

tisch miteinander verwoben sind: das *Integrationstheorem* und das *Befreiungstheorem* ⁴²⁾. Die Darstellung dieser beiden Theoreme will ich verbinden mit Hinweisen auf entsprechende Frommsche Ansätze.

Das *Integrationstheorem* besagt, daß der qualitative Wandel in der entwickelten Industriegesellschaft blockiert und die menschliche Bedürfnisstruktur auf die Zwecke der Erhaltung des status quo hin funktionalisiert ist. Die Dynamik des Fortschritts im Sinne eines Zugewinns an Freiheit ist nach Marcuse in der entwickelten industriellen Gesellschaft stillgestellt (vgl. Marcuse, 1979, Thesen 1 bis 5). ⁴³⁾

Bei Fromm findet sich dieses Theorem etwa in seiner Formulierung des Gesellschafts-Charakters als "Kitt" oder "Zement" einer Gesellschaftsstruktur: Menschen würden mit dem Gefühl der Freiheit das tun, was von ihnen zu tun verlangt wird (vgl. 1941a, GA 1, S. 382 f). In unserer Gesellschaft sind Menschen frei, wenn Unfreiheit nur noch faktisch vorkommt, aber nicht mehr " gespürt " und nicht mehr " reflexiv erfaßt " werden kann (vgl. P. Brückner, 1973, S. 77). Das gesellschaftlich Notwendige oder Erwünschte wird den Menschen am leichtesten dadurch abgefordert, daß sie ein Gefühl der Befriedigung erleben und gesellschaftlich gratifiziert werden. Während für Fromm die Charakterstruktur die Energien der Menschen kanalisiert und für gesellschaftlich erwünschte Verwendungen freigibt und der unfrei lebende Mensch in seiner Charakterstruktur deformiert ist, sieht Marcuse die durch eine repressive Gesellschaft erfolgte Verbiegung des Menschen in seinen Triebkräften, in seiner Triebstruktur, verortet. Ihm zufolge ist das Verhältnis von Lebens- und Todestrieb gesellschaftlich gestört durch das Prinzip der destruktiven Organisation wirtschaftlicher und technischer Produktivität und Effizienz.

Das *Befreiungstheorem* hingegen besagt, daß in der Gesellschaft sich entwickelnde Kräfte bestehen, die darauf gerichtet sind, die blockierte Struktur zu durchbrechen. ⁴⁴⁾ In diesem Zusammenhang steht Marcuses Einsicht: "Die Emanzipation von der

Konsumgesellschaft muß zum vitalen Bedürfnis der Individuen selbst werden. Und das setzt wieder voraus eine radikale Transformation des Bewußtseins und der Triebstruktur der Individuen" (Marcuse, 1979, These 13).

Eine diesem Theorem ähnliche Denkfigur wird von Fromm vertreten, wenn er fragt, wie sich die Kräfte der Menschen durch Wandlungen in der Struktur des Gesellschafts-Charakters vom "Zement" zum "Sprengstoff" einer Gesellschaftsstruktur wandeln können (vgl. 1976a, GA 2, S. 364).

Die dialektische Verknüpfung beider Theoreme ⁴⁵⁾ steht bei Marcuse unter der Frage, unter welchen Bedingungen sich systemtranszendierende Bedürfnisse artikulieren können, die auf die Überwindung des status quo gerichtet sind und die Fesseln der Gesellschaftsstruktur, der gegebenen Produktions- und Lebensweise zu sprengen vermögen. Dabei sieht Marcuse sehr deutlich, daß die neue Gesellschaft nur von Menschen geschaffen werden kann, die bereits diese neuen systemtranszendierenden Bedürfnisse hervorgebracht haben. Seine Frage ist: Wie können sich unter Bedingungen der Repression und Verbiegung der menschlichen Bedürfnisstruktur diese neuen Bedürfnisse formulieren und durchsetzen?

Marcuse beantwortet die Frage im Sinne des "Überwältigungsverbots". Systemtranszendierende Bedürfnisse können nicht verordnet werden. Ob ein Bedürfnis "wahr" oder "falsch" ist, kann nur von den Individuen selbst herausgefunden werden - und zwar unter Bedingungen, die es ihnen ermöglichen, in Freiheit ihre Antwort zu erfüllen und zu erarbeiten. Marcuse: "In letzter Instanz muß die Frage, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden, das heißt sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben. Solange sie davon abgehalten werden, autonom zu sein, solange sie (bis in ihre Triebe hinein) geschult und manipuliert werden, kann ihre Antwort auf diese Frage nicht als ihre eigene verstanden werden. Deshalb kann sich auch kein Tribunal legitimerweise das Recht anmaßen, darüber zu befinden, welche

Bedürfnisse entwickelt und befriedigt werden sollten. Jedes derartige Tribunal ist zu verwerfen, obgleich dadurch die Frage nicht aus der Welt geschafft wird: wie können Menschen, die das Objekt wirksamer und produktiver Herrschaft gewesen sind, von sich aus die Bedingungen der Freiheit herbeiführen? (Marcuse [1964], 1970, S. 26).

Nach Marcuse müsse es darum gehen, "sich endlich klar(zu) machen, daß die Gesellschaft bis in die tiefsten Grundlagen des individuellen Seins, selbst in das Unbewußte des Menschen, eingedrungen ist. Wir müssen die Grundlagen der Gesellschaft in den Individuen selbst aufsuchen, in den Individuen, die infolge des herrschenden sozialtechnischen Drucks das Kontinuum der Repression reproduzieren, auch durch die bisherigen Revolutionen hindurch" (1967a, S. 192).

Ein Kriterium für die Herbeiführung freiheitlicher Bedingungen sieht Marcuse darin, daß die Menschen beginnen, neue Bedürfnisse zu artikulieren. "Jetzt geht es um die Bedürfnisse selbst. Auf dieser Stufe lautet die Frage nicht mehr: wie kann das Individuum seine Bedürfnisse befriedigen, ohne andere zu verletzen, sondern vielmehr: wie kann es seine Bedürfnisse zufriedenstellen, ohne sich selbst zu verletzen, ohne durch seine Wünsche und Befriedigungen seine Abhängigkeit von einem ausbeuterischen Apparat zu reproduzieren, der, indem er Bedürfnisse befriedigt, Knechtschaft verewigt?" (1969, S. 16).

Was Marcuse als erstrebenswert ansieht, ist eine Änderung in der Triebdynamik selbst. Das in der psychosomatischen Struktur der Individuen organisierte Verhältnis von Lebens- und Todestrieb bedarf der Veränderung. Dabei setzt Marcuse darauf, daß "die Lebenstriebe gegen den gesellschaftlich organisierten Todestrieb" revoltieren. Marcuse:

"Was sich ändern müßte, wäre der Unterbau unter der ökonomisch-politischen Basis: das Verhältnis zwischen Lebens- und Destruktionstrieben in der psychosomatischen Struktur der Individuen. Das hieße: Veränderung der heute dominierenden

psychosomatischen Struktur, die das Einverständnis mit der Destruktion, die Gewohnheit an das entfremdete Leben, das nicht immer schweigende Einverständnis mit der Aggression und Destruktion trägt" (Marcuse, 1979, These 14).

