

Im Gegensatz zu Ferenczi, Reich und Anna Freud lehnten jedoch Rank, Horney, Fromm und Sullivan die Freudsche Triebtheorie strikt ab und orientierten sich an interpersonellen und kulturellen Faktoren. Es kam zu einer Revision der Freudschen Theorie unter dem Aspekt, Einflüsse von Kultur und Umwelt besonders zu beachten. Die von Thompson als "cultural interpersonal School" bezeichnete psychoanalytische Richtung, deren wichtigste Exponenten Horney, Fromm und Sullivan waren, konnte das Verdienst der Relativierung der biologistischen Anschauung Freuds über die Natur des Menschen für sich beanspruchen und öffnete die Psychoanalyse für soziologische Fragestellungen.

Thompson deutet das Freudsche Modell der psychosexuellen Entwicklung konsequent im Lichte kultureller Faktoren und entkleidet es der biologistischen Hypothek (Thompson, ebd., S. 46 ff). Ebenso kritisiert sie den Biologismus Freuds in seiner Theorie vom Todestrieb (ebd., S. 61 ff). Die zentrale These Thompsons, die sie ausführlich erläutert und belegt, lautet: "Man versteht die biologische Entwicklung des Kindes besser, wenn man die ganze Libidovorstellung ausschaltet" (ebd., S. 53).

Thompson nimmt stärker die Gemeinsamkeiten der Kulturalisten in den Blick, die etwa in der strikten Ablehnung der Libidotheorie liegen, und vernachlässigt die Unterschiede der Positionen. Offenbar sieht sie mehr ein Ergänzungsverhältnis: "In den letzten Jahren haben drei Autoren Beiträge zur Theorie der Angst geliefert: Fromm, Horney und Sullivan. Da zwischen diesen Dreien ein lebhafter Meinungs Austausch und eine freie Diskussion stattfindet, ist der Beitrag jedes Einzelnen in gewisser Art die Frucht gemeinsamer Forschung, und ihre verschiedenen Gesichtspunkte ergänzen sich eher, als daß sie sich widersprechen" (ebd., S. 130). Mit solchen Statements mag sie dazu beigetragen haben, daß in der aufkommenden Kulturismus-Debatte Fromm oftmals mit Horney und Sullivan in einen Topf geworfen wurde.

Was die späteren Überlegungen Fromms zur Selbstanalyse und Transtherapeutischen Analyse betrifft (in: Fromm, u1975c), so läßt sich vermuten, daß darin eine konsequente Weiterentwicklung seiner Ansichten zur Therapie aus den 40er Jahren liegt. Clara Thompson, die bei Fromm Mitte der 30er Jahre eine Lehranalyse absolvierte, faßte die damalige Frommsche Position wie folgt zusammen:

"Der Analytiker muß sich seiner rationalen Autoritäts-Stellung im Leben des Patienten bewußt sein, zugleich aber muß er auf der Hut sein, daß ihn diese Machtposition nicht dazu verleitet, eine irrational autoritäre Haltung einzunehmen. Der befriedigende Abschluß einer Behandlung wäre derart, daß der Analytiker nicht mehr länger in einer autoritativen Stellung sich befindet. Der ganze Verlauf der Behandlung sollte darauf ausgerichtet sein, den Patienten von jeder Tendenz frei zu machen, sich durch Anlehnung an irgendeine irrationale Autorität zu 'heilen'" (Thompson, 1952, S. 216).

Aus ihrer Sicht stimmte Thompson der Psychoanalyse-Revision von Fromm und den anderen zu. Sie hob die autoritätskritische Position Fromms hervor, der ein Ziel von Therapie in der Loslösung aus jedweder irrationalen Autoritätsbeziehung sah und sich von konformistischer Anpassung distanzierte. Während Thompson die "kulturalistische Schule" zustimmend betrachtete, waren andere Einschätzungen ablehnend formuliert. Bevor diesen Einwänden, die insbesondere von Adorno und Marcuse formuliert worden waren, nachgegangen werden kann, soll im folgenden aufgewiesen werden, in welchen einzelnen Punkten Fromm mit seiner Revision der Psychoanalyse in entschiedenem Gegensatz zu Freud getreten war.

5.2 Kritik der Psychoanalyse als Triebtheorie

In seinen späteren Ansätzen seit den 40er Jahren hat Fromm die psychoanalytische Triebtheorie und -terminologie zurückgelas-

sen. Allerdings behielt er das zentrale Theorem des Unbewußten bei und orientierte sich auch weiterhin an Freuds psychosexueller Phasenlehre, die er modifiziert in seine Charaktertheorie einbrachte. Fromm stellt sich somit als ein Psychoanalytiker dar, der die Lehre Freuds revidiert und in sozialcharakterologischer und gesellschaftstheoretischer Richtung weiterentwickelt hat. Wenn er auch mit Horney und Sullivan einen neuen Ansatz in der Psychoanalyse begründet hat, so bleibt er doch klar als Psychoanalytiker mit einer eigenständigen Position erkennbar, die sich dadurch ausweist, daß er die Psychoanalyse auf die Untersuchung gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse anzuwenden versteht und von daher auch Freuds Naivität in gesellschaftswissenschaftlichen Fragen nicht zu teilen vermag. So hat Fromm vor allem auch Freuds Theorem des Todestriebes verworfen und an dessen Stelle seine Untersuchung der *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a) gesetzt, die Destruktivität bzw. böartige Aggression nicht triebtheoretisch als mehr oder weniger konstanten angeborenen Trieb erklärt, sondern die Bedingungen für Destruktivität in den gesellschaftlichen Verhältnissen und Verkehrsformen aufsucht, so daß Fromm schließlich sagen konnte: "Destruktivität ist das Ergebnis ungelebten Lebens" (Fromm, 1941a, GA 1, S. 324; i. Orig. kursiv).

Bei alledem blieb er Zeit seines Lebens Psychoanalytiker und legte auf diese Zuordnung auch großen Wert. Nachdem der SPIEGEL (Heft 20/21 v. 17.5.76) Fromm fälschlicherweise in einem Artikel *Neurosen: Sechs Millionen kranke Seelen* als Gegner der Psychoanalyse etikettiert hatte, stellte Fromm dies in einer Gegendarstellung richtig: "Unrichtig ist, daß ich als Zeuge für den Sturz der Psychoanalyse vom Thron der Psychotherapie genannt werden könnte, weil ich mich ... radikal und rücksichtslos von der klassischen Analyse getrennt hätte. Richtig ist vielmehr, daß ich die Psychoanalyse für die theoretisch und praktisch bedeutendste Methode der Psychotherapie halte und daß ich ihre Weiterentwicklung auf der Basis der Freudschen Entdeckungen unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Faktoren für erforderlich erachte" (Fromm, 1976h).

Mit diesen Äußerungen hatte Fromm auch noch knapp 40 Jahre nach seinem Ausscheiden aus dem Horkheimer-Kreis seine Zugehörigkeit zur psychoanalytischen Position klar umrissen. Er machte auch in seinen Schriften immer wieder deutlich, daß er die psychoanalytische Position nie aufgeben, sondern lediglich weiterentwickeln wollte. Seine Kritik betraf die spekulativen Teile der Freudschen Theorie, die er im mechanischen Materialismus und Biologismus des 19. Jahrhunderts verankert sah; diese Teile wollte er revidieren. So betraf seine Revision insbesondere die Freudsche Triebtheorie und Meta-Psychologie.

Wenn Fromm statt von "Trieben" von "menschlichen Leidenschaften" sprach - den Begriff der Leidenschaft entlehnt er Marx' (vgl. 1968h, GA 5, S. 424) - und den Triebbegriff weitgehend verwarf, so wollte er damit weder die Rolle der Sexualität leugnen noch die Leidenschaften und Triebresiduen von der Körperlichkeit des Menschen abtrennen. "Leidenschaft" verstand Fromm im wesentlichen im Sinne von "Bezogenheit".²⁰⁾

Nach seinem Bruch mit der orthodoxen psychoanalytischen Position hat Fromm die Freudschen Ansichten zur Libido im nicht-triebtheoretischen Sinne reformuliert. Statt von *Triebenergie* zu sprechen, spricht er von einer triebunspezifischen allgemein-menschlichen *Lebensenergie* (darin C.G. Jung vergleichbar), die durch Prozesse der Assimilierung und Sozialisation auf die einer Gesellschaft inhärenten Zwecke und bestandserhaltenden Ziele ausgerichtet wird. Somit wird der Blick auf die gesellschaftliche und individuell-psychische Organisation der menschlichen Lebensenergien gelenkt, wie die Begriffe des "Gesellschafts-Charakters" und des "Individual-Charakters" deutlich machen. Statt von Trieben, Triebchicksalen und Triebunterdrückung zu sprechen, befaßt Fromm sich mit der Frage der Charakterorganisation im produktiven und nichtproduktiven Sinne. Somit gibt er die triebtheoretische Perspektive auf und betreibt eine sozio-psychoanalytische Charakterologie, die eng mit seinem anthropologischen Ansatz verbunden ist.

