menschen ermittelbar ist" (1962a, GA 9, S. 150). Allerdings verfällt Fromm nicht dem in der Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie, teils auch im Existentialismus, verbreiteten Irrtum, nach dem das Wesen des Menschen im Sinne einer "Substanz" zu bestimmen ist, sondern Fromm beschreibt den Menschen mittels der von ihm sogenannten "existentiellen Situation" (1962a, GA 9, S. 150), mit der die Grundfrage menschlicher Existenz bezeichnet ist: nämlich, in welchem Verhältnis stehe ich zur Welt, zu mir selbst, zu den anderen, der Natur- und der Kulturwelt.

Diese existentielle Situation beschreibt Fromm als einen Widerspruch; Fromm glaubt, daß der Mensch aufgrund natürlicher Evolution "Teil der Natur ist und sie trotzdem transzendiert, weil er mit Vernunft und dem Bewußtsein seiner selbst begabt ist" (1962a, GA 9, S. 150). Dieser Widerspruch verlangt nach einer Lösung; das Leben stelle dem Menschen die Frage, wie er die Spaltung zwischen ihm und der außerhalb seiner selbst erfahrenen Welt überwunden werden kann, "um zu dem Erlebnis der Einheit und des Einsseins mit seinen Mitmenschen und der Natur zu gelangen" (1962a, GA 9, S. 150).

Nach Fromm gibt es produktive und unproduktive Lösungen dieser Grundfrage des Lebens: "Entweder versucht der Mensch dadurch zu einer neuen Harmonie mit der Natur zu gelangen, daß er zu einer vormenschlichen Existenzform regrediert und sich seiner spezifisch menschlichen Eigenschaften von Vernunft und Liebe entäußert. Oder sein Ziel ist die volle Entfaltung seiner menschlichen Kräfte, bis er zu einer neuen Harmonie mit seinen Mitmenschen und mit der Natur gelangt" (1962a, GA 9, S. 150).

Fromm hat für eine solche produktive Lösung plädiert, die dem Menschen eine produktive Form der Bezogenheit zur Welt eröffnet. Das, was er in seinem *Credo* (1962a, GA 9, S. 150 ff) formuliert hat, sind die popularisierten Grundzüge seines humanistischen Programms, das er im Rückgriff insbesondere auf Psychoanalyse und Marxismus in seinem Gesamtwerk auch wissenschaftlich entfaltet hat.

Der Mensch müsse die Last seiner Freiheit als Chance begreifen. Er sei auf sich gestellt, "für sein Leben ein Ziel und die Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels finden" (1962a, GA,9, S. 152). Kein Gott, keine Institution könne ihm die Antwort auf seine Fragen geben. Jeder Mensch müsse sich die Bedingungen erarbeiten, unter denen es ihm möglich wird, diese Antwort als eigene zu finden. Daß dem Menschen diese Selbstfindung als Verwirklichung des Humanen möglich ist, daran glaubt Fromm. Nur betrachtet er diese Verwirklichung weder als eine Evolutionsautomatik noch als ein Konsumgut.

Nach Fromm ist die Frage nach der Selbstwerdung und der Fähigkeit des Menschen zur Selbstvervollkommnung nicht die Frage eines von der Gesellschaft getrennten und autonom gesetzten Subjekts. Vielmehr betont Fromm die gesellschaftliche Existenz des Menschen, die in ihren ökonomischen, politischen, kulturellen und ideologischen Bedingungen auch die Selbstwerdung und Entfaltung des Menschen zu hindern vermag. Fromm glaubt, "daß die Gesellschaft den einzelnen sowohl fördern als auch behindern kann. Nur im Zusammenwirken mit anderen und im Arbeitsprozeß entwickelt der Mensch seine Kräfte, nur im geschichtlichen Prozeß erschafft er sich selbst. Gleichzeitig muß festgestellt werden, daß die meisten Gesellschaften bis zum heutigen Tag nur den Zielen der Wenigen gedient haben, die die Vielen für ihre Zwecke gebrauchen wollten" (1962a, GA 9, S. 153).

Auch wenn Fromm weit davon entfernt ist, gesellschaftliche Verhältnisse als Gegensatz von den Wenigen und den Vielen zu personalisieren, so bekennt er sich doch entschieden zu einer Vision, in der universale Normen der Humanität die Grundlage gesellschaftlicher Planung und des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen bilden.

Diese Vision mag heute vielerorts als obsolet gelten, wird sie doch dem systemtheoretischen Denkmodell nicht gerecht, das die Evolution der sozialen Systeme als einen von den Menschen als Entscheidungsträgern abgelösten Prozeß wertet. Während Luhmann und andere den Abschied von der Subjekttheorie und Bewußtseinsphilosophie feiern und sich selbst als "antihumanistisch" begreifen (vgl. Luhmann, 1984, S. 286 ff, 346 ff), hält Fromm entschieden an der Idee der Subjekthaftigkeit des Menschen fest - und dies im Wissen um die illusionären Verstrickungen des menschlichen Bewußtseins. Der Mensch dünke sich oft da als Subjekt, wo er längst zum Spielball ökonomischer und politischer Entscheidungen oder zum bloßen Erfüllungsgehilfen von Marktgesetzmäßigkeiten geworden ist. Fromm geht es um den sich seiner selbst bewußt werdenden Menschen, der im Prozeß der Entwicklung und Transzendierung seiner Individualität "sich



das Erlebnis des ganzen universalen Menschen" vergegenwärtigt und seine Vernunft gebraucht. Dieser Gebrauch der Vernunft, den Fromm als einen lebensdienlichen bestimmt, ist an Glaube und Hoffnung rückgebunden: der Glaube an die Möglichkeiten des Menschen, doch noch etwas zu bewirken, und die Hoffnung, daß es noch nicht zu spät ist, etwas zu tun. Das Ziel sieht Fromm in einer Renaissance des Humanismus: "Entweder wird die westliche Welt imstande sein, eine Renaissance des Humanismus herbeizuführen, deren Hauptanliegen die volle Entwicklung der Humanität und nicht der Produktion und der Arbeit sein wird - oder der Westen wird untergehen, wie schon so viele andere große Kulturen untergegangen sind" (1962a, GA 9, S. 155). Fromm erinnert daran, der Mensch könne heute "leicht alles Leben auf unserer Erde vernichten oder alle Zivilisation und alle Werte bei den Übriggebliebenen zerstören und eine barbarische, totalitäre Organisation aufbauen, die den Rest der Menschheit beherrscht" (ebd., S. 156).

Der Frommsche Humanismus ist darauf gerichtet, totalitäre Herrschaftsstrukturen zu verhindern oder abzubauen. Versucht man, den Frommschen Humanismus auf eine kurze Formel zu bringen, so läßt sich die Liebe zum Leben, zu allem Lebendigen, und die Liebe zur Freiheit nennen. Dieses Prinzip "Liebe" ist auch für eine Erziehung tragend, die darauf verzichtet, dem Menschen Illusionen einzupflanzen, die ihn hindern, "sich der Wirklichkeit in sich und außerhalb seiner selbst bewußt (zu) werden" (vgl. 1962a, GA 9, S. 156). Der von Fromm vertretene Humanismus - und damit auch eine in humanistischer Absicht betriebene Erziehungstheorie - macht "die Entfaltung aller Kräfte des Menschen zum höchsten Ziel" (ebd.). So läßt sich Fromms impliziter Versuch einer Erziehungstheorie in humanistischer Absicht als einer der wenigen solcher Versuche verstehen, der eindringlich zeigt, in welcher historischen Situation die Anstrengungen von Pädagogik und Ethik zu verorten sind, nämlich in einer Situation, in der der Genozid der menschlichen Rasse nicht unwahrscheinlich ist.



Mit dieser Einschätzung der zivilisatorischen Situation verbindet Fromm jedoch keine Endzeitstimmung und verfällt auch keinem Kulturpessimismus. wie ihn seine ehemaligen Kollegen aus der Kritischen Theorie vertreten haben. Vielmehr versteht es Fromm, zwei Ansätze zu verbinden: die desillusionierende Kritik, von ihm als "zynischer Realismus" bezeichnet, und die von Liebe und Hoffnung getragene Projektion einer Welt, die der Illusionen nicht länger bedarf. So kommen bei Fromm radikale Gesellschaftskritik und visionäres Denken zu einer fruchtbaren Verbindung, die auch für die Frommsche Erziehungstheorie tragend ist.



## NACHBEMERKUNG

In der vorliegenden Arbeit konnte gezeigt werden, daß der Beitrag Fromms zur Kritischen Theorie der Gesellschaft und der Erziehung in zweifacher Hinsicht unterberücksichtigt geblieben ist. Zum einen ist Fromm innerhalb der Kritischen Theorie ab Ende der 30er Jahre als "Dissident" praktisch nicht mehr rezipiert worden; zum anderen hat Fromm innerhalb der Diskussionen zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Pädagogik jahrzehntelang keine Beachtung gefunden, obwohl sein Ansatz ein konstruktives Potential für erziehungstheoretisch relevante Thematisierungen in sich birgt. Die gesellschaftspolitische Situation in der Bundesrepublik war der Rezeption der Kritischen Theorie jedoch kaum förderlich. <sup>1)</sup> Hinzu kommen theorieimmanente Barrieren. Daß Fromm lange Jahre im Kontext der Kritischen Theorie - und diesbezüglich auch in der kritischen Erziehungswissenschaft - nur wenig rezipiert worden ist, hängt nicht nur mit den Umständen seines Ausscheidens aus dem Institut von Horkheimer zusammen, sondern auch damit, daß sich die Rezeptionsweise des Frommschen Werkes sehr stark an die anthropologiefindliche (mindestens anthropologieskeptische) Attitüde der kritischen Theorie anlehnte, ohne sich mit der Frage der Notwendigkeit von Anthropologie als allgemeinpädagogischer Begründungsebene auseinanderzusetzen. So kam es dazu, daß im Rahmen der Rezeption der Kritischen Theorie durch die Erziehungswissenschaft das Frommsche Werk kaum eine Berücksichtigung fand, obwohl - allen auf die Kritische Theorie gerichteten Rezeptionsbemühungen der Erziehungswissenschaftler zum Trotz - gerade der Frommsche Ansatz über das erziehungstheoretisch relevante "produktive Ideal" einen objekttheoretischen Bezug zu erziehungstheoretischen Fragen darbot und darin die Ansätze von Adorno, Horkheimer, Marcuse und Habermas deutlich zu übertreffen scheint.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen sollen im folgenden Ziel, Aufbau und Ertrag der vorliegenden Arbeit nochmals zusammen-

fassend umrissen werden. Der erste Teil der Arbeit diene der wissenschaftssystematischen und sozialbiographischen Verortung des Frommschen Ansatzes in der frühen Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Die erziehungssoziologische Dimension dieses Ansatzes ist bereits hier zu erkennen: Erziehung wird gesellschaftsdeterminiert gefaßt, die Familie als "Agentur der Gesellschaft" beschrieben als Umschlagplatz für die gesellschaftlichen Notwendigkeiten und Funktionserfordernisse, die - das ist die Besonderheit des Frommschen Ansatzes - als charakterologisch kodiert betrachtet werden.