Begründet sieht Marcuse den Sinn seiner Forderung in dem von ihm beobachteten und erlebten Protest, der durch alle Klassen und Schichten reicht und motiviert ist "von einer tiefen, körperlichen und geistigen Unfähigkeit mitzumachen, von dem Willen, das zu retten, was noch an Menschlichkeit, Freude, Selbstbestimmung zu retten ist" (ebd., These 16). Bei diesem Protest handelt es sich um eine "Revolte der Lebenstrieb gegen den gesellschaftlich organisierten Todestrieb" (ebd.).

Für Marcuse sind "humanitäre und moralische Argumente" nicht als bloß verlogene Ideologien zu desavouieren. Vielmehr können und müssen humanitäre und moralische Argumente zu zentralen gesellschaftlichen Kräften werden. Sie dürfen nicht ausgeschaltet, aus der Argumentation nicht eliminiert werden, wenn diese Argumentation nicht verarmen und sich der Inhumanität des Systems nicht ergeben soll. Die radikale Rückbesinnung auf humanistische Traditionen und Werte bedeutet nach Marcuse, auf geschichtlich transzendente Begriffe und Ideen zu rekurrieren, die zur Negation des Systems gehören und aus der Kritik und Transzendierung des Systems nicht wegzudenken sind (vgl. Marcuse [1967b], 1980, S. 61 f). Damit bekennt Marcuse sich zu einer radikal humanistischen Argumentation, die in ihrer Richtung und Ausprägung - trotz beträchtlicher Unterschiede in der theoretischen Konzeption - von der Fromms kaum unterschieden werden kann. -

Kurz zusammengefaßt, läßt sich die Position von Marcuse nochmals wie folgt umreißen:

Es gibt zwei Kriterien oder Dimensionen des Fortschritts: Naturbeherrschung und Freiheit. Die zweckrationale Beherrschung der Natur ist in der Industriegesellschaft jedoch in die instrumentelle Beherrschung des Menschen umgeschlagen.

Es besteht ein Widerspruch zwischen dem Reichtum dieser Gesellschaft und seiner destruktiven Verwendung. Der Reichtum eröffnet prinzipiell die Chance der Freiheit, doch verfehlt die Verwendung des Reichtums im Sinne der "produktiven Destruktivität" die lebensdienliche Nutzung und verkehrt sich zu einer Fessel der Freiheit.

Marcuses Fragestellung, die ihn in einen Zirkel hineinführt, ist die nach der Transformation der Gesellschaft und der Überwindung des Prinzip der produktiven Destruktivität. Deutlich sieht Marcuse, daß sich neue "systemtranszendierende" Bedürfnisse nur entwickeln können, wenn die Mechanismen der Reproduktion der "alten" Bedürfnisse außer Kraft gesetzt werden. Um diese außer Kraft zu setzen, ist ein entsprechendes Bedürfnis notwendig. Dieses Bedürfnis kann sich nicht artikulieren, weil die "alten" Bedürfnisse fortbestehen (Marcuse [1967b], 1980, S. 38, 65; vgl. Marcuse, 1967a, S. 187 f, 192, 195).

So hat "Arbeitslosigkeit" etwa ihr Pendant in dem "Bedürfnis nach entfremdeter Arbeit", die entfremdete Arbeit steht im Zusammenhang mit den Konsumbedürfnissen. Der Verlust der entfremdeten Arbeit bedeutet keinen Zugewinn an selbstbestimmter Freizeit, sondern den ersatzlosen Verlust der entfremdeten Freizeit.

Die auf Befreiung gerichteten systemtranszendierenden Bedürfnisse können nicht dezisionistisch gesetzt werden, sondern nur von den Menschen selbst entwickelt und artikuliert werden. Doch wie können sich Menschen, die unfrei sind, befreien? Marcuse: "Wie soll diese Umwälzung in den Individuen selbst zustande kommen? ... (Marcuse, 1979, These 15). Wo liegen im Bestehenden die Ansatzpunkte für diese Umwälzung?"

Wenn Bedürfnisse in Bezug auf das Gesellschaftssystem als "gesteuert" und "steuernd" zu verstehen sind (vgl. Hondrich, 1975, S. 83) und neue Bedürfnisse nicht durch individuelle Kraftanstrengung allein gesetzt werden können, so ist die

Entwicklungsdynamik von Bedürfnissen in der innerpsychischen Struktur der Individuen *und* in dem interagierenden Verhältnis mit der gesellschaftlichen Umwelt auszumachen. Die Grundlagen der Veränderung sind in der menschlichen Bedürfnisstruktur zu suchen, und zwar in den Reibungen und Ambivalenzen zwischen einzelnen Bedürfniskomponenten. K. Pfaffs These vom "unbewußten Anarchisten" (Pfaff, 1981, S. 20 ff) läßt sich so verstehen, daß viele Menschen unbewußt ein Potential an Rebellion in sich tragen, dieses aber aufgrund innerer und äußerer Kontrolle nicht ausdrücken und ausleben, sondern meist innerhalb der Schranken dieser Kontrolle verbleiben. Die Schranken lassen sich auch mit dem "Gefühl der Ohnmacht" (Fromm, 1937a) beschreiben. Bedürfniskomponenten haben sich noch nicht aus der Ambivalenz in die Entscheidung verschoben, gleichwohl können sie als ein - wenn auch latentes - Potential der Veränderung betrachtet werden.

Auch für Marcuse gilt es, dieses Potential zu stärken, in der radikalen Rückbesinnung auf humanistische Werte den Boden zu bereiten für die Kritik und Überwindung des bestehenden Systems. Ohne eine radikale humanistische Basis der Argumentation ist eine Auseinandersetzung mit dem Gesellschaftssystem und dem vorherrschenden System von Bedürfnisbefriedigungen nicht möglich. Humanitäre und moralische Argumente können zu zentralen Kräften des gesellschaftlichen Umbaus werden.

Marcuse vertritt den Ansatz eines radikalen Humanismus, der auch als humanistischer Anarchismus sich beschreiben ließe. Sein Kriterium in der Betrachtung des Menschen ist die Unverletzlichkeit seiner Integrität und die Achtung seiner Individualität und Würde. Aus diesen lebensdienlichen Prämissen heraus läßt sich sein Ansatz erschließen.

Fromm wie Marcuse sind zwei radikale humanistische Denker, die in den entscheidenden Punkten ihrer Sozialkritik übereinstimmen. Das will ich abschließend nochmals anhand eines Fromm-Zitats zeigen, das im ersten (wie auch im letzten) Teil einen - gleichwohl von Fromm nicht intendierten - Konsens mit

Marcuse formuliert, im zweiten Teil jedoch - in der Einschätzung der Freudschen Psychoanalyse - dem Dissens verhaftet bleibt:

"Marx' Vorstellung von den wahrhaften menschlichen Bedürfnissen, das heißt von dem Bedürfnis nach dem anderen, vom Bedürfnis, eine Fähigkeit auszudrücken und sie in Objekte einströmen zu lassen, wird erst im Kontrast zu den künstlichen, unmenschlichen und versklavenden Bedürfnissen ganz verständlich. Die moderne Psychologie beschäftigt sich kaum mit der kritischen Analyse der Bedürfnisse. Sie versteht die Gesetze der industriellen Produktion (maximale Produktion, maximalen Konsum und minimale Reibungen zwischen den Menschen) so, als ob bereits die Tatsache, daß jemand etwas haben will, ein Beweis dafür sei, daß er ein legitimes Bedürfnis nach dem begehrten Gegenstand habe. Die Freudsche Psychoanalyse, die sich nur auf die sexuellen oder später auf die destruktiven Bedürfnisse konzentriert (wozu noch das Bedürfnis zu überleben hinzukommt), hatte keinen Grund, sich mit ihnen zu beschäftigen. Marx dagegen wies aufgrund des dialektischen Charakters seiner Psychologie sehr deutlich auf die Mehrdeutigkeit der Bedürfnisse hin ...