Insofern Fromm das Triebkonzept als nicht adäquat verwirft, kann er die Natur des Menschen auch nicht mehr im Sinne einer spezifisch menschlichen Triebstruktur fassen. Als Triebwesen, beherrscht von seinen aus Körperzonen resultierenden Triebspannungen, läßt sich - nach Fromm - der Mensch nicht adäquat beschreiben. Der Triebbegriff deutet auf ein mechanisches, physiologisch bestimmtes Menschenbild hin, das in der kritisch-humanistischen Anthropologie nach Fromm nicht gestützt werden kann. Vielmehr ist die libidinöse Besetzung von Körperzonen mindestens auch als ein gesellschaftlicher Prozeß im Verhältnis von erogenen Zonen und Sozialisationsabläufen zu verstehen.

Hinzu kommt, daß Fromm - wie John Rickert betont - einen Ansatz der Charakterbildung, der auf der Libidotheorie basiert, in keinster Weise für vereinbar hält mit den Grundprinzipien einer Marx-Freud-Synthese (Rickert, 1983, S. 8). Denn die Libidotheorie ignoriert die sozioökonomische Situation, die die Familie als "Agentur der Gesellschaft" vorfindet. Während der Individual-Charakter in Begriffen der Libidotheorie und der psychosexuellen Entwicklungsstadien der Libidoentwicklung beschrieben werden kann, versagt der libidotheoretische Ansatz hinsichtlich der Beschreibung des Gesellschafts-Charakters (vgl. ebd., S. 9). Fromm sah sich aus diesem Grunde veranlaßt, die Libidotheorie durch eine Theorie zwischenmenschlicher Beziehungen zu ersetzen, die er schließlich auch in der impliziten Psychologie von Marx ausmachen konnte.

Um Freuds Erkenntnisse der Charakterentwicklung für die Analytische Sozialpsychologie fruchtbar zu machen, müssen - nach Fromm - die Freudschen Einsichten, wie sie sich hinsichtlich der psychosexuellen Entwicklungsphasen finden, in einer Theorie der Bezogenheit des Menschen zur Welt revidiert und weitergedacht werden. Fromm:

"Nur unter diesem Gesichtspunkt können Freuds charakterologische Erkenntnisse für die Sozialpsychologie fruchtbar werden. Solange wir beispielsweise annehmen, daß der anale Charakter,

wie er für das europäische Kleinbürgertum kennzeichnend ist, von frühen Erfahrungen in Zusammenhang mit der Stuhlentleerung verursacht wird, haben wir kaum irgendwelche Anhaltspunkte dafür, weshalb eine bestimmte Bevölkerungsklasse gerade einen analen Gesellschafts-Charakter besitzt. Verstehen wir ihn dagegen als eine Form der Bezogenheit auf andere, die in der Charakterstruktur wurzelt und aus Erfahrungen mit der Außenwelt resultiert, dann haben wir einen Schlüssel zum Verständnis in der Hand, weshalb die gesamte Lebensweise des Kleinbürgertums, seine Engherzigkeit, seine Isoliertheit und seine feindselige Einstellung zu dieser Art der Charakterstruktur geführt hat" (1941a, GA 1, S. 388 f).

Daß Freud in seiner Charaktertheorie nicht zu einer Theorie der Bezogenheit gelangt ist, erklärt Fromm mit den Beschränkungen, denen Freud als ein Denker seiner Epoche, des 19. Jahrhunderts, unterworfen war. Als die Grundprämissen im Freudschen Denken stellt Fromm heraus: den "physiologischen Materialismus", den "Evolutionismus", die Auffassung von der asozialen Natur des Menschen (Hobbes: "der Mensch ist des Menschen Feind") und den "ethischen Relativismus" (vgl. 1947a, GA 2, S. 7 ff; u1960a, S. 1 ff; 1970d/1977g, GA 8, S. 231).

Diese Grundprämissen werden im Freudschen Konzept der Sexualität deutlich. Fromm würdigt zwar Freud als einen Denker, der wichtige Erkenntnisse - allerdings in den Konzepten seiner Zeit - ausgedrückt hat, er sieht die Grenzen Freuds jedoch darin, daß er seine Beobachtungen im Lichte eines physiologisch-materialistischen Konzepts interpretiert hat (vgl. u1960a, S. 7). Das Triebkonzept verfehle die Polarität zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip. Demgegenüber müsse der Eros als eine in der Biologie des Menschen wurzelnde Kraft betont werden. Insgesamt bemüht Fromm sich darum, Freuds Grundideen weiterzuentwickeln auf der Grundlage anderer philosophischer Prämissen und in eine Richtung, die weder das physiologisch-mechanistische Modell noch die Vorstellung einer asozialen Triebnatur und einer prinzipiell repressiven Gesell-

schaft vertrete (vgl. ebd., S. 9). Den Unterschied zwischen Freud und ihm formuliert er wie folgt:

"Freud saw society primarily as repressive. I see society as partly repressive and partly creative. Out of society, outside of social life, outside of social contacts, man couldn't develop at all. And society does not only have the function to repress the evil instincts which are in man. Society has also the function, and more so I would say, to develop the human potentialities which are given in the human race" (ebd., S. 18).

Fromm geht also nicht primär von einem Gegensatz aus zwischen Individuum und Gesellschaft, so als wäre die Gesellschaft der Feind des Menschen, sondern sieht beide als interagierend an.²¹⁾ Gleichwohl sieht er einen konflikthaften Unterschied zwischen den auf Konformität gerichteten gesellschaftlichen Verhaltenserwartungen und in der menschlichen "Natur" angelegten Entfaltungstendenzen (vgl. u1960a, S. 17).

Ferner weist Fromm darauf hin, wie bedeutend Freuds Entdeckung vieler Aspekte der Sexualität gewesen ist und hebt als besonderes Verdienst hervor, Freud habe die kindliche Sexualität entdeckt: "Individually he made discoveries which will remain one of our basic facts of knowledge about men, that sexuality is not something which arises or comes into existence with purity, but that it is already there when the child is born. It is already there in the little infant. That discovery transformed the whole view of sexuality from something which certainly a child ought to be ashamed of into a part of human nature which nobody should be ashamed of, and which does not need to be repressed" (u1957d, S. 2 f).

Oben wurde bereits erwähnt, daß Fromm das Freudsche Konzept der Sexualität dahingehend kritisierte, daß Freud, darin den Anschauungen seiner Zeit verhaftet, die Sexualität des Menschen als einen physiologischen Sachverhalt thematisiert hätte. Das sei zwar keine völlig falsche, aber doch eine verkür-

zende Sichtweise, die der menschlichen Sexualität nicht gerecht werden könne:

"Now, undoubtedly, the sexual drive, like all others, are rooted in chemical processes in the body, and, undoubtedly, there is such a phenomenon as a tension which men or woman want to get rid of, although it must be said that this reaches its peak around the age of 25, and from then on the purely physiological aspect of the sexual drive diminishes.

However, Freud did not see in his physiological concept, in his physiological preoccupation a much more important aspect of sex, namely, that sexual desire is not primarily the wish to get rid of the tension, but is primarily related to the masculine-feminine polarity, the masculine-feminine polarity which runs through all of nature, which runs through the plants, the animal kingdom, and man, which is one of the most basic polarities of all living substance. Electricity-magnetism are one of the most basic polarities of matter.

You might call this biological concept of sex as contrasted to a physiological concept. The biological concept of sex looks at sex as that drive, as that passion which tries to bridge the masculine-feminine polarity, and in that very act finds satisfaction.

Freud strangely enough did not pay attention to the fact that the sexes are attracted to each other. It is, of course, an old fact. He couldn't deny it. He used it for the explanation of the Oedipus complex. ..." (ebd., S. 4 f).