Im zweiten Teil ging es um den Streit zwischen Marcuse und Fromm, in dem die Frage im Mittelpunkt stand, ob aus erkenntnis- und gesellschaftskritischen Gründen der Triebheuristic oder dem Kulturalismus der Vorzug zu geben sei. Läßt sich der Mensch mit dem Konzept der Triebstruktur, wie es Sigmund Freud formuliert hat, hinreichend beschreiben oder ist der Denkfigur des Kulturalismus, der kulturelle und interaktionelle Faktoren betont, der Vorzug zu geben? Sind die Bedingungen und Folgen von Erziehung mit einem Triebkonzept oder mit einem Konzept der zwischenmenschlichen Beziehungen leistungsfähiger zu beschreiben? <sup>2)</sup> Die Debatte zwischen Marcuse und Fromm wies eine Fülle von erziehungssoziologischen und pädagogischen Implikationen auf, die im dritten Teil der Arbeit herausgearbeitet wurden.

Dieser erziehungstheoretische Teil präsentierte zwei soziologisch relevante Begründungszusammenhänge, die dem Frommschen Werk entnommen sind: seine Fassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sowie sein Theorem des Gesellschaftscharakters. Hinzu kommt ein dritter, erziehungsphilosophisch relevanter Begründungszusammenhang, der mit der Frommschen Anthropologie und dem produktiven Ideal gegeben ist.

Fromms Analytische Sozialpsychologie und Erziehungstheorie bietet eine Vielzahl von Anregungen auch für aktuelle Diskussionen. Wie bereits dargelegt, birgt der Kulturismus-Streit für die Erziehungssoziologie einen besonderen Zündstoff, der

in der Auseinandersetzung um den psychoanalytischen Triebbegriff liegt. Die Frage, ob der Triebheuristik oder dem Kulturalismus der Vorzug zu geben sei, hat in den letzten Jahren eine zunehmende Aktualität erhalten (vgl. die Auseinandersetzung um den Beitrag Alice Millers zur Erziehungskritik); in der Kritik der Psychoanalyse ist zudem der Streit, ob der Traumatheorie oder der Triebtheorie der Vorzug zu geben sei, erneut aufgelegt worden. Dabei ist Fromms Ansatz, sich von der orthodoxen Triebtheorie fortzubewegen und sich an der frühen Trauma- und Verführungstheorie Freuds zu reorientieren, indirekt bestätigt worden.

Eine besondere Hervorhebung verdiente der sogenannte Kulturrevisionismus-Streit um die von Fromm revidierte Psychoanalyse. In diesem Mitte der fünfziger Jahre geführten Streit, der als eine direkte Nachwirkung der Trennung Fromms vom Institut verstanden werden kann, zeigte sich bereits deutlich das typische Rezeptionsmuster, das für die nächsten Jahrzehnte der Fromm-Rezeption typisch - um nicht zu sagen: verbindlich - bleiben sollte. An diesem Streit waren neben Fromm (und den anderen Neo-Analytikern Horney und Sullivan) insbesondere Adorno und Marcuse beteiligt, weniger Horkheimer. Während Horkheimer sich nur kurz mit Sullivan auseinandersetzte, übte Adorno scharfe Kritik an der von Horney vertretenen Position, die der Frommschen verwandt ist. Schließlich disputierten Marcuse und Fromm über die Revision der Psychoanalyse und die Bedeutung der orthodoxen Freudschen Psychoanalyse und die sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Implikationen psychoanalytischen Denkens. Dieser Streit zeigte prototypisch die auch für die (Erziehungs-)Soziologie bedeutsame Frage nach der (triebtheoretischen?) Fundierung des Menschenbildes und der Gesellschaftsauffassung sowie dem kritischen Potential der Soziologie.

Mit diesem Streit war die Frage nach dem Frommschen Menschenbild verbunden, das dieser - gleichsam als Ersatz für die verworfene Triebtheorie Freuds - in Auseinandersetzung mit Anschauungen zur "Natur" des Menschen und dessen existentiell-



len Bedürfnissen entwickelte. Hier zeigte sich die radikal humanistische Auffassung Fromms vom Menschen aufs Deutlichste.

Dieses Menschenbild offenbarte im Zusammenhang mit der Charakteranalyse und Identitätstheorie Fromms sowohl den humanistischen Ansatz an der Prämisse der Lebensdienlichkeit sozialer Strukturen als auch das Interesse Fromms an der analytischen Durchdringung der den Menschen und seinen Charakter bestimmenden gesellschaftlichen Prozesse. Soziale Strukturen wurden angefragt hinsichtlich menschlicher Selbstverwirklichung und Vervollkommnung in der menschlichen Gattungsgeschichte. Diese Gattungsgeschichte wird von Fromm einer teleologischen Deutung unterzogen, die wiederum erfahrungswissenschaftlich rückgebogen und relativiert wird, so daß Fromm weder Fortschrittsgläubigkeit verkörpert noch eine Fortschrittsmechanik propagiert. Dabei zeigte sich für eine kritische Erziehungstheorie als besonders relevant die im Frommschen Werk angelegte "Spannung" zwischen dem gesellschaftsdeterminierten Aufweis von Erziehung und Charakter und der normativ-humanistischen Orientierung an dem "produktiven Ideal", das im Frommschen Werk als Lebensziel und somit auch als allgemeines Erziehungsziel dient.

## ANMERKUNGEN

### Anmerkung zur Einleitung:

- 1) Namentlich Adorno sperrte sich mit seiner "negativen" Dialektik gegen die Möglichkeit einer theoriegeleiteten Vermittlung von Theorie und Praxis. Zusammen mit Horkheimer sah er einen ideologiekritischen Vorzug einer negativ-dialektischen Theorie gerade darin, daß sie in der Widerständigkeit gegenüber den Illusionen und Suggestionen des status quo sich einer "positiven" und "praktischen" Perspektive verweigerte. Von Fromms Seite läßt sich dieser vermeintliche Vorzug jedoch als wenig konstruktive Verkürzung kritisieren; gerade die Theorie und Praxis der Erziehung bedarf revidierbarer Handlungsentwürfe und einer Haltung, die auf die Humanisierung des Menschen und seiner Lebensumstände bezogen ist. Die Vermittlung von Theorie und Praxis wird nach Fromm auf der Grundlage einer humanistischen Haltung möglich, die einen "positiven" Ansatz in der Sache selbst zu sehen vermag. In der anthropologischen Dimension, im Menschenbild des Humanismus, liegt die Begründung für die realisierbare Möglichkeit einer kritisch-humanistischen Erziehungspraxis. Aus der Frommschen Perspektive argumentiert, geriete die negative Dialektik eben dadurch in Ideologieverdacht, daß sie dem Ideologieverdacht zu entkommen trachte, indem sie auf Kritik sich beschränke und sich weigere, den Möglichkeitsraum zu beschreiben. Von einer solchen Kritik ist es nicht weit zu einer wenig lebensdienlichen, kulturpessimistischen und zynischen "negativen" Ideologie.

### Anmerkungen zu Kapitel I:

- 1) Zur Marx-Rezeption von Erich Fromms vgl. Klein-Landskron (1988). Lesenswerte Beiträge, die auch Fromms Verhältnis zum Marxismus berühren, sind: Kolakowski, 1979, S. 413 ff; Petrovic, 1986a,b; Schaff, 1975, S. 553 ff; Vranicki, 1974, S. 543 ff, 865 ff.

Das Verhältnis Fromms zum Marxismus läßt sich in wenigen Sätzen nur unzureichend beschreiben. Sicher ist, daß er Marx als einen großen Humanisten geschätzt hat und dabei insbesondere am jungen Marx der Frühschriften anknüpfte. Sein spezifischer Beitrag zur marxistischen Theorie liegt in seiner psychoanalytisch erweiterten Version des Basis-Überbau-Modells. Adam Schaff über Erich Fromm: "Ich denke, daß Fromm kein Marxist im traditionellen Sinne dieses Wortes war, aber zu selber Zeit stand er unter dem Einfluß des Marxismus und hat seinerseits zur Weiterentwicklung des historischen Materialismus durch seine Theorie des 'sozialen Filters' zwischen der Basis und Überbau beigetragen" (Adam Schaff, Brief v. 12.2.1989). Des weiteren betont Schaff, Fromm habe mit dem jungen Marx und seinem

Sozial-Humanismus sympathisiert, "sein Beitrag in diesem Gebiet war die Stärkung des psychologischen Elements dieser Theorie" (ebd.).