Mit der Unterscheidung zwischen echten und eingebildeten menschlichen Bedürfnissen berührt Marx einen der wichtigsten Unterschiede, die man in der Theorie der Bedürfnisse und Triebe machen muß. Weder ist ein isolierter und hypothetischer Sexualtrieb 'normal', wenn er nicht zu der Totalität aller menschlichen Lebensäußerungen gehört, noch ist ein (durch Werbung) künstlich erzeugtes Bedürfnis und Begehren einfach deshalb normal, natürlich, gesund oder menschlich, weil es subjektiv als Wunsch empfunden wird. Die Frage, wie zwischen menschlichen und unmenschlichen, zwischen realen und eingebildeten, zwischen den Menschen fördernden und ihn vergiftenden Bedürfnissen zu unterscheiden ist, stellt in der Tat ein fundamentales psychologisches Problem dar, mit dessen Erforschung weder die Psychologie noch die Freudsche Psychoanalyse auch nur annähernd fertig geworden ist, weil sie diese Unterscheidungen nicht treffen. Und wie hätten sie derartige Unter-

scheidungen auch wohl treffen können, so doch ihr Modell vom Menschen der entfremdete Mensch ist, wo doch die Tatsache, daß die moderne Industrie immer mehr Bedürfnisse erzeugt und befriedigt, als Zeichen des Fortschritts angesehen wird und wo sich in unserem gegenwärtigen Freiheitsbegriff weitgehend die Freiheit des Kunden spiegelt, zwischen verschiedenen, aber praktisch identischen Marken des gleichen Produkts, die im Bereich des Geldbeutels liegen, zu wählen - eine Verbraucherefreiheit, die sich von der Freiheit des Unternehmers im neunzehnten Jahrhundert wesentlich unterscheidet? ⁴⁶⁾ Nur eine dialektische und revolutionäre Psychologie, die den Menschen und seine Möglichkeiten jenseits des verkrüppelten Menschen sieht, kann diesen wichtigen Unterschied zwischen beiden Arten von Bedürfnissen erkennen. Den Anfang können jene Psychologen machen, die nicht den äußeren Schein mit dem Wesen verwechseln" (1968h, GA 5, S. 428 f).

Insgesamt erscheinen mir Marcuse und Fromm als zwei kritische Denker, die in ihren Intentionen längst nicht so weit auseinanderliegen, wie der Kulturismus-Revisionismus-Streit auf den ersten Blick vermuten läßt. Beide üben eine radikale Kritik in humanistischer Absicht, der eine auf der Grundlage einer historisierten und soziologisierten Triebtheorie, der andere auf der Grundlage einer Anthropologie, die das Möglichkeitspotential des Menschen in den Blick nimmt; die Maßstäbe der Kritik sind zwar unterschiedlich begründet, messen jedoch in beiden Fällen - bei Marcuse gleichermaßen wie bei Fromm - den Menschen daran, inwieweit er in der Aufarbeitung der "falschen" Bedürfnisse "wahre" Bedürfnisse ausformt und seine Kräfte im Sinne einer nicht-destruktiven Produktivität realisiert. Bei Fromm wie auch bei Marcuse werden die gesellschaftlichen und ökonomischen Barrieren der Humanisierung des Menschen berücksichtigt und die Vorstellung eines von der Gesellschaft losgelöst, scheinbar autonom agierenden Individuums abgelehnt.

10. Nachwirkungen des Kulturismus-Revisionismus-Streits

Der Streit zwischen Fromm und Marcuse, der eigentlich ein Streit um das Erbe Freuds in der Kritischen Theorie gewesen ist, hat etliche Nachwirkungen entfaltet, die über die Kritische Theorie hinausreichten. Oben ist bereits die These vertreten worden, die Rezeptionsweise des Frommschen Werkes sei zentral durch die Kritische Theorie bedingt, deren Sichtweise - von Horkheimer, Adorno und Marcuse bestimmt - ein einseitiges Verständnis beinhaltete. In der Tat scheint diese Sichtweise in der Rezeption des Frommschen Werkes wirksam zu sein, was selbst die Ansätze betrifft, die sich nur im weiteren Sinne auf die Kritische Theorie berufen.

Um diese These plausibel zu machen, will ich ein Beispiel präsentieren, wie Fromm innerhalb der deutschen Soziologie und Sozialisationstheorie aufgenommen wird und an dem ersichtlich wird, daß Fromm nur sehr am Rande rezipiert wird. Dies selbst bei Ansätzen, die von der Fragestellung eine gewisse Nähe zu Fromm aufweisen (etwa die Arbeiten von Klaus Ottomeyer, 1977, 1982). Als Beispiel dient zunächst das *Handbuch der Sozialisationsforschung* (1982), in dem Fromm mehrmals aufgeführt wird. Bezeichnenderweise ist er jedoch mit einer sehr eingeschränkten Literaturliste repräsentiert⁴⁷⁾, die insofern typisch erscheint, als einige wenige ältere (d.h. aus der Schaffensperiode der frühen Kritischen Theorie stammende) Veröffentlichungen Fromms genannt, seine anderen Veröffentlichungen, insbesondere der 50er, 60er und 70er Jahre aber bis auf eine Ausnahme nicht angeführt werden, obwohl mehrere dieser Arbeiten charakterologische Studien zu den Ausprägungen des "Sozialcharakters" (social character) enthalten.

Der Begriff des "Sozialcharakters" (in neueren Übersetzungen: "Gesellschafts-Charakter") ist in Sozialisationsforschung und soziologische Theorie eingegangen. Selten nur wird Fromm als Urheber dieses Begriffs genannt. Eine viel größere Popularität hat David Riesman (Riesman u.a. 1967) gewonnen, dessen sozialcharakterologische Theorie des außengeleiteten Menschen auf

Fromm zurückgeht. Ihm wird des öfteren der Begriff zugeschrieben. Von Dieter Geulen etwa wird der "Begriff des gesellschaftsspezifischen Sozialcharakters" in der Zuordnung zu Fromm hervorgehoben (Geulen, 1982, S. 36), auf den auch Klaus Ottomeyer sich bezieht. Allerdings wird das Frommsche Theorem des Sozialcharakters von Ottomeyer nicht im Kontext Frommscher Theorie rezipiert (vgl. Ottomeyer, 1982, S. 165). Interessant wird es dann, wenn die Frankfurter Schule unter dem Aspekt der Theorie des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft untersucht wird. Gelobt wird Jacoby (1978) hinsichtlich seiner "sehr präzise(n) und verständliche(n) Zusammenfassung und Verteidigung der Frankfurter Position" (Ottomeyer, 1982, S. 168); die Freudsche Triebtheorie wird unter dem Aspekt des "Widerspruchspotentials" hervorgehoben: "Das Triebleben des Individuums, seine 'innere Natur' bleibt jedoch gegenüber der 'zweiten', gesellschaftlichen Natur auch immer ein selbständiges und unsozialisiertes, ein Widerspruchspotential, das - z.B. in der Neurose - rebelliert. ..." (ebd., S. 168).⁴⁸⁾