Zwar habe er sich theoretisch nicht umfassend mit diesem Faktum befaßt, sei vielmehr einem physiologischen Konzept verpflichtet geblieben, das den Menschen als eine Maschine thematisierte, die mit Libido, mit Sexualenergie, angefüllt sein:

"By libido Freud meant, technically, the energy of the sexual drive. So whether you speak of sexuality or of the libido, it is pretty much the same, except that libido is an energy concept" (ebd., S. 11). Das mit diesem Konzept verbundene Menschenbild Freuds beschreibt Fromm wie folgt:

"Freud's basic idea was here is man, man is isolated primarily. He is like a little machine with all the fuel he needs for the 70, 80, 90 years in him. They renew each other and the techniques which are created by this fuel make it necessary for him from time to time to seek the company of another person to satisfy certain needs, especially his sexual needs, but, of course, also those he needs to satisfy his hunger, and so on. Here you see a concept of man which corresponds very much to the concept which was quite current in the 19th century, the isolated self-sufficient machine driven by a chemistry or by forces which are all built in that machine, but human relations not as a prime need but as a secondary need in order to fulfil certain primary needs. It was Freud's timely idea for his time that man needs each other, man needs to be related to each other not because he needs another person to fulfil his sexual needs, but because a need for relatedness is in itself the most basic human need. That was an idea which was born to Freud" (ebd., S. 14 f). ²²⁾

Diese Idee kam bei Freud selbst jedoch nicht zur Entfaltung, so daß Freud - trotz der späteren Erostheorie - den Geschlechtstrieb des Menschen nicht als einen Ausdruck der Polarität von männlichem und weiblichem Prinzip begriff; auch hatte er ursprünglich keine Vorstellung vom Eros, einem Begriff der Griechen für die Anziehungskraft zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, entwickelt.

Hinzukommt - nach Fromm - die patriarchalische Grundhaltung Freuds, der die Frau nicht anders als einen unvollständigen Menschen sehen konnte; und von dieser patriarchalischen Grundentscheidung her konnte er sich kaum vorstellen, daß es so etwas wie eine "weibliche Libido" in ergänzender Polarität zur männlichen Libido geben könnte (ebd., S. 6 f).

Als Freud schließlich nach vielen Jahren das Konzept des Eros entwickelte und den Eros als die im Lebenstrieb verankerte Tendenz bezeichnete, organismische Zusammenhänge zu stiften und Getrenntes zu vereinigen, wendete er diese Fassung - so

Fromm - nicht mehr auf die Polarität von weiblicher und männlicher Libido an. Offenbar sah Freud auch weiterhin die sexuellen Kräfte des Menschen als einen physiologischen Mechanismus an, der um der eigenen Befriedigung im Sinne der Abfuhr von Triebspannung auf ein Sexualobjekt angewiesen sei (ebd., S. 7). Wie Fromm ausführt, hatte Freud hier ein Modell im Sinn, das sich am modernen Markt orientiert: Menschen suchen einander, um sexuelle Leistungen zu tauschen, mit dem Zweck, sich wechselseitig zu befriedigen.

In diesem Marktmodell entsteht zwar eine Wechselseitigkeit, diese steht jedoch unter dem Zweck des Tausches: "I come to the market, the commodity market with certain needs. Others come with their needs, then we are satisfied and we met each other for a purpose, namely, for the mutual satisfaction of needs ..." (ebd., S. 8).

Die vielgebrauchte Aussage, Freud habe die Sexualität überbetont, hält Fromm nicht für zutreffend. "The center problem is not that Freud has emphasized sex too much, but that Freud has seen sex too superficially, that he has dealt with sex primarily as a physiological need rather than to see that erotic attraction is one of the great universal forces which indeed creates need in men and they create needs in every living thing. And if one sees sex more deeply, namely, as a biological and not as a purely physiological phenomena, then, indeed, one comes to an appreciation that sexual attraction is a need, something of the greatest importance in the relationship between people" (ebd., S. 9).

Fromm hingegen macht sein Verständnis von Sexualität jenseits reiner Triebhaftigkeit im Unterschied zu dem Freuds wie folgt deutlich: "Der Sexualtrieb als ein Phänomen des Überflusses und die sexuelle Lust als spontane Freude, die ihrem Wesen nach keine negative Befreiung von einer Spannung ist, hatte in seiner Psychologie keinen Raum" (1941a, GA 1, S. 390). Die Freudsche Vorstellung, Sexualität sei im Sinne eines physiologischen Triebkonzepts zureichend zu erfassen, kann Fromm nicht

teilen und zieht das Konzept des Eros mit der Polarität des Männlichen und Weiblichen vor: "As soon as we leave the physiological concept and turn to the biologic concept of Eros, of sexuality, you have the expression of the male-female polarity" (u1957d, S. 11).

Wenn man sich die Frage stellt, was Fromm von Freud unterscheidet und was ihn mit ihm verbindet, so läßt sich zum letzteren folgendes nennen: Unbewußtes, Traumdeutung, dynamische Charakterauffassung. Nicht teilt Fromm die Freudsche Triebtheorie mit dem Verständnis von Libido und dem Ödipuskomplex.

Als einen wichtigen Beitrag Freuds würdigt Fromm dessen klinisch nachgewiesene Ansicht der gravierenden Bedeutung der Kindheitsjahre für die Entwicklung des Menschen. In dieser neuen radikalen Sichtweise sei Freud zunächst am weitesten gegangen, "als er zu Beginn seiner klinischen Tätigkeit voraussetzte, daß viele Neurosen ihren Ursprung in Akten sexueller Verführung von Kindern durch Erwachsene haben, vor allem durch ihre Eltern. In diesem Augenblick wurde er sozusagen zum Ankläger elterlicher Ausbeutung im Namen der Integrität und Freiheit des Kindes" (1970d u. 1977g, GA 8, S. 240).

Daß Freud diese Position sehr schnell wieder aufgegeben hat, erklärt Fromm mit der "starke(n) Verwurzelung Freuds im patriarchalisch-autoritären System" (ebd.). Auch spielte die Entdeckung Freuds eine Rolle, "daß seine Patienten in einer Anzahl von Fällen ihre eigenen infantilen Wünsche und Phantasien auf die Eltern projiziert hatten und daß in Wirklichkeit eine Verführung nicht stattgefunden hatte. Er verallgemeinerte diese Fälle und kam in Übereinstimmung mit seiner Libidotheorie zu dem Schluß, daß das Kind ein kleines kriminelles und perverses Wesen sei, das erst im Laufe der Libidoentwicklung zu einem 'normalen' Menschen heranreife" (ebd.).

Mit dieser Entwicklung in der psychoanalytischen Theorie und Therapie konnte das Kind für schuldig erklärt werden, da es seine Triebe und Phantasien seien, die die Konfliktsituationen

produzierten. Zu einer neurotischen Erkrankung komme es dann nicht durch real erlebten Mißbrauch, sondern durch eine schlechte Lösung des ödipalen Konfliktes (vgl. ebd.).

Fromm äußert dazu seinen Verdacht, "daß Freud zu dieser Meinungsänderung nicht sosehr durch seine klinischen Befunde veranlaßt wurde, als vielmehr durch sein Vertrauen in die bestehende Gesellschaftsordnung und ihre Autoritäten. Dieser Verdacht wird durch mehrere Umstände gestützt, vor allem durch die Art und Weise, in der er erklärte, daß alle Erinnerungen an elterliche Verführung Phantasien seien. Steht eine solche kategorische Feststellung nicht im Gegensatz zu der Tatsache, daß inzestuöses Interesse Erwachsener an Kindern keineswegs selten ist?" (ebd., S. 240 f).

Freud sei zwar ein Gesellschaftskritiker gewesen, habe aber eher reformistisch wirken wollen. "Er wollte die allzu strengen Erziehungsmethoden abschwächen und mildern, aber er ging nicht so weit, die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft zu kritisieren, nämlich das Prinzip von Gewalt und Drohung" (Fromm, 1966k, GA 8, S. 145).

So sieht Fromm den Begründer der Psychoanalyse in vielerlei Hinsicht von den Vorstellungen und Tabus seiner Zeit beschränkt. Um diese zeitbedingten Trübungen zu überwinden, plädiert Fromm für eine Kritik und Revision der Psychoanalyse. Seine Kritik richtet sich insbesondere gegen die Freudsche Triebpsychologie mit dem Libidokzept, gegen die Freudschen Ansichten zur Sexualität und zu gewalttätigen Übergriffen in der Kindheit.