- 2) Darin kehrt die alte Grundfrage der Soziologie wieder, die mit Hobbes gestellt werden kann: "Wie kommt gesellschaftliche Ordnung zustande?" Diese Frage wird jedoch nicht in einem "statischen" Gesellschaftsmodell aufgegriffen, sondern dynamisch reformuliert im Wechselspiel zwischen Trieb und Realität, zwischen Triebstruktur und Ökonomie. Damit folgt Fromm dem Grundansatz psychoanalytisch-marxistischer Theorie.
- 3) Diese Thematik ist in seinen späteren Veröffentlichungen der 40er Jahre entwickelt worden und kann als eine Präzisierung der frühen Überlegungen verstanden werden; die "sozial relevanten seelischen Haltungen" werden später als "Charakter-Orientierungen" analysiert, die auf den "Gesellschafts-Charakter" zurückverweisen.
- 4) Dabei mag es als ein Mangel erscheinen, daß Fromm keinen differenzierten Begriff von Kultur herausgearbeitet hat (vgl. die Kritik von Lindesmith/Strauß [1950] an der Culture-Personality Debate). Gerth/Mills (1970) sind der Ansicht, es reiche aus, den Kulturbegriff lediglich in allgemeiner Perspektive zu gebrauchen; ein wesentlich anderes Vorgehen sei es, "den Begriff der Kultur für technisch präzise Konstruktionen zu verwenden" (S. 312 Fn 17). Sie ziehen ein allgemeines Verständnis von Kultur vor: "Für uns beinhaltet der Terminus 'Kultur' und seine Ableitungen 'die vom Menschen bearbeitete Natur', was auch die menschliche Natur selbst einschließt. ..." (ebd.). Dieses Verständnis kommt dem Frommschen sehr nahe.
- 5) Fromm gebrauchte zwar diesen Begriff nicht, auch rezipierte er Max Scheler nicht sehr intensiv, doch haben möglicherweise Ideen von Scheler das Frommsche Werk beeinflusst.

Scheler hatte folgende Wissensformen unterschieden, denen er Universalität zusprach: Bildungswissen, Erlösungs- oder Heilswissen, Herrschafts- oder Leistungswissen (Verfügungswissen). Bildungswissen ist für ihn das Wissen, das eine Person in der Totalität ihrer inneren und äußeren Bezüge prägt. Es führt zu einer "Strukturbildung", die "nicht nur Verstand, Denken, Anschauen, sondern nicht minder die Gemütsfunktionen - das, was der Volksmund das 'Herz' nennt (ergreift). Es gibt eine gewordene Herzensbildung, Willensbildung, Charakterbildung, und durch sie eine Evidenz des Herzens, einen 'ordre du coeur', eine 'logique du coeur' (Pascal), einen Takt und einen 'esprit de finesse' des Fühlens und der Wertschätzung; eine historisch wandelbare und doch gegenüber zufälliger Erfahrung streng *apriorische Strukturform der Gemütsakte*, die nicht wesentlich anders entspringt als die Verstandesformen auch" (Scheler, 1929, S. 111 f). Das Erlösungswissen ist für Scheler ein "Wissen um der Gottheit, des Ens a se



willen" (ebd., S. 116), ein Wissen, "in dem unser Personkern an dem obersten Sein und Grund der Dinge *selbst* Teilhabe zu gewinnen sucht, respektive ihm solche Teilhabe durch den obersten Grund selbst zuteil wird; oder auch: in dem der oberste Grund der Dinge, insofern als er sich selbst und die Welt in uns und durch uns 'weiß', *selbst* zu seinem unzeithaften Werdensziel gelangt, wie zuerst Spinoza, später Hegel und Eduard v. Hartmann lehrten: zu irgendeiner Art der *Einigung* mit sich selbst, zur Erlösung von einer in ihm gelegenen 'Spannung' und 'Urgegensätzlichkeit'" (ebd., S. 116 f). Schließlich versteht Scheler unter dem Herrschaftswissen das "Wissen der positiven 'Wissenschaft'" (ebd., S. 116), das überwiegend auf die "Beherrschung und Lenkung der *äußeren* Natur" (ebd., S. 117) gerichtet ist, dessen anderer Teil die "*innere* Lebens- und Seelentechnik" jedoch zunehmend in den Hintergrund getreten ist. Wir könnten heute sagen: die Herrschaft hat sich auf das Innere des Menschen ausgedehnt, die innere Natur wird so behandelt, als sei sie äußere unbelebte Natur (der Mensch als "Ding").

- 6) Wie Kurt Lenk darlegt, ist der Marxschen Ideologiekritik zu entnehmen, "daß ihrzufolge nicht alles Denken bloßer ideologischer Überbau ist, wie es im dogmatisch verhärteten Überbau-Unterbau-Schema der Folgezeit interpretiert wird. Die Wahrheit oder Unwahrheit einer Gesellschaftstheorie läßt sich nach Marx weder am Grad ihrer Interessengebundenheit, noch an ihrem vorgeblich wertfreien Charakter ablesen, vielmehr nur daran, in welchem Maße es ihr gelingt, die Bewegungsgesetze und den inneren Zusammenhang der gesellschaftlichen Prozesse, von denen das Leben der Menschen bestimmt wird, in ihren Kategorien sichtbar werden zu lassen. Nur wenn das Denken im Vollzug seiner Analyse der sozialen Strukturwandlungen nach den in der Gesellschaft angelegten objektiven Möglichkeiten und Tendenzen fragt, kann es nach Marx der stets vorläufigen Wahrheit nahekommen. Sein Wahrheitsanspruch kann jedoch nicht theoretisch, sondern allein im Fortgang der Geschichte eingelöst werden" (K. Lenk, 1972a, S. 38).

Fromm ist offenbar der Gruppe von Neomarxisten geistesverwandt, die im Bewußtsein "die einzig mögliche Voraussetzung für die praktische Veränderung der sozialen Lebensbedingungen erblickt. 'Materialismus' im Marxschen Sinne bedeutet nicht den Primat einer geistfremden Materie. Der ökonomische Unterbau selber ist ein durch Geistiges vermitteltes. Die kapitalistische Tauschgesellschaft abstrahiert, nicht anders als es die Begriffe tun, von der Unmittelbarkeit des menschlichen Verhaltens. Sofern also die Marxsche Theorie diesen objektiven sozialen Vorgang begrifflich nachvollzieht, bringt sie die in der Wirklichkeit bereits vollzogene 'Abstraktion' auf ihren Begriff" (K. Lenk, ebd., S. 40 f).

K. Lenk bringt den Diskussionsstand zum Klassenbewußtsein und die Entdeckung des "subjektiven" Faktors in den 20er und 30er Jahren in Erinnerung (ebd., S. 39 f). Zu Freuds

Psychoanalyse vgl. ebd., S. 30 ff. Zu dem mit der Dialektik als Denkform verbundenen "ekstatisch-karthartischen Vorstellungsmodell" (E. Topitsch), das mit dem sich in der Geschichte einlösenden Wahrheitsanspruch verbunden ist und sich nicht nur im Basis-Überbau-Schema, sondern auch in dem visionären, messianisch-prophetischen Impetus des Frommschen Denkens zeigt (siehe: Rainer Funk, 1978, S. 279-308).

- 7) Anknüpfungen an Marx werden von Berger/Luckmann insofern praktiziert, als sie mit ihrer Wissenssoziologie das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit, von Sein und Bewußtsein, von Basis und Überbau thematisieren. Für sie hat Marx die Ausgangsvorstellung der Wissenssoziologie formuliert: "daß das Bewußtsein des Menschen durch sein gesellschaftliches Sein bestimmt wird" (Berger/Luckmann [1966], 1974, S. 5 f). Ihre wissenssoziologische Marx-Rezeption hebt folgendes hervor:

"Von Marx hat die Wissenssoziologie nicht nur die schärfste Formulierung ihres zentralen Problems, sondern auch einige ihrer zentralen Begriffe, darunter zum Beispiel den der 'Ideologie' (Ideen, die als Waffen für gesellschaftliche Interessen wirken) und den des 'falschen Bewußtseins' (Denken, das dem gesellschaftlichen Sein des Denkenden 'entfremdet' ist)" (ebd., S. 6). Sie betonen: "Was Marx beschäftigt hat, ist, daß menschliche Gedanken sich auf menschliche Tätigkeiten gründen und damit auch auf die gesellschaftlichen Gebilde, welche durch diese Tätigkeit entstehen. Man begreift 'Basis' und 'Überbau' am ehesten, wenn man sie als dauernde Wechselwirkungen zwischen menschlicher Tätigkeit und der Welt sieht, die eben durch diese Tätigkeit hervorgebracht wird" (ebd., S. 6).

- 8) Es entbehre "nicht der Ironie, daß neo-marxistische Theoretiker noch jüngst eine Brücke zu Freud gesucht haben - dessen Psychologie mit den anthropologischen Grundlagen des Marxismus völlig unvereinbar ist -, während sie der Theorie von Mead mit ihrer Dialektik von Individuum und Gesellschaft, die ihren eigenen Grundlagen bei weitem mehr entsprechen würde, nicht die geringste Beachtung geschenkt haben" (Berger/Luckmann [1966], 1974, S. 18 f Fn 25). Von Fromms Seite ist dieser Auffassung der Freudschen Psychoanalyse nicht zuzustimmen. Andere Theoretiker wie Gerth/Mills sehen - trotz geäußerter Kritik - Ähnlichkeiten zwischen G.H. Mead und S. Freud (vgl. Gerth/Mills, 1970, S. 14).

Berger/Luckmann kritisieren G.H. Mead dahingehend, daß dieser kein adäquates Konzept der Gesellschaftsstruktur ausgebildet hat. Deshalb plädieren sie für eine Integration von Mead und Durkheim. Der solchermaßen soziologisierte "symbolische Interaktionismus" Meads läßt sich seinerseits dann fruchtbar mit der Marxschen Theorie kombinieren (vgl. Berger/Luckmann [1966], 1974, S. 18 f Fn 25).