Damit beschreibt Ottomeyer eine triebtheoretische Position, die mit der des späteren Fromm unvereinbar ist, obwohl er andererseits doch den "positiv-anthropologischen" Ansatz Fromms für bedenkenswert hält, ohne jedoch eine differenziertere Auseinandersetzung mit den entsprechenden Werken Fromms zu beginnen. So schreibt Ottomeyer:

"Fromm war vor dem zweiten Weltkrieg maßgeblich mitbeteiligt an der gesellschaftskritischen Charakterlehre der Frankfurter Schule (...). Während aber bei ihm, insbesondere im Spätwerk, Charakter als unverzichtbare, entlastende Struktur der Orientierung und Vereinheitlichung des Verhaltens und als Ersatz für die tierischen Instinktregulationen durchaus auch einen positiv-anthropologischen Sinn hat, ist Charakter bei Adorno und Horkheimer als ein ausschließlich gesellschaftskritischer Begriff gefaßt. Ähnlich wie bei Reich (1933) ist für sie der Charakter von Individuen und sozialen Gruppen ('Sozialcharakter') ein System von Abwehrmechanismen und Widerständen im

psychoanalytischen Sinn, ein System von seelischen Panzern und Vernarbungen. ..." (ebd., S. 169).

Die folgenden Ausführungen Ottomeyers erscheinen mir sehr treffend (ebd., S. 169), auch wie er das Verdienst und die Grenzen der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer und Marcuse) bewertet. Interessanterweise argumentiert Ottomeyer hier eher im Sinne der Frommschen Position als der Adornos und Horkheimers:

"Doch wirft das Verfahren einer rein negativen Bestimmung von Subjektivität über die Rekonstruktion ihrer gesellschaftlichen Deformation auch grundlegende Probleme auf. Der Gegenstand, auf den die Negation und Deformation sich richtet, bleibt in ein gewisses raunendes Dunkel und Tabu gehüllt, in welchem sich der bekämpfte 'Kult der Subjektivität' zu wiederholen droht, weil jeder Versuch einer positiven Benennung und Charakterisierung menschlicher Züge sogleich unter den Verdacht der ideologischen Anthropologisierung historisch-besonderer, entfremdeter Charakteristika der Menschen gestellt wird. ..." (ebd., S. 170).

So präferiert Ottomeyer gegen das "Anthropologie-Verdikt" der Frankfurter Schule "die Suche nach positiven Momenten identitätsbildender Praxis der Subjekte" (ebd., S. 170) und kommt dabei Fromm näher als Adorno und Horkheimer. -

Zwar hat Fromm nie eine Theorie der Sozialisation intendiert, doch hat er mit seinem Theorem des Gesellschafts-Charakters und der These von der "Familie als Agentur der Gesellschaft" in seiner Analytischen Sozialpsychologie Anregungen für eine solche hinterlassen.

Offenbar ist aber der Ansatz Fromms dennoch sehr geeignet für eine neu gefaßte psychoanalytische Position, weil auf seiner Grundlage - im Gegensatz zu der Marcuses - eine Theorie der Sozialisation möglich wird, die die Psychoanalyse im Sinne einer "Theorie zwischenmenschlicher Beziehungen und Bezogen-

heiten" revidiert. Offenbar sind jedoch die Frommschen Ausführungen im Bereich der Sozialisationsforschung und soziologischen Theorie weitgehend unbekannt und die "Sozialisations-
theorie als Gesellschaftstheorie" - wie sich das Frommsche Anliegen beschreiben ließe - nur wenig vorangetrieben. Selbst in der Psychoanalyse werden Fromms Beiträge nur am Rande rezipiert.⁴⁹⁾ In einer anderen Arbeit, der *Einführung in die Sozialisationstheorie* von Klaus Hurrelmann (1986) mit dem Untertitel *Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit* wird unter psychologischen Theorien der Sozialisation die Psychoanalyse angeführt, wobei jedoch der Frommsche Beitrag unbekannt zu sein scheint. Interessanterweise läuft jedoch auch hier die Kritik am psychoanalytischen Ansatz in eine Richtung, die als eine unbeabsichtigte positive Würdigung des Frommschen Ansatzes gelesen werden könnte. So schreibt Hurrelmann:

"In wesentlichen Zügen ist die psychoanalytische Theorie der Versuch, die Entstehung und den Aufbau der Persönlichkeit aus der sinnlich-unmittelbaren Beziehung eines Menschen zu emotional wichtigen anderen Menschen als Bezugspersonen zu erklären, wobei als ein wesentlicher Impuls der menschlichen Entwicklung das einfühlende Eingehen und Ausrichten an einem anderen Menschen gesehen wird. Dieses Potential der Theorie wird allerdings durch die starke triebtheoretische Akzentuierung (durch die mächtige psychische Instanz des 'Es' vertreten) konzeptionell nicht entfaltet. ..." (Hurrelmann, 1986, S. 28). In neueren psychoanalytischen Konzepten (vor allem bei Lorenzer) sieht Hurrelmann hingegen das "biologistische und gesellschaftsblinde Triebkonzept von Freud endgültig überwunden und eine differenzierte Sozialisationskonzeption entwickelt, in der die Spannung zwischen Sinnlichkeit und - vor allem sprachlich vermittelter - gesellschaftlichen Normen zum Zentrum der Analyse wird" (ebd., S. 29). Inwieweit Autoren wie Fromm, Horney und Sullivan zur konzeptionellen Begründung und Entfaltung dieses Potentials der psychoanalytischen Theorie herangezogen werden können, wird von Hurrelmann nicht zu beantworten gesucht.

Schließlich hat sich Bernard Görlich in seiner Dissertation (1979) und dann weiter in einem von ihm herausgegebenen Suhrkamp-Band (Görlich u.a., 1980) mit Fromms Ansatz und dem Kulturismus-Revisionismus-Streit beschäftigt. Seine Beschäftigung ist eine durchaus gründliche, die von entscheidenden Differenzen zwischen Fromm und Marcuse bzw. den Vertretern einer kritischen Psychoanalyse und den konformistischen Revisionisten ausgeht und auch immer wieder in neuen Varianten der alten bereits bei Marcuse und Adorno vorfindbaren Argumentationsfiguren zu eben diesen Differenzen zurückfindet. Dabei scheinen indessen jedoch mit zunehmender Beschäftigung die Differenzen sich zu verkleinern, was m.E. insbesondere auch das Gespräch zwischen Alfred Lorenzer und Bernard Görlich zeigt. Am Ende haben Lorenzer und Görlich Freud nicht weniger revidiert als Fromm und Marcuse (vgl. Görlich u.a., 1980, S. 306, 359, 369).

Auf der Linie von Marcuse sich bewegend, plädiert Görlich gegen eine voreilige Kritik der triebtheoretischen Sichtweise Freuds. "Sie bestreitet nämlich mit der Abweisung der Freud-schen Begrifflichkeit, wie sie etwa in der Triebtheorie vorliegt, die Berechtigung, den psychoanalytischen Gegenstand als Naturgegenstand zu bezeichnen und gibt damit gleichzeitig die Einsicht preis, daß bereits in den basalen Strukturen, den Triebprozessen, die Auseinandersetzung zwischen Gesellschaft und innerer Natur stattfindet" (ebd., S. 283).