Meines Erachtens ist hier die Frage zu stellen, ob Fromm mit seiner Kritik an Freud nicht über das Ziel hinausschießt. Er kritisiert Freuds Libidokzept als mechanistisches Triebkonzept und scheint dabei nicht zu berücksichtigen, daß im Denkmmodell Freuds der Mensch nur in der abstrakt-analytischen Darstellung als asoziales Triebbündel (und hier bezogen auf das früheste Lebensalter) bezeichnet wird. Natürlich muß der

Mensch auch Bezogenheit zu anderen entwickeln, was allerdings in einer wissenschaftlich verobjektivierten Sprache mit Begriffen wie "Triebobjekt" und "Objektbesetzung" beschrieben wird - zumindest insoweit zu Recht, als das Kind noch nicht die Stufe "reifer Objektbeziehungen" erreicht hat, die im Bereich menschlicher Interaktion treffend nur als Subjekt-Subjekt-Beziehungen beschrieben werden können.

Offenbar ist die von Fromm kritisierte Psychoanalyse nicht immer so mechanistisch, wie die Begriffe und ihr Gebrauch oftmals suggerieren. Was den radikalen und kritischen Fixpunkt der Psychoanalyse betrifft: die *Triebstruktur* in ihrer Gegensätzlichkeit zur Gesellschaftsstruktur - mit all den Verletzungen und Narben, die die Menschen im Prozeß der Vergesellschaftung erfahren - so ist dazu zu sagen, daß eine solche Konstruktion in der Tat radikale Gesellschaftskritik ermöglicht (vgl. Marcuse). Bei Fromm ist demgegenüber der Fixpunkt in der Natur des Menschen zu finden, die Fromm als *Möglichkeitspotential* faßt, so daß er die bestehende Gesellschaft mit der Idee menschlichen Wachstums konfrontieren und entsprechend kritisieren kann. Bei beiden (Fromm wie Marcuse) wird von einer Dynamik ausgegangen: hier einer dynamischen Auffassung der menschlichen Natur, dort der Triebdynamik. In beiden Fällen regen sich Widerstandskräfte gegen repressive Formen der Vergesellschaftung. Insoweit die Psychoanalyse ihre radikale Funktion bewahrt hat, ob im Sinne der triebtheoretischen oder der revidierten Auffassung, ist sie von analytischer Psychotechnik und Anpassungsideologie zu trennen. So komme ich zu der These, daß es sich bei den Sichtweisen von Fromm und Marcuse um "funktional äquivalente Perspektiven" in der theoretischen Rekonstruktion eines wesentlichen Problems der Humanwissenschaft handelt, nämlich des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft - hier in der Version des Verhältnisses von (Trieb-) Natur und Vergesellschaftung. Von daher mag auch die weiterführende These berechtigt sein, bei der Kontroverse Fromm-Marcuse habe es sich überwiegend um eine "Scheinkontroverse" auf der Grundlage einer "Rezeptionsstörung" gehandelt.

5.3 Ansichten zur "Natur" des Menschen

Als eine Art Ersatz für die Freudsche Metapsychologie, die Fromm spekulativ, kulturpessimistisch und wenig lebensdienlich erschien, versuchte Fromm in Verbindung mit Sichtweisen des frühen Marx (Frühschriften) eine Anthropologie zu begründen, die das menschliche Potential als gattungsgeschichtlichen Prozeß in den Blick zu nehmen erlaubt. Seine Ausführungen zur existentiellen Situation des Menschen, seinen Bedürfnissen - sowie der damit verbundene Versuch, das "Wesen" und die "Natur" des Menschen zu bestimmen - können als Beitrag zu einer Anthropologie verstanden werden, die das Menschsein doppelt faßt: als Verwirklichung der individuellen Potentiale eines Menschen in dessen Lebensgeschichte sowie als Verwirklichung des Menschen als Gattungswesen im Prozeß seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung. In ihrer Tendenz "positive" oder "visionäre" Beschreibungen des Menschen, wie man sie auch gerade bei Fromm findet (vgl. etwa: 1976a, S. 390 ff), mußten Denkern wie Adorno verdächtig bleiben, die schon die gedachte Alternative zum Bestehenden als Unterwerfung unter das Bestehende denken mußten und ablehnten, überhaupt positive Leitbilder vorzugeben - immer in der Angst, dem falschen Schein bestehender Alternativen auf den Leim zu gehen, und immer in dem Zwang, alles - auch jede sich regende Alternative - dem Bestehenden unterzuordnen. Während letztlich Denker wie Adorno in die Ausweglosigkeit gerieten und sich nur auf dem schmalen Grat elitärer Lebensweise und ästhetisierender Selbstbespiegelung aufrecht und funktionstüchtig halten konnten, hatte Fromm selbst keine Scheu, seine Erfahrungen aus Therapie, Politik, Wissenschaft und Alltag auf das Positive und Lebensdienliche abzuleuchten. Wenn er ein Leitbild aufzeigte, so repräsentierte es immer einen Hoffnungsschimmer im Bestehenden und war nicht als antithetische, mithin gar utopistische Verneinung des Bestehenden gedacht.

An die Stelle der Triebtheorie tritt bei Fromm eine Anthropologie in humanistischer Absicht, die nach der *conditio humana*, den Bedingungen menschlicher Existenz, fragt. Fromm beschreibt

den Menschen mittels des von ihm sogenannten "existentiellen Widerspruchs", der darin besteht, daß der Mensch der Natur zugehört und sie in der Art seiner Zugehörigkeit transzendiert: "Man is an animal and he is not an animal" (u1960a, S. 10). Der Mensch ist Leben, das sich seiner Existenz bewußt geworden ist. Insofern der Mensch nur noch wenig mit Instinkten ausgestattet ist, die sein Verhalten regulieren, entwickelt er Bedürfnisse nach Bezogenheit, Verwurzelung und Sicherheit. Beschreibt man den Menschen mit J.G. v. Herder als "ersten Freigelassenen der Schöpfung", dann bedarf der Mensch als aus Instinktbindungen entwachsenes Wesen einer neuen Form der Bezogenheit zur Welt. Diese Bezogenheit ist nach Fromm zwischen symbiotischer Regression und Progression verortet: "Actually I believe we can observe in any person two tendencies: a wish to return and a wish to be born", und zeigt sich darin, daß der Mensch Bedürfnisse nach Verwurzelung, nach Transzendenz, nach Identitätserleben und nach einem Orientierungsrahmen sowie einem Objekt der Hingabe ausbildet (vgl. ebd., S. 11 ff).

In Abgrenzung zur Freudschen Triebtheorie formuliert Fromm seinen eigenen Ansatz, der die Besonderheit des Menschen in seiner Stellung zur Natur betont und den diesbezüglichen existentiellen Widerspruch herausstellt:

"The peculiarity of human existence is a contradiction, the fact that man is an animal, that man is part of nature, man is directed or determined by certain needs which are rooted in his body and which are imperative, and yet while man is part of nature he transcends nature. While he is in nature, he is at the same time outside of nature. Man is, if you please, a freak. Man is the only freak which exists in nature in this way, namely, to be in it and at the same time not to be in it. This not-to-be-in-it lies in man's awareness, in man's reason, in his capacity to be aware of himself, to imagine his future, to ask Who am I, to be aware of the path of his future and of the present, to be aware of himself as one individual" (u1957d, S. 15). - Und an anderer Stelle:

"Life existed before man outside of man, but life that becomes aware of itself, that awareness transcends itself. That is the new quality in man. This contradiction between man is the natural product as part of nature and man as an animal with reason transcending nature, that conflict is the basic factor about human existence" (ebd., S. 16).

Fromm sieht den Menschen nicht nur in seiner Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, sondern als Teil der Menschheit: "Man is not only a member of society. Man is a member of the human race" (u1960a, S. 17). Fromm vertritt die Auffassung, die Natur des Menschen weise eine eigene Dynamik auf, die nicht mit jeder bestehenden – z.B. nicht mit einer faschistischen – Gesellschaft im Einklang sei (vgl. ebd.).