- 9) Was übrigens an diesen Textstellen auffällt: es handelt sich um eine eher objektivistische Beschreibung, trotz des Rekurs auf Sinnzusammenhänge; denn diese werden den Handlungen zugerechnet und nicht den Akteuren. Für Schütz waren ja die Akteure keine "Subjekte", sondern "homunculi", und offenbar teilen die Verfasser diese Ansicht. Der lebendige Mensch kommt demnach nicht als konstitutives Element im Prozeß der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit nach Berger/Luckmann vor.
- 10) In einem Gespräch mit Bonß hatte sich Fromm als "wissenschaftlicher Einzelgänger" bezeichnet (vgl. Bonß, 1980, S. 41 Fn 41). - Bonß zu der Auffassung, daß Fromm "offenbar nie zum engeren Kreis um Horkheimer" gehörte: "Hierfür spricht auch, daß Fromm trotz fester Anstellung nur relativ selten im Institut arbeitete und nach eigener Aussage weniger im Frankfurter Kreis als im Kontext der Neoanalytiker verankert war" (ebd., Fn 42). Demgegenüber zeigt der Briefwechsel zwischen Fromm und Horkheimer ein kollegial-freundschaftliches Verhältnis; auch der Stellenwert, den Horkheimer der Analytischen Sozialpsychologie in seiner Theorie zumaß, wie auch die hohe Wertschätzung, die Fromm in seinen Augen genoß, lassen es plausibel erscheinen, Fromm zum "engeren Kreis" zu rechnen.
- 11) Der Briefwechsel *Fromm-Horkheimer* befindet sich im "Max-Horkheimer-Archiv" in Frankfurt und im "Erich Fromm-Archiv" in Tübingen.
- 12) Rainer Funk nennt in seiner Einleitung zur Erich-Fromm-Gesamtausgabe folgende Mitarbeiter Fromms: "Die Auswertung lag bei einer Arbeitsgruppe um Fromm, zu der Anna Hartoch, Herta Herzog, Ernst Schachtel und als Berater Paul L. Lazarsfeld gehörten" (Funk, 1980, in: GA 1, S. XIX; zur Mitarbeit von Lazarsfeld vgl.: Lazarsfeld, 1962, S. 759; ders., 1975, S. 213 Fn 7).
- 13) Natürlich hat es in der Sozialforschung der 20er und 30er Jahre keinen explizit "hermeneutischen" Forschungsansatz gegeben und es wäre Bonß zufolge "falsch zu behaupten, daß Fromm eine 'psychoanalytisch-hermeneutische' Sozialforschung entwickeln sollte. Denn zumindest die Qualifizierung 'hermeneutisch' war damals im Frankfurter Institut (und nicht nur dort) unbekannt". "Ebenfalls unbekannt war der heute gängige (wenngleich falsche) Gegensatz von 'quantitativer' und 'qualitativer' Forschung ... und methodische Fragen wie das Problem 'verstehender Verfahren' (waren) schon aufgrund der radikalen Abgrenzung von den 'Geisteswissenschaften' ebenfalls kein Thema" (Bonß, Brief v. 29.8.1988).
- 14) "Zusammen mit der Fixierung der einzelnen Mitarbeiter auf Horkheimer, der seinerseits diese Fixierungen durch den Anschein jeweils besonderer Beziehungen zu den einzelnen Mitarbeitern und die uneinheitliche, manchmal sogar gezielt widersprüchliche Unterrichtung der verschiedenen Mitarbeiter förderte, ergab sich ein klassisches Muster

für die Anwendung der Regel 'Divide et impera'. Unter solchen Bedingungen ließ sich eine Krise nicht vernünftig und solidarisch bewältigen, sondern nur unter unnötig hohen psychologischen Kosten und schließlich nach dem Prinzip, daß einige aufgeben mußten, damit die anderen sich - bzw. ihre Befähigung zur Erfüllung der theoretischen Aufgabe - retten konnten. Im Institut - in vieler Hinsicht eine Oase des Exils - tickten seit 1939 Zeitbomben" (Wiggershaus, 1986, S. 294).

- 15) "Exilantenprobleme, finanzielle Schwierigkeiten - echte wie vermeintliche - sowie patriarchalisches Gebaren und Unentschiedenheit der Institutsleiter und Horkheimers Sekuritätsbedürfnis verursachten in undurchschaubarer Mischung Verunsicherungen, von denen keiner der Mitarbeiter verschont blieb. ..." (Wiggershaus, 1986, S. 294).
- 16) Rainer Funk nennt als Jahr des Ausscheidens 1938. Aus dem vorliegenden Briefwechsel (*Fromm-Horkheimer*) geht jedoch klar hervor, daß es sich um das Jahr 1939 handelt.
- 17) So Bonß und auch Wiggershaus: "Gegen eine Abfindung von 20 000 Dollar verzichtete Fromm auf seinen lebenslänglichen Anstellungsvertrag" (Wiggershaus, 1986, S. 304; vgl. Bonß, 1980, S. 38, Fn 4). - Rainer Funk zur Beendigung der Anstellung: "Als Adorno volles Institutsmitglied wurde, kündigte Fromm 1938 seine Mitarbeit auf und ließ sich seinen lebenslangen Anstellungsvertrag nach langen, unerfreulichen Korrespondenzen mit 5000 Dollar abfinden" (Funk, 1983, S. 97). - Es werden also unterschiedliche Beträge genannt, selbst von Rainer Funk (vgl. Funk, 1980, in: GA 1, S. XXII). Zutreffend ist, daß Adorno 1938 volles Institutsmitglied wurde, Fromm schied jedoch - wie bereits angemerkt - erst 1939 aus.
- 18) Diese "Alternativen" schließen sich strenggenommen nicht aus, d.h. es kann das eine, das andere oder beides zutreffend sein. Aufgrund der Quellenlage läßt sich zwischen ihnen nicht eindeutig entscheiden. Mir ist die Variante (a) plausibler, obwohl die Variante (b) auch etwas für sich hat, da ja tatsächlich ein Wandel im Ansatz Horkheimers sich vollzogen hat.
- 19) Die Frage des "Scheiterns" der frühen Kritischen Theorie kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus beantwortet werden. Geht man davon aus, es wäre ein fundierterer empirischer Ansatz möglich gewesen, und zieht man in Betracht, daß Horkheimer den frühen Ansatz des "interdisziplinären Materialismus" trotz seines innovativen Potentials wieder aufgegeben hat, ist es wohl möglich, von einem Scheitern der frühen Kritischen Theorie zu sprechen. Rolf Wiggershaus und Bonß betonen jedoch die Vorläufigkeit und Entwickelbarkeit der Kritischen Theorie und lehnen die undifferenzierte Rede vom Scheitern dieser Theorie ab.

"Von einem Scheitern der kritischen Theorie und ihres empirischen Ansatzes zu sprechen ist wohl ungenau. Die

kritische Theorie und ihr empirischer Ansatz sind ausbau- und korrekturfähig. Alles, was in den 30er und 40er Jahren vom IfS gemacht wurde, geschah mit dem Bewußtsein, daß es provisorisch war und bei weitem nicht das, was man wollte. Und in den 50er und 60er Jahren war dieses Bewußtsein noch stärker. Die Frage ist eben, worin man die "Identität" der kritischen Theorie sieht und ob man eine spezifisch kritische empirische Sozialforschung für möglich hält. Muß nicht in einer Zeit mit gewandelten Problemen auch die "kritische Theorie" eine so andere werden, daß sie zu einer neuen wird? Und gilt nicht das gleiche für die Empirie?" (Wiggershaus, Brief v. 18.8.88).

"Sofern die Kritische Theorie nach wie vor ein 'unabgeschlossenes Projekt' ist, kann man schwerlich davon sprechen, daß sie 'gescheitert' sei. Aber ihre jeweiligen Entwicklungsvarianten weisen angebbare Aporien auf, und zu diesen gehört auch eine prekäre Fassung des Theorie-Empirie-Verhältnisses. Für die Kritische Theorie in der Variante des "interdisziplinären Materialismus" dürfte es allerdings in der Tat ein entscheidendes Problem gewesen sein, daß die begonnenen empirischen Untersuchungen ein Torso blieben. Und daß sie nicht darüber kamen, hat wiederum mit der theoretischen und methodischen Verortung empirischer Analysen zu tun, denen insgesamt zu wenig 'Lerneffekte' zugebilligt wurden" (Bonß, Brief v. 29.8.88).