Zugestandenerweise ist es ein Defizit bei Fromm, keine psychoanalytische Theorie der Charakterentwicklung vorgelegt zu haben, aber diese erscheint prinzipiell auch als Theorie der gesellschaftlich (in der Mutter-Kind-Dyade) gestifteten Bezogenheiten möglich zu sein. So greift etwa die Art des Stillverhaltens als Bezogenheit zwischen Mutter und Kind tief in die Organisation der ersten weltöffnenden und -strukturierenden Objektbeziehungen ein. Das ist bei Fromm kein strittiges Thema. Wenn man so will, hat Fromm sich lediglich gegen einen biologistischen Gebrauch des Triebbegriffes gestellt, und insofern Biologismus und Triebbegriff für ihn ineinskamen,

auch den Triebbegriff abgelehnt. Gegen eine historisierte und soziologisierte Variante des Triebbegriffs hätte Fromm keine Einwände gehabt, bis auf den, dann wäre der Triebbegriff letztlich jedoch mißverständlich und man solle dann konsequent sein und auf ihn verzichten.

Mit Fromm ist eine eigenständige Entwicklungslinie psychoanalytisch-materialistischen Denkens und eine eigene Revision der Psychoanalyse gegeben, die in ihren Besonderheiten oft verkannt worden ist. So gelingt es auch Görlich kaum, diesen Besonderheiten gerecht zu werden. In seiner Zusammenfassung der Frommschen Position behauptet er: "An die Stelle der Triebtheorie und der Sexualtheorie, die als biologistisch borniert kritisiert werden, tritt die soziologische Charaktertheorie" (ebd., S. 77). Diese Kennzeichnung ist nicht völlig zutreffend, da Fromm die Triebtheorie ersetzt durch eine *anthropologisch begründete Theorie der Bezogenheit*, auf der dann auch die Sozialcharakterologie Fromms gründet. Des Weiteren behauptet Görlich: "In der therapeutischen Praxis tritt die Untersuchung manifest gewordener zwischenmenschlicher Beziehungen in ihrer aktuellen Konfliktdramatik an die Stelle der Analyse unbewußt triebhafter frühkindlicher Prozesse. Neurosen werden als Störungen in der Anpassung der Individuen an die soziale Umwelt aufgefaßt" (ebd.). Das ist zumindest im ersten Teil der Behauptung eine ganz untherapeutische Sicht. "Unbewußt triebhafte frühkindliche Prozesse" können als solche nicht Gegenstand der Therapie sein, sie müssen erst durch spurensichernde Annäherungen, die vom aktuellen Erleben ausgehen, nacherlebbar und nachbearbeitbar gemacht werden. Von daher geht jeder psychoanalytische Prozeß nicht direkt auf die Kindheit zu. Hinzu kommt, daß Fromm ein solches Neurosenverständnis, wie Görlich ihm unterlegen will, nie formuliert hat, vielmehr die Neurose eher als einen Ersatz für berechtigtes Leiden und als Bereitschaft zur Wahrheit gefaßt hat, wie es in der überzogenen wirkenden These: "Die Kranken sind die eigentlich Gesunden" zum Ausdruck kommt.⁵⁰⁾ Fromm hat sehr genau zwischen Neurose und sozialem Defekt unterschieden und Neurosen nie einseitig als eine bloße Anpassungsstörung des einzel-

nen an die Anforderungen seiner gesellschaftlichen Umwelt verstanden.

Hinzu kommt, daß Fromm nicht einseitig die Triebtheorie und Sexualtheorie abgelehnt, sondern mit der frühen Traumatheorie Freuds sympathisiert hat. Schließlich liegen dem Frommschen Konzept der "psychischen Gesundheit" nicht - wie es Görlich behauptet - "anthropologische Grundannahmen und normativ-ethische Wertsetzungen zugrunde" (Görlich u.a., 1980, S. 77), sondern diese angeblichen Grundannahmen sind prospektive Folgerungen aus der an das Ende der menschlichen Gattungsgeschichte gelegten "entwickelten menschlichen Möglichkeiten".

Ursprünglich teilte Fromm die Triebtheorie, das Libidokzept und die Charaktertheorie Freuds und nahm zusätzlich in seine Version der Analytischen Sozialpsychologie das Marxsche Basis-Überbau-Theorem auf. Den gesellschaftlichen Zusammenhalt erklärte Fromm (vgl. Lorenzer, in: Görlich u.a., 1980, S. 314) mit Überbau-Phänomenen und Über-Ich-Bildung und bezeichnete die Wirkung des Gesellschafts-Charakter als sozialen Kitt der Gesellschaft.

Als Fromm die Triebtheorie aufgab, setzte er an ihre Stelle einen philosophisch-soziologischen Begründungszusammenhang, nämlich eine anthropologische Theorie der Bezogenheit. Die Charaktertheorie wurde unter Einschluß klinisch-therapeutischer Erkenntnisse und im Zusammenhang mit dem Theorem des Gesellschafts-Charakters zu einer neuen Charaktertypologie weiterentwickelt. So kombinieren sich in der Charaktertheorie Fromms anthropologische und materialistische Begründungszusammenhänge mit therapeutischen Erfahrungen. Dieser Ansatz am Charakter läßt sich auch mit den Worten von Lorenzer ausdrücken: in der Bildung des Charakters verschränken sich "innere Natur" und "gesellschaftliche Praxis" (vgl. ebd., S. 332).

Folgender Einwand scheint mir für den Nachvollzug der Argumente im Kulturismus-Streit von grundsätzlicher Qualität zu sein,

nämlich daß in diesem Streit der theoretische Status des Triebbegriffs völlig unbestimmt geblieben ist. Es ist an einen Sprachgebrauch im realistischen, aber auch im konzeptualistischen Sinne zu denken. Der Gebrauch des Triebbegriffs kann ein metaphorischer sein, aber auch ein physiologisch-mechanistischer, es kann sich um einen historisierten und soziologisierten Triebbegriff handeln, aber auch um einen ontologisierten. Als bedeutsames Faktum erscheint mir, daß das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit im Kulturismus-Streit nicht näher bestimmt wird. Wenn Görlich von "Trieb" oder "Trieben" spricht, scheint vergessen zu sein, daß es sich um ein Konstrukt handelt. Vorallererst ist deshalb beim Gebrauch von Begriffen wie "Trieb" und "Triebstruktur" zu klären, inwiefern es sich um einen realistischen oder einen konzeptualistischen Begriffsgebrauch handelt.