Fromm unterstellt einen in allen Gesellschaften existierenden Grundkonflikt: "The conflict between the historical need of any given society to make man function and the human needs based in the essence of human existence to make man function ... Any society can be analysed and can be judged in terms of this conflict ..." (ebd.). Zunächst beschreibt er den gesellschaftlichen Standpunkt: "From the standpoint of society, an individual has to fulfill certain roles which fit into the structure of society" (ebd., S. 15). "The point is that people don't choose these roles" (ebd.). Es ist, vom Standpunkt der Gesellschaft, jedoch sehr effektiv, den Menschen den Wunsch einzupflanzen, das Erwartete und gesellschaftlich Wünschenswerte zu tun. Wie die Analyse der vielen unterschiedlichen Gesellschaften zeigt, gibt es ganz unterschiedliche Strukturen und Rollenerwartungen (ebd., S. 14). So ist z.B. "Pünktlichkeit" eine in bestimmten Gesellschaften erwartete Grundtugend, die im Charakter kodiert und vom Individuum als selbstverständlich befolgt wird (zum Beispiel der Pünktlichkeit vgl. ebd., S. 15). "This is a character trait in the sense that it is not a matter of conscious decision or will ..." (ebd., S. 16).

Doch gibt es auch den anpassungskritischen humanistischen Standpunkt, den Fromm mit dem Satz beschreibt: "Man for him-

self" - "der Mensch ist Selbstzweck".²³⁾ Fromm betrachtet nicht nur die gesellschaftlichen Verhaltenserwartungen, die vom Menschen Anpassung fordern, sondern er befragt gesellschaftliche Strukturen und Verhaltensanforderungen danach, ob sie lebensdienlich sind, d.h. die menschlichen Potentiale auch gesellschaftlich zur Entfaltung bringen. Die Normativität des Faktischen akzeptiert Fromm nicht deshalb schon, weil sie gesellschaftlich selbstverständlich und sanktioniert in Erscheinung tritt. Für ihn ist die Frage erheblicher, ob die Gesellschaft so an die menschliche Natur angepaßt ist, daß sie diese zur Entfaltung bringt und damit Sozialpathologien - auch die "Pathologie der Normalität", die Fromm für die westlichen Gesellschaften mit ihrer Marketing-Orientierung feststellt - vermeidet. Von diesen Überlegungen aus kommt Fromm zu seiner Auffassung des Menschen, die im folgenden noch genauer beschrieben werden soll.

Bei Fromm findet sich eine voluntaristisch-existentialistische Definition des Menschen, mit besonderer Betonung der Individualität, der Wahlfreiheit, der menschlichen "Doppelexistenz" im Sinne des existentiellen Widerspruchs und der Veränderlichkeit bzw. Veränderbarkeit menschlicher und sozialer Strukturen.

Mit Fromm ist das Möglichkeitspotential besonders zu betonen, das in der menschlichen Gattungsgeschichte erworben worden ist und sich individuell im konkreten Einzelmenschen verkörpert.

Des weiteren läßt sich mit Fromm die ontologische Fassung der "Natur des Menschen" als "Substanz" verabschieden, aber auch der relativistische Lösungsversuch verwerfen, demzufolge es keine allen Menschen gemeinsame "Natur" gäbe. Somit versucht Fromm in seiner Anthropologie einen Weg zwischen den verbreiteten Vorstellungen, es gäbe eine festgelegte und unveränderliche Natur und es gäbe nichts, was allen Menschen gemeinsam wäre (vgl. 1968g, GA 9, S. 378).

Im Verständnis Fromms ist die Natur des Menschen die in der menschlichen Gattungsgeschichte erworbene Potentialität von

menschlichen Eigenschaften, die seine (des Menschen) Existenz von der des Tieres unterscheiden. Bei diesen menschlichen Eigenschaften handelt es sich wesentlich um die aus der relativen Instinktgebundenheit resultierende Plastizität, die den existentiellen Widerspruch des Menschen als bewußt erfahrbaren begründet. Dieser existentielle Widerspruch liegt - wie dargestellt - darin, daß der Mensch Teil der Natur ist und die Natur transzendiert, ihr gleichsam gegenübersteht und in ihrer Beschreibung sich selbst beschreibt und erkennt. Der Mensch ist Leben, das sich seiner selbst bewußt wird. Aus diesem Widerspruch als Chance zur Bewußtheit können Fragen und Impulse erwachsen, die die Fähigkeiten des Menschen zu Vernunft, Verstehen und Liebe fördern.

Konsequenterweise kann aus einem solchen Menschenbild nur ein wissenschaftlicher Ansatz folgen, der den Zielpunkt menschlichen Wachstums verfolgt - mit der Konsequenz, die gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen und kulturellen Bedingungen zu hinterfragen, die die jeweilige sozio-historische Ausprägung der menschlichen Natur bestimmen, und des weiteren nach transformierenden Kräften zu suchen. Das mit der Frommschen Fassung der "Natur des Menschen" verbundene kritisch-humanistische Menschenbild gibt so ein erkenntnis- und handlungsleitendes Konzept vor, das die Theorie und soziale Praxis gleichermaßen zu orientieren vermag.

Fromm hat mit seinen Vorstellungen über die Natur des Menschen ein Bild des Menschen zu formulieren versucht, das weder ungeschichtlich und unsoziologisch ist noch sich einem unverbindlichen Relativismus ergibt. Wenn ein Mensch aufgrund der ihn betreffenden sozialen Umstände an der Entfaltung seiner Möglichkeiten gehindert wird, so werden seine biophilen Kräfte am Ausdruck gehindert und unter Umständen in ihr Gegenteil verkehrt. Damit braucht Fromm nicht mit einer so zweifelhaften Hypothese eines in der Triebstruktur fixierten Aggressions- und Destruktionstriebes (vgl. Freuds Todestrieb) arbeiten, sondern kann destruktive Manifestationen mit der Verhinderung menschlicher Bezogenheit erklären. Damit wird auch verständ-

lich, warum Fromm die Freudsche Hypothese des "Todestriebes" - die im übrigen auch von Marcuse geteilt wird - so heftig bekämpft.

Erich Fromm betrieb in seiner Anthropologie und Charakterologie einen Ansatz, der Marx und Freud einander näherrücken sollte. In der Eigensicht fand Fromm seine Thesen zur Natur des Menschen mit den Marxschen Ausführungen in Einklang. Von seiten seiner Kontrahenten wird aber gerade dies angezweifelt und die Marx-Rezeption Fromms kritisiert.

Dafür mag Fromm teilweise selbst verantwortlich sein, insofern er Mißverständnisse oft durch mißverständliche oder ungenaue Äußerungen selbst produziert hat. So etwa, wenn Fromm die menschliche Natur als "erschließbar" wertet: "Aber wir können aus diesen verschiedenen Manifestationen auf das schließen, was 'die menschliche Natur im allgemeinen' ist, welche Gesetze sie beherrschen und welche Bedürfnisse der Mensch als Mensch hat" (1962a, GA 9, S. 56). Zwar betont Fromm, daß wir die "menschliche Natur im allgemeinen" niemals zu Gesicht bekommen und nur die historisch besonderen Manifestationen beobachten können (ebd.), doch geraten solche Äußerungen allzuleicht in den Geruch eines Denkens, das dem allgemeinen Menschsein eine Art "Substanz" unterschieben will - ein Vorgehen, das Fromm selbst ja nicht praktiziert hat (vgl. seine Auseinandersetzung mit dem Menschenbild von Marx, in: 1968h, GA 5, S. 421 ff).

Als einziger namhafter Vertreter der Kritischen Theorie heute hat Alfred Schmidt sich mit den im Kulturismus-Streit vertretenen Positionen auseinandergesetzt. Im Gegensatz etwa zu Jürgen Habermas, der sich nach eigenem Bekunden (in: 1985a, S. 230) das letzte Mal Ende der 60er Jahre zwar mit der Freudschen Metapsychologie, erkennbar aber mit dem Werk von Erich Fromm kaum beschäftigt hat, zeigt Alfred Schmidt eine größere Nähe zu dem Themenkreis des Kulturismus-Streits. In seiner Einleitung zur Neuherausgabe der *Zeitschrift für Sozialforschung* findet sich überdies eine kurze, treffende Rezension und Würdigung des Frommschen Ansatzes einer analytischen Sozialpsycholo-

gie. Dabei betont Schmidt unter anderem, daß Fromm den auf den Trieben gründenden psychischen Apparat stets schon in seiner historischen Vermitteltheit faßte (Schmidt, 1970, S. 36*). Zusammenfassend bewertet Alfred Schmidt den Frommschen Ansatz dahingehend: "Fromms Überlegungen sind (wie die des frühen Reich) geeignet, einer angemesseneren Theorie der Gesellschaft und ihrer Geschichte den Weg zu bahnen" (ebd., S. 37*).