#### Anmerkungen zu Kapitel II:

- 1) Ob überhaupt von "Schule" zu sprechen ist, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls lassen sich Erich Fromm, Karen Horney und Harry Stack Sullivan einer Position zuordnen. Gemeinsames Band dieser Autoren ist eine Kritik an Freud, die die libidinösen Grundlagen (Triebtheorie) der Freudschen Theorie korrigieren will zugunsten einer stärkeren Berücksichtigung der elementaren Bezogenheitsmuster in den menschlichen Beziehungen. Fromm erarbeitet mit seinem Verständnis der Psychoanalyse als Sozialwissenschaft (siehe: "Gesellschafts-Charakter") einen materialistischen Gesellschaftsbezug und soziologisiert die Psychoanalyse dort, wo sie auf biologistischen und mechanistischen Grundlagen fußte.
- 2) "Es gibt keine 'kulturelle' Ausrichtung, die im Gegensatz zu einer 'biologischen' stände, wobei Freud für die biologische und ich für die kulturelle Schule stehen würde. Ganz abgesehen davon, daß ich kein Gründer einer Schule bin, sondern ein Psychoanalytiker, der Freuds Theorie dadurch zu fördern versuchte, daß ich bestimmte Revisionen vornahm, ist meine Ausrichtung eine sozio-biologische. Für diese trat der Mensch an einem bestimmten und definierbaren Punkt der Evolution des tierischen Lebens auf. Die Entwicklung der Persönlichkeit wird als der Versuch des Menschen verstanden, mit Hilfe einer dynamischen Anpassung

an die gesellschaftliche Struktur, in die er geboren wird, zu überleben" (u1971b?; erscheint in deutscher Übersetzung in: Fromm, 1990; zitiert nach dem vorläufigen Manuskript, S. 11). - Hinzuzufügen ist, daß die Selbstbeschreibung Fromms auch die Distanzierung von der gängigen Gepflogenheit beinhaltet, "Ideen in bequeme Klischees zu packen", statt sie zu verstehen. Die "Gegenüberstellung von kultureller und biologischer Ausrichtung" ist für Fromm undialektisch und deshalb oberflächlich und falsch. Während - meist sind es seine Gegner - seinen Ansatz in Abgrenzung zum triebtheoretischen Ansatz Freuds als "kulturalistisch" bezeichnen, sieht Fromm zwar einen krassen Gegensatz zwischen seiner und der physiologisch-mechanistischen "biologistischen" Auffassung Freuds, aber keinen Gegensatz zwischen einer biologischen und einer kulturellen Ausrichtung. Er beansprucht für sich, einen "sozio-biologischen" Ansatz formuliert zu haben.

- 3) So wird in der Sozialpsychologie zumeist die "Analytische Sozialpsychologie" Fromms nicht rezipiert; die Bezeichnung "Soziopschoanalyse" bezeichnet eine um den Psychoanalytiker Gérard Mendel (zum Begriff vgl. etwa. Mendel, 1972, S. 10 f; ders., 1973, S. 9 f) angesiedelte Schule; und mit der "Sozio-Biologie" wird zumeist die Richtung assoziiert, die sich mit dem Namen E.O. Wilson (Wilson, 1980) verbindet. Keine der Bezeichnungen erscheint deshalb für den Frommschen Ansatz zutreffend. Obwohl Fromm fast zehn Jahre lang grundlegende Beiträge zur Kritischen Theorie leistete und zu Recht als kritischer Theoretiker bezeichnet werden kann, wäre das Etikett "Kritische Theorie" für die soziologisch relevanten Teile seines Gesamtwerks ebenfalls irreführend und unüblich, da es feststehend die Arbeiten insbesondere von Adorno, Horkheimer und Marcuse bezeichnet.
- 4) Fromm nennt - neben Marx und Freud - kaum Bezugsautoren seines kulturkritischen Ansatzes. Mit den kulturanthropologischen Ansätzen seiner Zeit setzt er sich nur wenig auseinander. Sicherlich stand er der Kulturanthropologie nahe, wie seine persönlichen Kontakte und Arbeitsbezüge verraten. Hier sind insbesondere zu nennen: Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton und Abram Kardiner. Zu nennen wären auch die von Fromm praktisch nicht erwähnten Kulturanthropologen Clyde Kluckhohn und Alfred Kroeber sowie der die kulturanthropologische Schule begründende Franz Boas, zu dessen Schülern Ruth Benedict, Alfred Kroeber und Ralph Linton zählen. Insbesondere der Arbeit von Linton (1974) stimmte Fromm zu. Auch werden Einflüsse seines Doktorvaters Alfred Weber, der in seiner Kultursoziologie für eine "umfassende Strukturanalyse der historisch-soziologischen Konstellationen" plädierte (vgl. Internationales Soziologenlexikon, 1980: Band 1, S. 483), in Fromms Werk zu finden sein. Die differenzierende Einordnung Fromms in das Geflecht der durch die genannten Autoren ausgewiesenen kulturtheoretischen Positionen muß indessen einer eigenen Arbeit vorbehalten bleiben, zumal bei Fromm selbst diese

Bezüge nicht explizit gemacht worden sind, sondern nur hermeneutisch erschlossen werden können.

- 5) Zum Begriff des Präfigurativen vgl.: Margaret Mead, 1974; Bierhoff, 1984, S. 33-37; ders., 1985, S. 22-25.
- 6) Zum Begriff der "funktional äquivalenten Lösungsmöglichkeiten" vgl. Luhmann, 1972, S. 42. - Im Kontext meiner Arbeit ist der Begriff so gemeint, daß die Theorieleistungen, die die Ansätze von Fromm und Marcuse erbringen, "funktional äquivalent" sind, also gleichwertig in den Lösungen, die sie implizieren. Worin diese Gleichwertigkeit besteht, ist weiter unten entwickelt (vgl. insb. Kap. II.7., II.9.).
- 7) Der Herausgeber Funk führt an (in: GA 1, S. 397 [Fn zu Erich Fromm, 1932a, S. 38]), Fromm habe beim Wiederabdruck seines Aufsatzes (in: E. Fromm, 1970a) erläuternd angemerkt: "Zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes war ich ein Anhänger der Libidotheorie Freuds und sprach deshalb von 'libidinösen Kräften' (Energien) oder von 'libidinöser Struktur' (oder 'Triebstruktur'). Heute würde ich statt von 'Libido' und 'libidinös' von 'leidenschaftlichen Kräften verschiedener Art' sprechen." - Dieser veränderte Begriffsgebrauch zeigte auch Fromms Orientierung am Frühwerk von Marx, auf dessen Begriff der Leidenschaft er hier rekurriert (vgl. 1968h, GA 5, S. 424).
- 8) Das ist nicht nur in Deutschland so, sondern offenbar auch in den USA. Michael Maccoby über Fromms Schriften: "In general, Erich Fromm's works are seen by most American sociologists as inspirational, semi-popular, non-scholarly writing. The main exception is *Escape from Freedom* which is seen as a major contribution to sociology and political science" (Brief vom 14.03.1989).
- 9) Erstmals in der 1927 fertiggestellten Arbeit zum *Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* (Adorno, 1927), in der er die Bedeutung der Psychoanalyse mit ihrer Lehre vom Unbewußten würdigte und die Psychoanalyse mit der transzendentalen Phänomenologie seines Lehrers Cornelius verbinden wollte (vgl. auch die folgende Fußnote).
- 10) "Bereits 1927 schrieb Adorno, von Horkheimer ermuntert, eine längere Arbeit, in der er eine Verbindung zwischen der Psychoanalyse und Cornelius' transzendentaler Phänomenologie herstellte. Parallelen sah er in der Betonung, die in beiden Fällen auf die in sich zusammenhängende, symbolisch vermittelte Struktur des Unbewußten gelegt wurde, sowie in dem gemeinsamen Versuch, von aktuellen Erfahrungen ausgehend zu jenen der Vergangenheit vorzudringen" (Jay, 1976, S. 114 f; vgl. Wiggershaus, 1986, S. 98 f).
- 11) In der Ablehnung der Frommschen Freudrezeption stand Adorno nicht allein. Wie H.-J. Rothe recherchierte, stimmte auch Karl Landauer der Frommschen Rezeption des

Freudschen Werkes nicht zu und schrieb am 10.3.36 an Horkheimer: "Zwar das Prinzipielle ist richtig, aber fast gegen jede Verwendung eines Zitats und gewiß gegen alle Charakterisierungen der Persönlichkeiten habe ich größte Bedenken. ...." (Rothe, 1987, S. 61 f).

- 12) Was die veränderte Sichtweise Fromms betrifft, so bestätigt Löwenthal diese Lesart des Frommschen Werkes, wenn er den Wechsel des theoretischen Hintergrundes hervorhebt, der seiner Meinung nach während der Arbeit an diesem Buch stattfand: "Ich kann Ihnen fast textkritisch die Scheidungsgrenze andeuten. Wenn Sie sein bekanntes Buch *Die Furcht vor der Freiheit* nehmen: Die erste Hälfte dieses Buches ist noch geschrieben worden in der Art, wie alle unsere Sachen gemacht worden sind, als eine Art Gemeinschaftsleistung. Es war natürlich Fromms Theorie, seine Leistung, aber sie ist von uns allen durchgesprochen worden. Der zweite Teil, der sozusagen positive Teil, ist Fromms Verantwortung allein" (Löwenthal, 1984, S. 306).
- 13) Nach *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a) und der ausgearbeiteten Charaktertheorie in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a) - also in seinem von mir sogenannten "späteren" Ansatz - findet sich nochmals eine Neuorientierung, die mit der Entdeckung der nekrophilen Charakterorientierung (1964a, 1973a) und der Hinwendung zum Zen-Buddhismus (1960a) gegeben ist.
- 14) Wie ich an anderer Stelle in der Kritik an Arnold Gehlen dargelegt habe (Bierhoff, 1982, S. 100-111), ist der Preis für diese Konstruktion nicht nur Entlastung, sondern auch die weitgehende Entmündigung des Menschen durch Apparate und Apparatedenken. Im Gegensatz dazu hat Fromm weitaus differenzierter als Gehlen gesehen, daß das institutionsgerechte Handeln des Menschen auch einer energetischen Absicherung im Menschen bedarf. Folglich kann die Institution nicht nur äußerlich bleiben (Gehlen: "Außenhalt"), sondern bedarf einer innerpsychischen Verdoppelung. Hier scheint mir gerade der Frommsche Begriff des Gesellschafts-Charakters - wie kein anderer soziologischer Begriff - geeignet zu sein, diese Doppelung zu beschreiben. Hinzu kommt, daß Fromm nicht bei dieser Doppelung stehen bleibt oder gar den Menschen dem Institutionssystem unterordnet, sondern nach der Lebensdienlichkeit gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen fragt, wie es in seiner plakativen Aussage "man for himself" zum Ausdruck kommt.
- 15) Vgl. auch: Bierhoff, 1986a, S. 21-27, wo ich auf Fromm und den methodologischen Individualismus und seinen (impliziten) Bezug zum symbolischen Interaktionismus eingehe.
- 16) Vgl. die Ausführungen von C.W. Mills (1973) und O. Negt (1971) zum "soziologischen Denken", das dahingehend bestimmt wird, Verbindungen zwischen individuellem Schicksal und sozialstruktureller Lage zu schaffen. Oskar Negt knüpft mit seinem Erkenntnisinteresse an der ursprünglichen Frage nach dem Klassenbewußtsein an. So hat der



Negtsche Ansatz auch pädagogische Früchte (Erfahrungsansatz) getragen (zusammenfassend vgl. Bierhoff, 1984, S. 132-139).