Lorenzer gibt an einigen - wie ich meine zentralen - Punkten der Frommschen Revision ungewollt Unterstützung. So beispielsweise, wenn er den Todestrieb soziologisiert: "Der Kampf zwischen Lebens- und Destruktionstrieb ... muß durchsichtig gemacht werden als Resultat gesellschaftlicher Prozesse ..." (ebd., S. 312) oder den psychoanalytischen Irrtum der Universalität des Ödipuskomplexes relativiert (ebd., S. 318). So ist konsequenterweise auch keine Spur mehr von der Freudschen Metapsychologie zu finden; Lorenzer zur Meta-Psychologie: "In Wirklichkeit sind Eros und Thanatos *Grundspannungen in der Subjektivität*" (ebd., S. 313). Der Frommschen Freudkritik stimmt Lorenzer ausdrücklich zu und betont: "Die Psychoanalyse war nicht in der Lage, zu erkennen, daß Natur immer schon als sozial geformte *in Erscheinung* tritt. Freud hat Natur als außergeschichtlich, vorgeschichtlich und vorgesellschaftlich angesehen" (ebd., S. 323). Allerdings zieht Lorenzer daraus - anders als Fromm - nicht die Konsequenz, den Triebbegriff aufzugeben, sondern will ihn als sozialen Sachverhalt begriffen wissen. Dabei wiederholt er allerdings die stereotype Kritik an Fromm, wie sie bereits Marcuse ähnlich geäußert hatte: "Aber Fromm selbst, anstatt nun darauf zu dringen, daß der Trieb selber als ein sozialer Sachverhalt begriffen wird

und die Sozialität der Natur deutlich herauszuarbeiten ist, trennt die Problematik der Sinnlichkeit kurzerhand ab und gerät so auf die Ebene eines von Sinnlichkeit gereinigten Interaktionismus, um dann Erziehung und die hehren Werte des Abendlandes - da hat Marcuses Polemik ihre Berechtigung - wieder neu auf den Plan zu rufen" (ebd., S. 323). Auch bewegt er sich auf der Linie Fromms, was die Kritik an der Vermarktung der Sexualität anbetrifft (ebd., S. 326), Schließlich findet auch der Begriff des Gesellschafts-Charakters bei Lorenzer ein Gegenstück (vgl. ebd., S. 304) und die These von der Familie als gesellschaftlicher Agentur (ebd., S. 300) wird modifiziert und erweitert, erweitert auch mit Überlegungen zur Kindheit (Mutter-Kind-Dyade). Was bleibt, ist die Kritik, Fromm würde die "Erkenntnis der Leiblichkeit der Erlebnis-inhalte" preisgeben (ebd., S. 314 f), er würde versäumen nachzuzeichnen, wie in der Familie "konkret gesellschaftliche Vorgänge in das Individuum übertragen werden" (ebd., S. 316 f) und er habe die gesellschaftliche Prägung des Menschen auf der "Ebene der Normen und der Bewußtseinsauseinandersetzungen" angesiedelt, "so daß das Physiologisch-Sinnliche aus der geschichtlichen Determinierung herausfallen mußte" (ebd., S. 328). Lorenzer wirft Fromm vor, dieser habe mit dem Aufgeben des Triebbegriffs "den realen und den analytischen Vermittlungsprozeß von vornherein entwertet" (ebd., S. 329), er selbst betreibt aber eine totale Historisierung und Soziologisierung des Triebbegriffs, wenn er darauf insistiert, Persönlichkeitsstrukturen und Triebe seien nur als miteinander vermittelt zu begreifen, letztlich aber den Trieb als *sozialisatorisch hergestellt* konzeptualisiert, damit aber endgültig und vollständig soziologisiert (vgl. ebd.).

Trotz dieser - wie ich sagen würde - Gemeinsamkeiten zwischen Fromm und Lorenzer, die sich freilich nicht bis in die Terminologie hinein erstrecken (hier: Kulturheuristik - dort: Triebheuristik), bleibt ein wichtiger Unterschied bestehen (vgl. ebd., S. 314 f): Fromm nähert sich der Frage, wie das Verhalten der Menschen reguliert wird, auf dem Wege von Über-Ich und Überbau. Lorenzer kritisiert hier, daß Fromm die

"gesellschaftliche Hergestelltheit der basalen Strukturen" übersehen würde, die er (Lorenzer) in den Trieben sieht, die Fromm selbst aber im "Gesellschafts-Charakter" verortet hat.

Während Fromm sich um eine Balance zwischen biologischen und sozialen Prozessen bemüht hat, kommt jedoch Lorenzer, trotz aller Beteuerungen von der Sozialität der Natur, zu der soziologisch-reduktionistischen Behauptung: "Die Persönlichkeit in ihrer leiblichen Verfaßtheit ist nichts anderes als ein Gefüge von Interaktionsformen" (ebd., S. 345). So etwa ließe sich mit Fromm der entfremdete Marketing-Charakter beschreiben, aber nicht *die Persönlichkeit*. Fromm hat immer betont, daß der Mensch nicht nur das ist, was die Gesellschaft aus ihm macht. Die Charakterstruktur mag als der Niederschlag der gesellschaftlichen Interaktions- und Bezogenheitsformen thematisierbar sein, doch wäre es nach Fromm ein Reduktionismus, den Menschen, die Persönlichkeit in ihrer leiblichen Verfaßtheit oder den Charakter als Interaktionsgefüge zu beschreiben. Wenn Lorenzer wirklich ernst meinte mit der Auffassung, Triebe seien sozialisatorisch hergestellt und die Persönlichkeit sei treffend als ein Gefüge von Interaktionsformen zu beschreiben, dann verfielen sein Ansatz einer übersozialisierten Sicht des Menschen. Wie könnte dann die These, der sozialisatorisch hergestellte Trieb beinhaltet ein Widerstandspotential gegen repressive Vergesellschaftung, noch aufrechterhalten werden, und wie könnten in der Persönlichkeit Spuren von Autonomie und Individualität noch festgestellt werden, wenn sich die Persönlichkeit in einem Gefüge von gleichsam nach innen genommenen Interaktionsformen erschöpfte?

Wenn Lorenzer in den Interaktionsformen die "Bausteine menschlicher Praxis" gegeben und die "Analysen der objektiven Struktur und die Analysen der subjektiven Struktur" sich "am Punkt 'Persönlichkeit' im Begriff der Interaktionsformen" überschneiden sieht (vgl. ebd., S. 347), scheint er in gewisser Weise ein dem Frommschen Theorem des "Gesellschafts-Charakters" vergleichbares Konzept zu propagieren. Seine Fragestellung, die Freud, Fromm und Marcuse gegenüber neu ist, scheint

mir genau darin zu liegen, wo er konkret untersuchen will, wie - ausgehend von der Mutter-Kind-Dyade - der Mensch von frühester Kindheit an eine Matrix von Interaktionsformen verinnerlicht, die in der sozialen Überformung seiner biologischen Triebbedürfnisse ("Sozialität der Natur") seine Persönlichkeit und Gesellschaftlichkeit herstellen (vgl. ebd., S. 346 ff; vgl. Lorenzer, 1988).

Worin letztlich nun die tatsächlichen Unterschiede der Kontrahenten in den Lagern von Marcuse und Fromm liegen, läßt sich letztgültig und für beide Parteien endgültig nicht feststellen. Meine These jedoch ist, daß der Streit zwischen Marcuse und Fromm Ausdruck einer Rezeptionsstörung ist und es sich letztlich bei dem Streitanschlag um ein wissenschaftliches Scheinproblem handelt. Sobald man sich interpretierend auf den Bezugsrahmen der jeweiligen Autoren einläßt, die einzelnen Argumente nachvollzieht, werden die Unterschiede erkennbar geringer.