Allerdings kann der frühe Frommsche Ansatz Alfred Schmidt kaum angemessen erscheinen, da der Begriff der menschlichen Natur, auf den Fromm vor allem in bezug auf Marx rekurriert, sich in der Marxschen Theorie weitaus differenzierter darstellt als Fromm ihn in den Schriften aus den 30er Jahren verarbeitet hat. So betont Alfred Schmidt etwa die Weigerung Marxens, die Natur des Menschen anders als historisch modifizierte zu erfassen, ohne einen ungeschichtlichen Wesenskern im Sinne einer unveränderlichen Substanz zu unterstellen.

"Der Begriff der inneren, menschlichen Natur wird so entdogmatisiert; das 'ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse', wie die *Feuerbach-Thesen* die 'Wirklichkeit' des menschlichen Wesens umschreiben, ist je nach dem Stand der geschichtlichen Praxis anders beschaffen" (Schmidt, in: Görlich u.a., S. 196).

Bei seiner Frage nach dem Wesen des Menschen würde Marx der Versuchung widerstehen, "aus den geschichtlich wechselnden Gestalten des subjektiven wie objektiven Daseins der Natur etwas wie einen reinen Ursprung abzudestillieren. In dem Maße, wie Fromm - bezüglich der Menschennatur - eben dazu neigt, verläßt er den Boden der Marxschen Theorie" (ebd., S. 214).

Was - nach Schmidt - von Marx umgangen wird, fände sich dann bei Fromm, nämlich eine spekulative, "positive" Sicht der menschlichen Natur. Richtig ist zwar, daß Fromm eine "Anthropologisierung" der Kritischen Theorie betrieben hat, jedoch ohne eine "Substanz" in der menschlichen Natur zu hypostasieren oder "einen reinen Ursprung abzudestillieren". Dies wird etwa auch daran deutlich, daß Fromm die Natur des

Menschen nie mittels einer Liste von existentiellen Bedürfnissen beschreiben wollte; die von ihm genannten Bedürfnisse sollten nur der Illustrierung und vorläufigen Konkretisierung des "existentiellen Widerspruchs" dienen, durch den die *conditio humana* ausgezeichnet ist. Fromm selbst betont, daß die von ihm formulierten Grundbedürfnisse eben nicht als dogmatische Festschreibung der Natur des Menschen gemeint sind:

"I speak there about five basic needs of man, and if I say five basic needs of man, I feel that sounds rather funny, and I think it is rather funny, because there is no reason to assume that there are just these five, that this particular formulation is particularly correct or exhaustive, but that is not my intention. I tried to speak of those needs which either stands as the result of the basic human situation, of the basic consequences of human existence, and I am sure that that is by no means a final list, but it is, nevertheless, a list which at least serves as an illustration of the main point" (u1957d, S. 16).

Schmidt vertritt die Auffassung, natürlich-biologische und gesellschaftlich-geschichtliche Momente könnten nicht gegeneinander ausgespielt, sondern nur als unauflösliche Einheit gefaßt werden (vgl. Schmidt, 1971), eine Auffassung, die so von Fromm immer geteilt worden ist (vgl. 1941a, GA 1, S. 386 f). Gleichwohl gehe die "stets im Medium von Geschichtlichkeit erscheinende" Natur nicht in der Geschichtlichkeit auf, sondern bewahre ein gleichsam widerspenstiges Potential (vgl. Schmidt, in: Görlich u.a., 1980, S. 215, 217). Damit ist eine Ansicht formuliert, die sich von der von Fromm vertretenen nicht unterscheidet.

Ein Unterschied zwischen Fromm und Marx tritt kaum zutage, wenn Fromm mit dem Begriff der menschlichen Natur sich auf das in der menschlichen Gattungsgeschichte entwickelnde Möglichkeitenpotential bezieht, das sich in jedem einzelnen Menschen realisieren kann. Folglich gehört in die Natur des Menschen auch sein 'individuelles Sein'. So bezieht Fromm sich nicht

nur auf die Individuation des Menschen in der Gattungsgeschichte, die heute den Punkt erreicht hat, zu dem der Mensch sich als losgetrenntes "Individuum" wahrnimmt, sondern auf die (die Geschichtlichkeit seiner Existenz überspannende) Individualität des Menschen im anthropologisch-existentialen Sinne: der Mensch wird nicht als fertiges Wesen geboren, sondern als eine besondere, individuelle unfertige Wesenheit, die der Entwicklung dieser seiner Individualität in der Gesellschaft bedarf; das Tier hingegen wird als Tier geboren, es ist zum Zeitpunkt seiner Geburt schon verwirklicht.

Schmidt bezieht Stellung gegen eine natur- und geschichtsphilosophische Auffassung, wie sie etwa in den "geisteswissenschaftlich orientierten Anthropologien vom Typus der Dilthey'schen oder Schelerschen" vorzufinden ist, "die ausgingen von einer einheitlich-geistigen Menschennatur, die sich geschichtlich nur in einer ihr äußerlich bleibenden Weise entfaltet" (ebd., S. 248). "Dilthey's Annahme einer 'gleichförmigen Menschennatur' ... ist so verfehlt wie Scheler's Versicherung, es lasse sich nachweisen, wie aus einer 'Grundstruktur des Menschseins [...] alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen' ... Das Insistieren Horkheimer's darauf, daß eine einheitlich-geistige Menschennatur nicht vorausgesetzt werden darf, betrifft sowohl die Prinzipien materialistischer Geschichtsforschung als auch deren sachliche - nicht erkünstelte - Nähe zur Psychoanalyse und umgekehrt" (ebd., S. 212).

Fromm hingegen hat das Problem differenziert, indem er quasi von der Frage ausging, welche Hypostasierungen grundsätzlich oder potentiell ideologieverdächtig und welche dies nicht sind; letzteres heißt: sich für weitere historische Konkretisierungen offen halten. Damit praktiziert Fromm offenbar eine Marx-Interpretation, die der von Alfred Schmidt vertretenen sehr ähnlich ist, wenn sie auch nicht immer so differenziert entwickelt wurde.

Der Unterschied zwischen Marx und Fromm scheint darin zu liegen, daß Fromm - dezidierter als Marx - mit seinen Aussagen über die "allgemeine Menschennatur" nicht in einem unverbindlichen Relativismus (der Mensch als "unbeschriebenes Blatt") stecken bleiben will, sondern ihn, den Menschen, als einen sich im geschichtlichen Prozeß werdenden Menschen beschreiben will. Das hatte - wenn auch nicht so deutlich - Marx bereits vor Fromm getan (vgl. Fromm: 1962a, GA 9, S. 57; 1968h, GA 5, S. 422, 425).

Es bleibt die Möglichkeit, die Position von Fromm zu radikalisieren. Unter welchen erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen läßt sich die Rede von der "allgemeinen menschlichen Natur" als nichtideologische fortsetzen? Nur dann, so hier meine These, wenn diese Natur nicht in die Vergangenheit der menschlichen Gattungsgeschichte verlegt, nicht als der menschlichen Entwicklung etwas Vorlaufendes thematisiert wird, sondern gleichsam in die Zukunft der menschlichen Gattungsgeschichte projiziert wird: dann handelt es sich um ein *Möglichkeitspotential*, das von gesellschaftlichen Themata bestimmt wird. Fromm gibt sich gar nicht erst mit der Frage ab, welches die Grundzüge und Grundlagen der menschlichen Natur sind, sondern denkt den Menschen und seine Natur vom projizierten Endpunkt der menschlichen Gattungsgeschichte als vollentfalteten Menschen. Solchermaßen den Menschen als Möglichkeitspotential, das auf Verwirklichung drängt, beschreibend, kann er die gegenwärtigen Ausprägungen der menschlichen Natur, mitsamt ihren ideologischen Affirmationen, kritisieren, ohne selbst eine Vorstellung zu vertreten, die dem Ideologieverdacht anheimfällt. Die Rede über den sich entfaltenden Menschen findet zwar im Vokabular und denkerischen Bezugssystem der bestehenden Gesellschaft statt, aber deshalb allein muß diese Rede nicht schon als ideologisch desavouiert werden. Der sich entfaltende Mensch kann nur in den Möglichkeiten der gegebenen Gesellschaft gedacht werden, ansonsten aber nur "anders", d.h. die Möglichkeiten des Menschen sind unbestimmt, alle Aussagen über den Menschen sind korrektur- und konkretisierungsbedürftig.