- 17) Es ist darauf zu verweisen, daß Marcuse wie auch Fromm die Unterschiede zwischen ihren Positionen aufgebauscht haben. Während Marcuse seine Kritik an der - wie er meint - konformistischen therapeutischen Haltung Fromms entwickelt hat, hat Fromm aus klinischer Sicht Marcuses Ausführungen zur "polymorph-perversen Sexualität" des Kindes kritisiert - und mit dieser Kritik scheint er als Psychoanalytiker letztlich wohl die Oberhand zu behalten. Was aber wesentlicher erscheint: die Kritik Fromms geht an Marcuses Ansatz vorbei, insofern dieser keine klinische Argumentation im Sinn hatte oder gar begründen wollte, sondern eine kritisch-sozialphilosophische. Wofür er letztlich in der Anknüpfung an die polymorph-perverse Sexualität plädiert, ist, die im Menschen geborgenen inventiven Kräfte der Kindheit freizusetzen. Keinesfalls will Marcuse sexuelle Perversionen fördern, indem er sie - so der Vorwurf Fromms - auf theoretischer Ebene zu einem Ansatz der Befreiung stilisiert. Das ist aber offenbar von klinisch-psychoanalytischer Seite nur schwer einzusehen, wie etwa auch die Kritik von Mendel an Marcuse vermuten läßt (Mendel, 1972).
- 18) Martin Jay ist hier anderer Auffassung. Dabei betrachtet er jedoch weniger die ähnliche Stoßrichtung der Kritik von Adorno und Marcuse an der revidierten Psychoanalyse, sondern die gesamte Ausrichtung der Freud-Interpretation von Marcuse. Der Versuch von Marcuse, "Freud als einen revolutionären Utopisten zu interpretieren", habe "nicht so ganz dem Geschmack seiner früheren Kollegen" entsprochen (Jay, 1976, S. 140). In einer Fußnote dazu merkt Jay an: "Sowohl Horkheimer wie Adorno äußerten Zweifel an der Marcuseschen Lesart von Freud, als ich im Winter 1968/1969 mit ihnen sprach" (ebd., S. 367 Fn 118).
- 19) Zur Entwicklung der Psychoanalyse von der Trauma- zur Triebtheorie vgl. Kap. III.8.4.
- 20) "Leidenschaft wird bei Marx als Beziehung oder Bezogenheit verstanden. Sie ist nicht wie bei Freuds Triebbegriff eine innere, auf chemischem Weg erzeugte Strebung, die zu ihrer Befriedigung eines Objekts bedarf, sondern ist die Wesenskraft des Menschen, welche die dynamische Eigenschaft besitzt, nach einem Objekt streben zu müssen, zu dem sie in Beziehung treten und mit dem sie sich vereinigen kann" (Fromm, 1968h, GA 5, S. 424). Fromm gebraucht den Begriff der Leidenschaft auch in Abgrenzung zur Ich-Psychologie; Marx hätte ja nicht vom Ich gesprochen, sondern von Leidenschaften und habe damit die Kräfte und Energien der Menschen gemeint (vgl. ebd.).
- 21) Wir werden die Gesellschaftsvorstellung Fromms noch genauer untersuchen (vgl. Kap. III.4.). Hier wird bereits erkennbar, daß Fromm alternativisch zwei Gesellschaftsvorstellungen gebraucht. Real stellt er die Repressivität

der Gesellschaft fest, im Modell betrachtet er Individuum und Gesellschaft als koexistent und koevolutiv (vgl. Fromm, u1960a, S. 14-18). Im Hintergrund steht die Idee der Versöhnung von Mensch und Gesellschaft.

- 22) Die Interpretation dieser Textstelle aus dem Vorlesungsmanuskript (u1957d) wirft Fragen nach der Bewertung der Freudschen Positionen durch Fromm auf. Während Fromm im Kulturismus-Streit überwiegend die materialistisch-mechanistische, physiologische Auffassung Freuds kritisierte, klingt in dem Vorlesungsmanuskript bereits an, Freud habe mit seiner neueren Theorie vom Eros und Todestrieb die ältere Auffassung tendenziell überwunden, wenn er sich auch mit dem Todestrieb ein neues Problem einhandelte und sich zudem des Widerspruchs zwischen der alten und der neuen Theorie nicht bewußt war (diese Interpretation wird gestützt durch: Fromm, u1960a; 1979a, GA 8, S. 337-358). Hatte Freud in seiner früheren Theorie den Menschen als ein isoliertes Wesen gedacht, das um der Triebbefriedigung wegen zu anderen Menschen in Beziehung treten muß, ist in der Erosthese dieser mechanistische Physiologismus überwunden. Der Mensch wird jetzt als ein Wesen angesehen, "das primär auf andere bezogen ist, wobei die Lebenstribe ihn auf eine Vereinigung mit anderen hindrängen" (Fromm, 1979a, S. 340). Wie Fromm ausführt, war sich Freud der Tragweite dieser Veränderung in der theoretischen Grundorientierung nur wenig bewußt (vgl. ebd., S. 341 f). Im Kulturismus-Streit kam Fromm so in die paradoxe Situation, gegenüber Marcuses Insistieren auf dem kritischen und widerständigen Potential des Freudschen Triebkonzepts die Psychoanalyse als eine Theorie der menschlichen Bezogenheit zu betonen, ohne daß dabei jedoch die Brüche und Neuansätze bei Freud selbst in der Diskussion berücksichtigt wurden.
- 23) Aus dem Zusammenhang genommen erscheint dieser plakative Satz mißverständlich. Deshalb ist darauf zu verweisen, daß Fromm diesen Satz nicht im Sinne des christlichen, teils auf das Griechentum zurückgehenden Weltbildes meint, demnach der Mensch in seinem irdischen Leben - von Gott eingesetzt - an der Spitze der Schöpfungspyramide steht, um sich die Erde unterm zu machen (zur Kritik der Hybris vgl. auch E. Drewermann, 1986). Nicht soll der Mensch die Schöpfung für seine Zwecke instrumentalisieren, denn in diesem Akt der Instrumentalisierung wird der Mensch selbst zum Ding (Marcuse spricht von der Funktionalisierung und Instrumentalisierung der Dinge, die als Prinzip technokratischer Herrschaft in die Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Menschen umschlägt; vgl. Marcuse [1964], 1970, S. 159-183).
- 24) Hier sei nochmals deutlich angemerkt: Alle diese Bedürfnisse, die Fromm als Exemplifizierung seines Ansatzes genannt hat, weisen auf den von ihm sogenannten existentiellen Grundwiderspruch zurück zwischen Naturzugehörigkeit und Naturdistanz, zwischen Natur und Über-Natur. Übrigens scheint mir die von Lorenzer so bezeichnete

"Nichtidentität" zwischen "innerer Natur" und "gesellschaftlicher Praxis" nur eine andere Fassung dieses von Fromm so bezeichneten Grundwiderspruchs zu sein (vgl. Lorenzer, in: Görlich u.a., 1980, S. 332f).

Fromm formuliert keine positive Anthropologie, sondern präsentiert ein fruchtbares Schema der Reflexion: Forschungen nach den subjektiven und gesellschaftlichen Konsequenzen des existentiellen Widerspruchs im Menschen, z.B. wie ein und welches Objekt der Hingabe gefunden wird.

Das Verhältnis von "innerer Natur" und "gesellschaftlicher Praxis" ist ja gerade in solchen Bedürfnissen wie einem Bedürfnis nach Hingabe, nach Orientierung, nach Sicherheit und Verwurzelung erkennbar als historisch definiertes und historisch begrenztes (z.B. zeigt das Bedürfnis nach einem Objekt der Hingabe je nach historischem Ort ganz unterschiedliche Ausformungen).

- 25) Vgl. zu dieser Analogie vom Schlüssel und Schloß: v. Glasersfeld, 1985, S. 20.
- 26) So interpretiert, wird die Kluft zwischen Fromms anthropologischem Versuch und der Anthropologieskepsis der Kritischen Theorie geringer. Nimmt man hier erneut Bezug auf den Widerwillen der Kritischen Theorie hinsichtlich anthropologischer Versuche, so darf der Hinweis nicht fehlen, daß Horkheimer selbst kein Feind "anthropologischer Überlegungen" war, wenn diese sich nicht auf einen ungeschichtlichen Menschen, sondern "auf historisch bestimmte Menschen und Menschengruppen" gerichtet waren (ausführlich: Schmidt, in: Görlich, S. 248). Fromm tut letztlich nichts anderes, da er die Natur des Menschen nicht im Sinne einer "Substanz" festschreibt.
- 27) Von Adorno gibt es den ins Deutsche übersetzten Text (*Die revidierte Psychoanalyse*), der im Wortlaut auf einen Vortragstext zurückreicht, der den Titel *Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis* trug und den Adorno 1946 in Los Angeles gehalten hatte. In der amerikanischen Version des Vortrags, die unveröffentlicht geblieben war (eine revidierte deutsche Fassung erschien 1952), setzte sich Adorno (wie Martin Jay ausführt; vgl. die folgende Fußnote) mit Fromm auseinander, in der deutschen Version sind diese Passagen (die in der amerikanischen Fassung sich laut Jay auf Fromms *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* [1935a, GA 1] beziehen) offenbar getilgt. Wahrscheinlich ist der ursprüngliche Text *Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis* somit der einzige, in dem Adorno sich mit der Psychoanalyse Fromms auseinandergesetzt hat. Dieser Text befindet sich im Nachlaß Adornos. - Weitere Dokumente aus dem Adorno-Nachlaß, die sich mit der Revision der Psychoanalyse auseinandersetzen, existieren nicht (Mitteilung von Ch. Gödde vom 20.03.1989 aus dem Adorno-Archiv in Frankfurt).