Bernard Görlich kommt in seiner neuesten Arbeit einer solchen Deutung entgegen, ohne sie jedoch zu bestätigen. "Irrationale Momente mögen in der Kontroverse auf beiden Seiten eine Rolle gespielt haben, hält man sich nur vor Augen, daß zwischen beiden Positionen auch eine untergründige Verbindung aufweisbar war; wir erinnern uns, Marcuse konnte an Inhalten der frühen Frommschen Position anknüpfen. Er radikalisierte das Programm, das Fromm selber in den dreißiger Jahren begründet hat; wobei sich die Intentionen beider nicht nur im Bestreben der Historisierung und sozialpsychologischen Erweiterung Freudscher Theoreme trafen, sondern auch im Versuch, sozialrevolutionäre Entwürfe im Rekurs auf sinnliche Potentiale zu begründen. (Die Fromm-Idee einer *matrizentrischen* Gegenkultur lebt fort im Marcuseschen Entwurf *einer mütterlichen libidinösen Moral.*)" (Görlich, 1988, S. 53). Görlich vermutet, "daß beide Kontrahenten in den Argumenten des Gegners den Restbestand einer Problematik verspüren, die im je eigenen Ansatz noch ungelöst und unaufgearbeitet stehengeblieben ist" (ebd.). Ansonsten bleibt es mit Görlich ein wichtiges Interesse, die

Nachwirkungen dieses Streits aufzuspüren, m.E. aber weniger die "Aktualität der psychoanalytischen Kulturismus-Kritik" (ebd., S. 53 ff), als vielmehr die Aktualität der kulturistischen Psychoanalyse-Kritik aufzuweisen.

Diese Kritik basiert zentral auf der Frommschen Anthropologie und seinem Theorem des Gesellschafts-Charakters. Wie schon angemerkt, verwies Fromm im Streit mit Marcuse darauf, sein Kontrahent habe relevante Teile seiner Theorie nicht zur Kenntnis genommen und insbesondere seinen Begriff des Gesellschafts-Charakters ignoriert: "Marcuse erwähnt einen meiner wichtigsten Begriffe überhaupt nicht, obwohl er seit den frühen Aufsätzen aus den dreißiger Jahren bis zu meinen gegenwärtigen Veröffentlichungen immer ein Schlüsselbegriff war. ..." (1955b, GA 8, S. 118). In der Tat hat Marcuse sich auf den Frommschen Begriff des Gesellschafts-Charakters nicht bezogen, und indem der Streit diesen Begriff praktisch nicht berührt hat, ist ein wesentlicher Streitpunkt aus der Debatte zwischen Marcuse und Fromm ausgespart worden (zum Gesellschafts-Charakter siehe: Kap. III.5.).

III Erziehungssoziologische Implikationen des Frommschen Kulturalismus

1. Einleitung

Fromm ist in der neueren Kritischen Theorie und Erziehungswissenschaft, im Vergleich zu anderen Theoretikern wie Adorno, Horkheimer und Habermas, bislang nur wenig rezipiert worden. Sein Werk eröffnet jedoch, wie in diesem Kapitel gezeigt werden soll, fruchtbringende Ansätze für eine kritische und praktische Erziehungstheorie, die über die "Negative Pädagogik" als Kritische Theorie ¹⁾, wie sie von Ausführungen Adornos und Horkheimers angeregt wurde, hinausgeht.

Die erziehungssoziologischen Implikationen des Frommschen Werkes betreffen mehrere Problemdimensionen: (1) den gesellschaftsdeterminierten Aufweis des in Erziehungs- und Sozialisationsprozessen entstehenden "Charakters"; (2) die humanistische Alternative der "produktiven Persönlichkeit"; (3) die gesellschaftliche Verhinderung von "Produktivität". ²⁾

Da Fromm keinen expliziten Beitrag zu einer - wie sie sich bezeichnen ließe - "Analytischen Erziehungstheorie" erbracht hat, ist vom Fromm-Rezipienten selbst die Leistung zu erbringen, die im Frommschen Werk angelegte Spannung von Gesellschafts-Charakter und Produktivität zu einer pädagogischen Bezugstheorie zu machen.

Diesbezüglich finden sich im Frommschen Werk drei relevante Begründungszusammenhänge, die für entsprechende erziehungssoziologische Diskussionen fruchtbar gemacht werden können: (1) ein analytisch-erziehungssoziologischer Ansatz, der auf dem Theorem des Gesellschafts-Charakters gründet, (2) ein visionärer (kontrafaktisch orientierter) Ansatz, der als an-

thropologisch beschrieben werden kann und eine Theorie der (menschlichen) Produktivität einschließt sowie (3) ein kultur- und erziehungskritischer "realanalytischer" Ansatz, der Erziehung als traumatisierendes, überwältigendes Geschehen aufdeckt. Der letztere Ansatz identifiziert gleichsam Barrieren für die Realisierung des produktiven Charakters - und zwar auf der Ebene von Erziehung (siehe dazu und zur Traumatheorie; Gewalt in der Erziehung, Kap. III.8.4); die auf dieser Ebene feststellbaren Phänomene verweisen auf gesellschaftliche Gewaltförmigkeit, auf strukturelle Gewalt, in letzter Konsequenz auf die gesellschaftliche Organisation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses hinsichtlich Natur, Arbeit und zwischenmenschlicher Beziehungen.

Unter analytisch-erziehungssoziologischem Aspekt liegt die Fruchtbarkeit des Frommschen Ansatzes in seinen Ausführungen zum *Gesellschafts-Charakter*, mit dem er bekannte Probleme in eine konzeptuelle Struktur bringt, dabei allerdings die Leistungen anderer Begriffsbildungen einschließt und darüber hinausgeht. Das Frommsche Theorem des Gesellschafts-Charakters erweist sich als umfassender als andere Begriffsbildungen (wie z.B. "Habitus" oder "Rollenstruktur"). Mit dem "Gesellschafts-Charakter" ist der eine Bezugspunkt gegeben. Der andere liegt in dem von Fromm vertretenen "produktiven Ideal", das in der anthropologischen Dimension verortet ist und den normativ-praktischen Aspekt repräsentiert. Dieser ist oft ideologiebelastet; insofern Fromm jedoch hinsichtlich seiner Hypothesen zur Natur des Menschen kein Substanzdenken praktiziert und nicht psychologischen Verkürzungen verfällt, ist sein Ansatz diesbezüglich vom Ideologieverdacht entlastet; die Natur des Menschen wird nicht als unveränderliche anthropologische Grundstruktur thematisiert, auch nicht in der Variante der "unveränderlichen Grundlagen menschlicher Veränderung" (vgl. Leo Kofler, 1973, S. 21 f, 99), sondern als ein spezifischer "Widerspruch". Fromm gibt einen im historischen Prozeß immer wieder neu zu hinterfragenden grundlegenden "existentiellen Widerspruch" vor (vgl. 1964a, GA 2, S. 241 ff), der regressiv (vgl. Verfallssyndrom) oder produktiv (vgl. Wachs-

tumssyndrom) im Kontext und den Möglichkeiten einer Gesellschaft entsprechend gelöst werden kann (vgl. ebd., S. 161, 168, 236 ff).