Bei den versuchten Beschreibungen hat auch die Frommsche Bedürfnistheorie Platz, insofern sie nicht als eine endgültige Bedürfnisliste verstanden wird, sondern als ein heuristischer Versuch. Was Fromm mit seiner Bedürfnistheorie vorgelegt hat, ist eine Liste konkretisierungsbedürftiger Begriffshülsen, mit der gleichwohl Grundthematika des Menschen identifiziert sind. Es handelt sich um aus der Gattungsgeschichte des Menschen abstrahierte Grundbedürfnisse, mit denen nichts ausgesagt werden soll über die historisch je konkrete Weise der Bedürfnisbefriedigung, sondern es handelt sich um eine forschungspragmatische Skizze, die für den Wissenschaftler, den Alltagsmenschen, den Analytiker den Hinweis bietet: Forste nach den Bedürfnisorientierungen. ²⁴⁾

Entscheidend ist letztlich die erkenntnistheoretische Haltung. Wenn die Natur des Menschen im Sinne des erkenntnistheoretischen Realismus zu bestimmen versucht wird, dann muß dieser Versuch notwendig scheitern, denn die menschliche Natur ist kein vom Beobachter und der Gesellschaft losgelöstes Objekt. Im Sinne des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus jedoch kann sie gar nichts anderes als ein heuristisches Konzept sein, das beschränkte Gültigkeit haben kann, weil sie paßt, aber nicht zu stimmen braucht. Sie ist ein Schlüssel für ein Schloß (die "allgemeine Menschennatur"), ohne jedoch eine Aussage über das Schloß zu machen, sondern nur über den Schlüssel, der im Rahmen einer bestimmten Wirklichkeitsrekonstruktion paßt. ²⁵⁾ Dann sind alle Begriffe und theoretischen Konzepte in ihrer je besonderen Kontextgebundenheit (Interesse, Charakter und Erkenntnis) wie Zeigefinger, die auf etwas hinweisen, und ihre Weisefunktion nur insoweit ausüben können, als der Zeigefinger "vergessen" wird.

Hinzukommt, daß Fromm seine Anthropologie in vorläufiger Absicht entwirft, denn er will sie als einen Beitrag zur probeweisen Konkretisierung verstanden wissen. Ansonsten schätzt er seinen Beitrag nicht so ein, als habe er mehr als einen Anfang zu einer umfassenden Wissenschaft vom Menschen geleistet. Ihm geht es darum, über die Bestimmung der Frage

"Wer ist der Mensch?" Hinweise darauf zu bekommen, wie im Sinne einer Ethik der Mensch normativ bestimmt werden kann als ein Wesen, das nicht so ist, wie die Gesellschaft es in ideologischer Verkennung und Manipulation oft sagt, sondern "anders", für humanere Formen der Vergesellschaftung "offen". So läßt sich - auf der Linie von Fromm - eben nicht mehr die Frage stellen "Was ist die Menschennatur?", um mit der Beantwortung dieser Frage mehr zu finden als die epochal oder "historisch modifizierte Menschennatur" (Marx [1890], 1972, S. 559), sondern die Frage steht im Kontext der weiteren Frage, wie sich der Mensch in seinem Verhältnis zur Natur reproduziert, was bei allen seinen Leistungen der Selbsterzeugung hinsichtlich seiner Natur sich offenbart. Fromm will mit seiner positiven Bestimmung des Menschen und seiner Natur die Gesellschaft nicht verteidigen, sondern lediglich den Menschen als eine eigenständige Größe im Gesellschaftsprozeß betonen. Im Menschen selbst liege eine Dynamik, die den Menschen nicht als unbeschriebenes Blatt, auf das die Kultur lediglich ihren Text schreibt, gelten lasse, sondern der Mensch habe prinzipiell an seiner Konstituierung als Mensch teil, indem er sich um Vervollkommnung bemühen könne - und dies um so mehr, je stärker die Gesellschaft mit ihren Bedingungen Subjektivierungsleistungen ermögliche. Sein Bedürfnisansatz gründet gerade auf diesen Subjektivierungsleistungen oder - wie Fromm sagt - auf der individualisierten Identität als Ablösung bloßer Identifikation mit dem Wir. Zumindest heute ist eine Spannung zwischen Individualitätsstreben und Konformitätsdruck feststellbar. So läßt sich sagen: aus der Sicht heutiger Erkenntnisse über den Menschen läßt sich der Mensch vorläufig so beschreiben, wie Fromm dies tut. Darüber hinaus geht es darum, Fromms Ansatz nicht so sehr als historisch universellen (gleichwohl konkretisierungsbedürftigen und fortschreibungsfähigen) Aussagezusammenhang über die Natur des Menschen gelten zu lassen, sondern zu relationieren auf die heutige Ausprägung des Menschen, in dessen epochalem Welt- und Selbstbild sich die Vorstellung des universalen Menschen niederschlagen hat. An dieser Stelle ist der Frommsche Ansatz zu revidieren und fortzuschreiben. ²⁶⁾

6. Die Kritik an der "revidierten Psychoanalyse"

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, welcherart die Revision der Psychoanalyse durch Fromm gewesen ist. Doch es wäre unzutreffend so zu tun, als ob Fromm die Psychoanalyse revidiert hätte und seine Kontrahenten für die unverfälschte, ursprüngliche Freud-Position stehen würden. Vielmehr läßt sich die These formulieren, Adorno und Marcuse sowie die anderen am Kulturismus-Revisionismus-Streit Beteiligten wie Jacoby, Schmidt, Lorenzer, Görlich u.a. hätten die Freudsche Theorie ebenso weitreichend revidiert wie Fromm vor ihnen. Weder Adorno noch Marcuse haben die Freudsche Position unverändert gelassen, so daß alle gleichermaßen als Revisionisten zu bezeichnen sind. So läßt sich der Revisionismus-Streit als eine Auseinandersetzung um die konkurrierenden Freud-Rezeptionen innerhalb eines kritischen Theoriekontexts verstehen. Der Revisionismus-Streit war kein Streit zwischen einer orthodoxen Freud-Position und der Frommschen Revision der Psychoanalyse, sondern ein Streit von in der Freud-Rezeption unterschiedlich ansetzenden Revisionisten, denen zum überwiegenden Teil der Zugang zur Psychoanalyse als Therapie versperrt war. Obwohl es also unzutreffend ist, lediglich Fromms Position als "revidiert" zu bezeichnen, wird im folgenden der Sprachgebrauch aufgenommen, der die Frommsche Position als "revidiert", die anderen Positionen jedoch – entsprechend ihrer Selbstcharakterisierung – als "orthodox" und "freudgemäß" bezeichnet. Inwiefern diese Positionen auch als – wenn auch in einem anderen Sinne als die Frommsche Position – "revidiert" zu bezeichnen sind, wird weiter unten dargelegt.

Der Streit, der sich bereits seit Mitte der 30er Jahre im Institut abgezeichnet hatte, wurde zur Zeit der Frommschen Mitarbeit nicht ausgetragen. Horkheimer, Adorno, Löwenthal und Marcuse waren jedoch gegen die Frommsche Revision der Psychoanalyse eingestellt, und es war nur eine Frage der Zeit, wann die Streitfronten akut werden sollten. So wurde die Kritik an Fromm während eines Kongresses (1946) von Adorno eröffnet (Adorno, 1946). Horkheimer setzte sich zwei Jahre später in

einem Diskussionsbeitrag mit Sullivan auseinander (Horkheimer, 1948). Die Hauptkritik wurde von Marcuse dann Mitte der 50er Jahre in einem Artikel geübt, der in der Zeitschrift *Dissent* erschien und auf den Fromm in einem eigenen Beitrag antwortete. Schließlich finden sich Spuren der Kontroverse in der von Adorno und Horkheimer verfaßten Vorrede (Horkheimer/-Adorno, 1957) zu einem Vortragszyklus über Freud. Die Grundmuster der Kritik sind bis in die heutige Zeit die gleichen geblieben (Jacoby, 1978; Görlich u.a., 1980; Görlich, 1988).