28) Martin Jay zu diesem Beitrag:

"Adorno sprach übrigens als erster öffentlich über die Differenzen zwischen dem Institut und seinem revisionistischen ehemaligen Mitarbeiter. Am 26. April 1946 hielt er in Los Angeles einen Vortrag zum Thema 'Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis'. Dieser Vortrag ist aus zwei Gründen besonders interessant, einmal aufgrund dessen, was er über die Anziehungskraft sagt, die Freud auf die Frankfurter Schule ausübte, und zum andern als Antizipation von Marcuses viel bekannter gewordener Geißelung des Revisionismus in *Triebstruktur und Gesellschaft*. Adorno befaßte sich speziell mit Karen Horney's *New Ways in Psychoanalysis* sowie mit Fromms *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*, einem Aufsatz, der elf Jahre zuvor in der *Zeitschrift* erschienen war. Unmittelbar nach dem Kriege verfaßt, enthielt der Vortrag einen Ton von Bitterkeit, den man bis dahin in der Arbeit des Instituts nicht vernommen hatte. ..." (Jay, 1976, S. 132; vgl. S. 132 f, S. 366 Fn 84 ff).

- 29) Vielleicht ist die folgende Einschränkung zu machen. Je nach Lesart läßt sich die Triebtheorie als auf Gesellschaftliches oder Vorgesellschaftliches gerichtet erkennen. Insoweit der Triebbegriff nicht als vorgesellschaftliche Triebnatur, sondern als eine *soziologische* Kategorie gefaßt wird, die immer schon auf Gesellschaftliches verweist, wird die von Fromm geäußerte Kritik relativiert. In diesem Sinne hat Erich Klein in seinem Vergleich zwischen Adorno und Fromm hervorgehoben, daß beide auf Ansätzen gründen, die sich bereits in der begrifflich-konzeptuellen Fassung des "Triebs" unterscheiden. So liefert Klein eine weitere Variante der Interpretation des Revisionismus-Streits, indem er die unterschiedlich ansetzenden Psychoanalyse-Rezeptionen der Kontrahenten aufweist. Dabei macht er u.a. deutlich, daß der biologistische Ansatz Freuds nicht mit dem Triebkonzept ineinskommt, daß der Triebbegriff - je nach Perspektive - auf Vorgesellschaftliches oder Gesellschaftliches gerichtet sein kann und die Kontrahenten sich auf unterschiedliche biologistische Elemente der Freudschen Theorie beziehen (vgl. Erich Klein, 1987, S. 94 ff).

Von daher ist der Triebbegriff nicht unbedingt als so biologistisch und mechanistisch belastet zu betrachten, wie Fromm es tut, und es ist möglich, den psychoanalytischen Ansatz in der Verbindung von Trauma- und Triebtheorie für soziologische Fragestellungen fruchtbar zu machen. Adorno hat hier als einer der ersten einen fruchtbaren Beitrag geleistet.

- 30) Auch Gerard Mendel vertritt eine Erich Fromm vergleichbare Stellungnahme: "Das Beispiel Marcuse würde, falls es noch nötig wäre, bestätigen, daß ein Theoretiker der Psychoanalyse der Lehren und Korrektive nicht entraten kann, die ihm die Klinik liefert" (Mendel, 1972, S. 97). Im Falle

der SS-Truppen sei die Funktion des Sadismus "genau dieselbe, da der Unternehmung eines SS-Mannes eine Sexualität zugrunde liegt, die vom phallischen Stadium zum analsadistischen Stadium regrediert ist, einer Sexualität also, die mit einer Aggression sadistischer Art vermischt ist. (Erst wenn sich der anale Trieb in die Genitalität integriert hat, wird die Funktion des Sadismus eine andere - oder vielmehr hört die Aggression auf, sadistisch zu sein. Bei der Perversion verbindet sich mit der sexuellen Regression eine Infantilisierung und eine Perversion des Ich, zumindest in wichtigen Bereichen.) Und es handelt sich sehr wohl um eine *freie* libidinöse Beziehung, d.h. eine, die sich rückhaltlos auslebt, da sie im Einklang mit einem selbst infantilen und perversen Ich steht. Wenn dieser Einklang nicht bestünde, wenn sich das Ich der sexuellen Regression widersetzte, gäbe es Konflikt, Verdrängung und Neurose - und nicht Perversion" (ebd., S. 98).

Für Mendel steht allerdings fest, daß Marcuse - dessen Werk er im übrigen für wertvoll hält (ebd., S. 112 f) - die "Gefahr seiner Position bezüglich der Prägenitalität und der Partialtriebe (ahnte), da er ... mitten in seiner Lobeshymne auf die Perversion, die Notwendigkeit verspürt, sich von den 'sadistischen und masochistischen Orgien' oder von den 'Unternehmungen von SS-Truppen' zu distanzieren" (ebd.). So läuft die Argumentation von Mendel u.a. darauf hinaus, Marcuse eines "theoretischen Irrtums" bezüglich des Perversionsbegriffs zu bezichtigen (ebd., S. 89). Dennoch erscheint Mendel diese Position Marcuses als gefährlich, da sie einer "theoretischen Ermunterung zu Perversionen" gleichkomme (ebd.).

- 31) Je zivilisierter der Mensch wird, desto mehr Triebverzicht muß er leisten, was gleichbedeutend mit Repression ist. Je größer die Repression, desto zivilisierter der Mensch; je zivilisierter der Mensch, desto destruktiver wird er (in der Destruktivität ist der Todestrieb am Werk).
- 32) An anderer Stelle schreibt Fromm: "This philosophy of psychoanalysis which is unrelated to clinical knowledge is an approach which greatly handicaps the understanding of psychoanalytic theory. Freud's findings taken out of their clinical context become abstract theories which make it impossible to evaluate the real meaning of Freud's theories which is rooted in his clinical observation" (Fromm, u1968, S. 2).
- 33) Dieser Beitrag ist mit dem Epilog in Marcuses Buch *Eros and Civilisation* (1955; dtsh: *Triebstruktur und Gesellschaft*, 1978) identisch. - Während aus der Erwägung, die Kritik an der revidierten Psychoanalyse in einem eigenen Kapitel zu präsentieren, der Ansatz von Marcuse bereits dargestellt wurde (Kap. 5), soll es im folgenden um die Antwort Fromms gehen, die dieser ebenfalls in *Dissent* [1955] veröffentlichte, sowie um die erneute Stellungnahme von Marcuse und Fromms nochmalige Erwiderung.

- 34) Später schrieb Fromm hierzu, es sei zwar üblich, "Horney, Sullivan und mich zusammen als 'kulturalistische' oder 'neofreudianische' Schule zu bezeichnen, doch erscheint diese Klassifizierung kaum gerechtfertigt. Trotz der Tatsache, daß wir befreundet waren, zusammen arbeiteten und gewisse Ansichten, insbesondere hinsichtlich einer kritischen Einstellung zur Libidotheorie, teilten, waren die Unterschiede zwischen uns größer als die Ähnlichkeiten, vor allem in bezug auf den 'kulturellen' Gesichtspunkt. Horney und Sullivan verstanden kulturelle Muster im traditionell anthropologischen Sinn, während ich von einer dynamischen Analyse der wirtschaftlichen, politischen und psychologischen Kräfte ausging, die die Grundlage der Gesellschaft bilden" (1970c, GA 8, S. 63, Fn 12). Dieser Unterschied ist von Marcuse nicht berücksichtigt worden.
- 35) Gerard Mendel ist in seiner differenzierten Auseinandersetzung mit Marcuses *Triebstruktur und Gesellschaft* der Meinung, Marcuse begehe mit seinem Perversionsbegriff einen "theoretischen Irrtum" (1972, S. 89). Keinem praktizierenden Analytiker hätte dieser Irrtum unterlaufen können, "nämlich der Tatsache nicht Rechnung zu tragen, daß den prägenitalen Stadien, die den Partialtrieben entsprechen, handle es sich nun um das orale Stadium (Oralsadismus) oder das anale Stadium (Analsadismus, in dem sich der Oralsadismus mit dem wichtigen Beitrag der analen Aggression neu formt), die intensivste und destruktivste Aggression entspricht" (ebd., S. 97).
- 36) Gerard Mendel geht offenbar persönlich unvorbelastet - als Psychoanalytiker aber nicht weniger kritisch als Fromm - an das Werk von Marcuse heran. So gelingt es ihm - wie mir scheint weitaus ausgewogener als Fromm - sowohl die aus psychoanalytischer Sicht zweifelhaften oder unannehmbaren Aspekte dieses Werkes aufzuweisen als auch dessen kritischen und konstruktiven Gehalt zu erkennen. Die von Marcuse trotz seines unzweifelhaft hohen ethischen Anspruchs formulierten ideologischen Positionen bedürfen nach Mendel der Überwindung, die dieser mittels einer "Vertiefung der theoretischen Untersuchung des Narzißmus" zu versuchen vorschlägt (Mendel, 1972, S. 114 f).
- 37) Wie wir gesehen haben, ging der Vorwurf Marcuses dahin, die Revisionisten fielen, indem sie die Kategorie des Unbewußten aufweichten, hinter Freud zurück (vgl. Marcuse [1955], 1978, S. 243). Interessanterweise stellt Gerard Mendel gerade bei Marcuse fest, bei diesem gerade das Unbewußte außer Sicht: "Ohne die tägliche Bestätigung durch die Kur läuft der reine Theoretiker sehr schnell Gefahr, dem Unbewußten den Platz eines Begriffs wie alle anderen und schließlich, wie Marcuse in seinem Werk *Triebstruktur und Gesellschaft*, überhaupt keinen Platz mehr zu geben. Dabei ist die Dimension des Unbewußten gerade das, was alle Begriffe und alle Theorien im Bereich der individuellen und kollektiven Psychologie modifiziert" (Mendel, 1972, S. 97).