Im folgenden wird die von Horkheimer, Adorno und Marcuse vorgetragene Kritik an der Revision der Psychoanalyse rekonstruiert. Dabei erhält zunächst der Beitrag Adornos besondere Aufmerksamkeit, insofern dieser eine größere Affinität zur Freudschen Traumatheorie aufweist als zur Triebtheorie. Dann wird dem in der Kritik zuwenig berücksichtigten Unterschied zwischen der Psychoanalyse als Theorie und als Therapie nachgegangen. Schließlich wird der von Marcuse geleistete Beitrag zur philosophischen Revision der Psychoanalyse und zur Kritik der kulturalistischen Revision untersucht. Die Antwort Fromms auf diesen Beitrag von Marcuse, die Erwiderung Marcuses und die Gegenerwiderung Fromms sowie die Nachklänge des Streits in den Folgeschriften von Fromm und Marcuse sind hier zunächst ausgespart, werden jedoch in einem Folgekapitel diskutiert.

6.1 Horkheimer und Adorno: Eröffnung der Kritik

Horkheimer war außerhalb der Institutsführung nur am Rande an den Auseinandersetzungen zur kulturalistisch revidierten Psychoanalyse beteiligt. Seine Kritik äußerte sich in dem Vorwurf, Fromm und Horney seien "auf eine commonsense Psychologie zurückgefallen und (würden) auch noch Kultur und Gesellschaft psychologisieren" (Brief von Horkheimer an Löwenthal, 31.10.1942; zitiert nach: Jay, 1976, S.131). Während einer UNESCO-Konferenz in Paris (1948), deren Beiträge in *Tensions*

that cause wars (1950) veröffentlicht wurden, setzte Horkheimer sich in einem Diskussionsbeitrag mit dem Ansatz von Sullivan auseinander und kritisierte Sullivan dahingehend, er übertrage die psychiatrische Denkweise vorschnell auf soziale Phänomene: "As far as I can see, Sullivan does not make this distinction (between direct and mediated relations, B.B.) and treats *all* human relations as if they were direct, as if they were 'human' and could be interpreted in terms of the psyche. This implies the danger of psychologism ..." (Horkheimer, 1950a, S. 137).

Horkheimer befürchtete eine unfruchtbare Polarisierung. Auf der einen Seite werden alle menschlichen Beziehungen *psychologisiert*, d.h. so behandelt als würden sie unmittelbar der psychischen Mentalität der Menschen entspringen, andererseits wird, insbesondere im Fall psychotischer Fehlentwicklungen, das soziale Umfeld verantwortlich gemacht, d.h. es wird im Sinne einer einfachen Milieutheorie soziologisiert, ohne daß jedoch die gesellschaftliche Konstitution des monadologischen Ich in der industriellen Gesellschaft in den Blick gerate.

Horkheimer verwies auf das Problem der Reifikation der menschlichen Beziehungen und warf Sullivan vor, naiv Anpassung an die entfremdeten Verhältnisse zu fordern und zu praktizieren. "The assumption is made implicitly that human development is identical with successful adjustment to a given social reality" (ebd.). Bezüglich dieser Kritik ist jedoch zu fragen, ob sich die Anpassung an die Realität überhaupt so strikt von der Veränderung der sozialen Organisation unterscheiden läßt, wie Horkheimer meint.

War in diesem Beitrag bereits ein Grundmuster der Kritik an der kulturalistischen Freud-Revision deutlich geworden, so zeigte die zwei Jahre früher geführte, jedoch erst 1952 veröffentlichte Auseinandersetzung Adornos mit Horney noch deutlicher die Stoßrichtung der Kritik. Die Auseinandersetzung, die Adorno mit Horney führte, galt eigentlich Fromm, dem Rivalen aus der Frankfurter Zeit. Denn zwischen Adorno und

Fromm gab es eine ausgeprägte Rivalität, die aus der Zeit von 1930-38 im Institut für Sozialforschung resultiert. Da Adorno sich, wie mir scheint, sehr bedeckt gehalten hat, wenn es um seinen früheren Rivalen Fromm ging, gibt es von ihm keine veröffentlichten Beiträge zur Kritik an der "revidierten Psychoanalyse", die Fromm direkt betreffen. Erkennbar hat Adorno sich jedenfalls nicht mit Fromm oder dessen Revision der Psychoanalyse auseinandergesetzt. Er hat ihn lediglich hier und da, praktisch kommentarlos, in einer Fußnote angemerkt. ²⁷⁾

Mit seinem 1946 in Los Angeles gehaltenen Vortrag (unveröffentlicht; eine revidierte dt. Fassung erschien Anfang der 50er Jahre: Adorno, 1952) hatte Adorno von Seiten der Kritischen Theorie die Kontroverse um die Revision der Psychoanalyse eröffnet. Er merkte die in der Psychoanalyse seit den 30er Jahren zu verzeichnende Tendenz an, die Psychoanalyse zu soziologisieren, daran erkennbar, "auf Kosten der verborgenen Mechanismen des Unbewußten jenen Motivationen sozialer oder kultureller Art, die dem Bewußtsein ohne Umstände zugänglich sind, eine maßgeblichere Rolle als bisher zuzubilligen" (S. 20). Zwar sei es das Verdienst der Revisionisten, das methodologische Problem der Beziehung von Psychoanalyse und Soziologie thematisiert zu haben, doch mache die Soziologisierung der Psychoanalyse diese als Erkenntnisinstrument stumpf. Der revidierten Psychoanalyse bescheinigte Adorno, sie würde nicht nur grundsätzlich theoriefeindlich sein, sondern konformistisch und unkritisch, insofern sie mit dem gesunden Menschenverstand "gegen die Unterscheidung der Erscheinung vom Wesen" paktiere (ebd., S. 28). Die Freudsche Theorie werde in den "Dienst der Anpassung" gestellt und in ihrer Widersprüchlichkeit geglättet und harmonisiert (vgl. ebd., S. 40). Der Versuch, Freud soziologisch zu korrigieren, beraube der Psychologie die Trieblehre und leugne die "zentrale Rolle der Kindheitserinnerungen" (ebd., S. 23). Statt dessen setzten die Revisionisten die "Totalität des Charakters" als gegeben voraus, obwohl diese in ideologischer Verkennung "in Wahrheit das Resultat einer Verdinglichung realer Erfahrungen" sei, aus dem leicht

genug "ein ideologischer Schlupfwinkel für den psychologischen status quo des Individuums" werden könne (ebd., S. 23 ff). Des weiteren bemängelte Adorno die Verleugnung des Ödipus-Komplexes und der kindlichen Sexualität. Die revidierte Psychoanalyse praktiziere eine Desexualisierung und Verstümmelung der Freudschen Theorie, die so als Erkenntnisinstrument ihres Stachels beraubt werde.

Zusammenfassend äußerte er sich später weiterhin in strikter Ablehnung der Soziologisierung der Psychoanalyse: "Die Versuche dazu, welche die revisionistischen Schulen, im Namen von Erfahrung und wider die Theorie, veranstalteten, haben die Psychoanalyse kastriert: durch Überbewertung der Ichpsychologie gegenüber dem Sexus, und als Technik erfolgreicher Anpassung, gesellschaftlich eingegliedert. ..." (Adorno, 1966, S. 89).

Diesen Vorwurf, zur erfolgreichen Anpassung beizutragen, hielt Adorno auch bezüglich des therapeutischen Ziels aufrecht: "Das Ziel der 'gut integrierten Persönlichkeit' ist verwerflich, weil es dem Individuum jene Balance der Kräfte zumutet, die in der bestehenden Gesellschaft nicht besteht und auch gar nicht bestehen sollte, weil jene Kräfte nicht gleichen Rechtes sind. Man lehrt den einzelnen die objektiven Konflikte vergessen, die in jedem notwendig sich wiederholen, anstatt ihm zu helfen, sie auszutragen. Der integrale Mensch, der die private Divergenz der psychologischen Instanzen und die Unversöhnlichkeit der Desiderate von Ich und Es nicht mehr spürte, hätte damit die gesellschaftliche Divergenz nicht in sich aufgehoben. Er verwechselte die zufällige Chance seiner seelischen Ökonomie mit dem objektiven Zustand. Seine Integration wäre die falsche Versöhnung mit der unversöhnten Welt, und sie liefe vermutlich auf die 'Identifikation mit dem Angreifer' hinaus, bloße Charaktermaske der Unterwerfung" (Adorno, 1955, S. 65 f).

In der gemeinsam mit Horkheimer verfaßten Vorrede zum Vortragszyklus *Freud in der Gegenwart* (1957) wendete sich Adorno