- 38) Anders jedoch in Marcuses Beitrag *Gesellschaftliche und psychologische Repression. Die politische Aktualität Freuds* (1971), in dem er seine früheren Thesen zur Bedeutung Freuds wiederholt und mit Bemerkungen zur "Dynamik der technisierten Gesellschaft" (S. 188) verbindet.
- 39) Die Auffassung, daß Therapie immer eine konformistische Funktion habe, läßt sich nicht mehr aufrechterhalten. Therapie heute ist doppelt zu bestimmen: als unmittelbare Anpassungs- oder Pannenhilfe und als Begleitung im Prozeß der Selbstwerdung.
- 40) Zu nennen sind hier (mit den Jahreszahlen der Wiederentdeckung in Klammern) vor allem Ferenczi [1932], Robert Fließ [1973], Erich Fromm [1966; 1970; 1977], Marianne Krüll [1979], Jeffrey M. Masson [1984] und Alice Miller [1988].

Jeffrey M. Masson setzt sich in seinem Buch über die Unterdrückung der Verführungs- und Traumatheorie durch Sigmund Freud auch mit Ferenczis Beitrag zu diesem Thema auseinander. Damit wird klarer, in welchem Verhältnis Fromm und die anderen Neoanalytiker (insbesondere Clara Thompson) zu Ferenczi standen, dem auch Fromm ein Andenken über seinen Tod hinaus bewahrt hat, was die Richtigstellung der verleumdenden Angriffe seitens Jones einschließt (vgl. Fromm, 1958a, GA 8, S. 27 ff).

- 41) So behauptet Alice Miller, Wilhelm Reich habe eine Theorie entwickelt, "die ihm helfen sollte, den Schmerz des sehr früh und konstant sexuell ausgebeuteten Kindes, das er einst gewesen war, abzuwehren. Statt zu fühlen, wie weh es tut, wenn man von den Erwachsenen, denen man vertraut, betrogen wird und dies wehrlos hinnehmen muß, hat Wilhelm Reich sein Leben lang, bis zur Psychose, behauptet: das habe ich selbst gewollt, das habe ich gebraucht, das braucht jedes Kind!" (Miller, 1988b, S. 78 f). - Ich habe diesbezügliche Aussagen bei Reich oder sich mit Reich auseinandersetzen den Autoren nicht verifizieren können, aber anderslautende Aussagen gefunden (Reich, 1971, S. 46; vgl. Mendel, 1972, S. 90 f).
- 42) So bereits in *Der eindimensionale Mensch* ([1964], 1970). Die zwei "einander widersprechenden Hypothesen" sind:
- "1. daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. daß Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können. Ich glaube nicht, daß eine klare Antwort gegeben werden kann. Beide Tendenzen bestehen nebeneinander - und sogar die eine in der anderen. Die erste Tendenz ist die herrschende ..." (ebd., S. 17).
- 43) Hier und im folgenden beziehe ich mich auf das Manuskript von Herbert Marcuse, das seinem Vortrag "Fortschritt und Innerlichkeit" zugrunde lag. Diesen Vortrag hielt Marcuse

am Freitag, dem 18. Mai 1979, um 10.00 h anlässlich der 6. Römerberg-Gespräche in Frankfurt. Das Manuskript dürfte eines seiner letzten, wenn nicht gar das letzte seiner Manuskripte sein. Es faßt in komprimierter Form Marcuses Gesellschaftskritik zusammen. Interessanterweise spricht Marcuse hier von der "Revolte der Lebenstrieb gegen den *gesellschaftlich organisierten* Todestrieb" (Hervorh. v. B.B.), womit deutlich wird, daß Marcuse in seinem Spätwerk m.E. keine triebbiologische Position mehr vertreten hat, die gegen die kulturalistische von Fromm ausgespielt werden könnte.

Das seinem Vortrag zugrunde liegende hektographierte Thesenpapier (Marcuse, 1979) ist unter dem Titel "Die Angst des Prometheus. 25 Thesen zu Technik und Gesellschaft" am 31.7.79 (in: *die Tageszeitung* [TAZ], S. 3) veröffentlicht worden. Auf diesen Textabdruck habe ich mich im folgenden bezogen.

- 44) Marcuse konstatiert einen Widerspruch, der die Dynamik des Fortschritts hinsichtlich der menschlichen Freiheit nicht auf Dauer stillzustellen vermag:

"1. Der Widerspruch zwischen dem ungeheuren gesellschaftlichen Reichtum auf der einen Seite und seiner repressiven und zerstörerischen Verwendung auf der anderen.

2. Die Tendenz zur Automation, die dem Kapitalismus aufgezwungen wird, wenn er die erweiterte Akkumulation aufrechterhalten will. Die Automation tendiert zur Ausschaltung der Verwendung physischer Arbeitskraft im Produktionsprozeß und ist deswegen, wie schon Marx gesehen hat, mit der Aufrechterhaltung des Kapitalismus auf die Dauer nicht zu verbinden.

Von einer Immunität des Systems kann überhaupt nicht die Rede sein" (Marcuse [1967b], 1980, S. 64).

- 45) So weiß auch Marcuse den Warenreichtum der westlichen Gesellschaft zu relativieren: "Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind nicht nur für die Knechtschaft und Mühsal verantwortlich, sondern ebenso für das größere Glück und Vergnügen, wie sie der Mehrzahl der Bevölkerung zugänglich sind - und sie liefern mehr Güter als je zuvor" (Marcuse, 1969, S. 29).

- 46) Fragezeichen vom Verf. ergänzt nach dem amerikanischen Original, in dem dieser Satz mit einer rhetorischen Frage und - in Abweichung zur deutschen Übersetzung - mit einem Fragezeichen abschließt (vgl. Fromm, 1973, S. 78 f).

- 47) Angemerkt wird die folgende Literatur: *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, in: Zeitschrift f. Sozialforschung, Bd. 1 (1932) [= 1932b, GA 1]; *Studien über Autorität und Familie* (1 und 2). Paris, Librairie Félix Alcan 1936 [darin von Fromm: 1936a, GA 1; 1936b, GA 3]; zus. mit M. Maccoby: *Social Character in a Mexican Village*. London, Prentice Hall 1970 [= 1970b, GA 3].



- 48) Hier wird deutlich, daß die im Vergleich zu Fromm jedenfalls in der Soziologie größere Popularität Adornos und Marcuses mit der von ihnen vertretenen Version der Freud'schen Triebtheorie die Diskussion bestimmt. Der Frommsche Ansatz erfährt kaum eine Rezeption; sofern überhaupt rezipiert, werden die Vorwürfe von Adorno und Marcuse gegen die "Revisionisten" - und damit gegen Fromm - lediglich wiederholt. Zudem war der Frommsche Beitrag zur frühen Kritischen Theorie lange Zeit unbekannt geblieben, so daß vielerorts die Frommsche Revision der Psychoanalyse als Gegenposition zu der vorgeblich kritischeren Verwendung der Psychoanalyse in der Kritischen Theorie ohne weitere Prüfung und Diskussion abgelehnt wurde.
- 49) So wird in der in die verschiedenen Richtungen der Psychoanalyse einführenden Arbeit von Peter Kutter (1989) die Psychoanalyse von Fromm, Horney und Sullivan bezeichnenderweise nicht rezipiert.
- 50) In einem Interview (Lämmle/Lodemann, 1980), das kurz vor seinem Tod geführt wurde, antwortete Fromm auf die Frage, ob von seinem Standpunkt aus die Menschen, "die wir gemeinhin als normal bezeichnen", als krank zu bezeichnen sind: "Oh ja. Die Normalsten sind die Kränksten. Und die Kranken sind die Gesundesten. Das klingt geistreich oder vielleicht zugespitzt. Aber es ist mir ganz ernst damit, es ist nicht bloß eine witzige Formel. Der Mensch, der krank ist, zeigt, daß bei ihm gewisse menschliche Dinge noch nicht so unterdrückt sind, daß sie nicht in Konflikt kommen können mit den Mustern der Kultur, sondern daß sie durch diese F(r)iktio(n)n Krankheitssymptome erzeugen. Das Symptom ist ja wie der Schmerz nur ein Anzeichen, daß etwas nicht stimmt. Glücklicher der, der ein Symptom hat. Wie glücklich der, der einen Schmerz hat. Wir wissen ja: Wenn der Mensch keine Schmerzen empfindet, wäre er in einer sehr gefährlichen Lage. Aber sehr viele Menschen, das heißt: die Normalen, sind so angepaßt, die haben so alles, was ihr eigen ist, verlassen, die sind so entfremdet, sind so zum Instrument, sind so roboterhaft geworden, daß sie schon gar keinen Konflikt mehr empfinden. Das heißt: ihr wirkliches Gefühl, ihre Liebe, ihr Haß, die sind schon so verdrängt oder sogar so verkümmert, daß diese Menschen das Bild einer chronischen leichten Schizophrenie liefern."

#### Anmerkungen zu Kapitel III:

- 1) Zur Bestimmung der "Negativen Pädagogik" vgl. Gruschka, 1988, S. 32 ff.
- 2) Um Mißverständnissen vorzubeugen, soll der Begriff der Produktivität hier bereits kurz erläutert werden. Fromm versteht unter "Produktivität" nicht - wie üblich - die *wirtschaftliche* Produktivität, sondern die *menschliche* Produktivität im Sinne des "produktiven Ideals"; somit