Insoweit in der derzeitigen Fromm-Rezeption hinsichtlich des "produktiven Ideals" - und damit zusammenhängend auch hinsichtlich des "Gesellschafts-Charakters" - keine einhellige Position zu verzeichnen ist, erscheint es sinnvoll, vorab einige erläuternde Bemerkungen hierzu zu machen. Bei aller Schwierigkeit der endgültigen Beurteilung des "produktiven Ideals" und des "Gesellschafts-Charakters" kann der diesbezügliche Stand der Fromm-Interpretation derzeit wie folgt dargestellt werden:

Während Rainer Funk eher dazu neigt, die Produktivität des Menschen an die formende Kraft des Gesellschafts-Charakters zu binden und - ähnlich wie Michael Maccoby - von *produktiven* Gesellschafts-Charakterorientierungen spricht,³⁾ geht meine Interpretation dahin, bei Fromm zwei Konzepte der Produktivität zu konstatieren, die miteinander verschränkt sind. Funk betrachtet offenbar Produktivität als ein ausschließlich oder überwiegend gesellschafts*immanentes* Geschehen und scheint sich auf den Frommschen Hinweis, der Gesellschafts-Charakter habe auch eine kreative Funktion (vgl. 1941a, GA 1, S. 224) zu beziehen. Mir hingegen ist die Position plausibler, die produktiven Kräfte des Menschen nicht soziologisch im Sinne einer gesellschafts*immanenten* Produktivität zu vereinnahmen, sondern eine die bestehende Gesellschaft *transzendierende* Produktivität ("produktives Tätigsein") anzunehmen (vgl. Fromm, 1976a, GA 2, S. 335), die dann jedoch nicht auf den Gesellschafts-Charakter mit seinen immanent produktiven Orientierungen, sondern auf die in der Natur des Menschen verorteten (sich auch gegen Formen repressiver Vergesellschaftung richtenden) produktiven menschlichen Kräfte verweist. Fromm selbst macht deutlich, daß der produktive Charakter heute die Seltenheit ist (vgl. 1955b, GA 8, S. 119), also keine Struktur darstellt, die von den Mitgliedern einer Klasse, Schicht, Bezugsgruppe etc. geteilt wird. Deshalb kann er m.E. keine

Orientierung des *Gesellschafts*-Charakters sein. Theoretisch ist jedoch nicht auszuschließen, daß in naher oder fernerer Zukunft eine Gesellschaftsform existiert, die produktive Charakterstrukturen im Sinne des Frommschen Seinsmodus unterstützt; dann erst könnte es sinnvoll sein, von einem produktiven Gesellschafts-Charakter zu sprechen, der weniger als Schablone oder Prägestempel fungieren, sondern die Individualität des Menschen abseits bloßer gesellschaftlicher Funktionserfordernisse fördern würde. Aber auch dann würde es gesellschaftlich nicht festlegbare Reaktionen und kreative Aktionen von Menschen geben, die jedes soziologische Modell, jede soziologische Prognose übersteigen würden. Im Zusammenhang mit sozialen Bewegungen etwa konnten auch in der Vergangenheit immer überraschende Veränderungen in der Verhaltensstruktur und den Charakterorientierungen festgestellt werden. So etwa, als die Sozialwissenschaftler von den Jugendprotesten der 60er Jahre überrascht wurden oder von Veränderungen im Bewußtsein von kleineren oder größeren Teilen der Bevölkerung (Bürgerinitiativen, Ökologiebewegung), die nicht prognostizierbar sind.

Ohne ein abschließendes Urteil über den Frommschen Gesellschafts-Charakter und das produktive Ideal fällen zu wollen - voraussichtlich wird die Fromm-Rezeption das Problem differenziert weiter thematisieren -, scheint mir bis auf weiteres die folgende Sichtweise stichhaltig und zudem für die erziehungstheoretische Diskussion neu und fruchtbringend zu sein:

Es gibt im Frommschen Werk das erziehungssoziologisch relevante Theorem des Gesellschafts-Charakters *und* das pädagogisch, anthropologisch und normativ-praktisch bedeutsame "produktive Ideal". Damit sind zwei Bezugspunkte für die erziehungssoziologische Diskussion und Auswertung des Frommschen Ansatzes gegeben.

Ein dritter Bezugspunkt liegt in der Frommschen Kritik der Überwältigungs- und Instruktionpädagogik, wie er sie, teils in Bezug auf die frühe Trauma- und Verführungstheorie Freuds, formuliert hat. Thematisch besagt dieser Bezugspunkt, daß die

Chance zur Produktivität gesellschaftlich durchkreuzt wird; mithin geht es also um die Frage nach den Barrieren, die einen produktiven Charakter verhindern, ihn zum seltenen Fall werden lassen. Anhand der Frommschen Ausführungen zur Trieb- und Traumatheorie läßt sich die Frage nach dem Menschenbild und der anthropologischen Basis der Erziehungstheorie neu akzentuieren. Der Frommsche Ansatz erlaubt es zudem, die über weite Strecken berechnete Kritik der Antipädagogik auf ein gesellschaftskritisches Fundament zu stellen.

Diese Ausführungen seien vorangeschickt, um das erziehungstheoretisch nutzbare Potential des Frommschen Werkes zu identifizieren. Auch hier ist es naheliegend, den von Fromm teils im Kontext der frühen Kritischen Theorie, teils in bewußter Abwendung von einigen ihrer späteren Positionen ("Anthropologie-Verdikt"; Revisionismus-Kritik) formulierten Ansatz im Zusammenhang mit der Kritischen Theorie zu thematisieren. Dies umso mehr, als die Kritische Theorie bzw. deren Rezipienten darum bemüht waren, den Erziehungsprozeß nach Maßgabe kritischer Theoreme zu untersuchen. Die meisten dieser Versuche nehmen ihren Ausgang an der Kritischen Theorie seit etwa 1937, also an den Horkheimerschen Schriften seit Erscheinen des Aufsatzes *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), an den Folgeschriften von Horkheimer und Adorno oder an der Habermaschen Variante kritischer Theoriebildung. Das Programm des "interdisziplinären Materialismus" aus der Zeit bis 1937 hat jedoch nie eine Erziehungstheorie nach sich gezogen, obwohl eine solche in ihr angelegt ist.

Teils findet sich eine implizite Anknüpfung bei Oskar Negt, der das Prinzip des exemplarischen Lernens für die Analyse und Re-Konstitution des Arbeiterbewußtseins praktisch erschlossen hat und den proletarischen Lebenszusammenhang, Formen von aufkeimender Gegenöffentlichkeit sowie das lebendige Arbeitsvermögen untersucht hat (Negt, 1971; Negt/Kluge, 1972; dies., 1981). Die Anknüpfung an die frühe Kritische Theorie wird bei Negt da deutlich, wo er das Programm der Kritischen Theorie dahingehend faßt, es komme darauf an zu untersuchen,

wie kritische Denkweise in die Handlungsmotivationen der Individuen eingehen kann (vgl. Negt, 1974). Der Frommsche Beitrag wird von Negt erkennbar nicht berücksichtigt, auch erhält die Psychoanalyse keinen so hervorgehobenen Stellenwert wie in der interdisziplinär-materialistischen Theorie.

In dieser Theorie hatte Horkheimer die unbewußte Dimension des Psychischen betont, in der er die Verhinderungen kritischen, klassenbewußten Denkens und Handelns verortete, und Fromms analytischer Sozialpsychologie die Aufgabe zugemessen, Hypothesen zur Verhinderung von Klassenbewußtsein zu formulieren. Bildungsprozesse, die darauf hinzielten, klassenbewußtes Handeln zu stärken, waren – im Gegensatz zu der späten von Negt formulierten Position – nicht intendiert, obwohl es naheliegt, die Bestimmung der Barrieren, die dieses Handeln blockieren und unwirksam machen, in ein Konzept von Arbeiterbildung münden zu lassen.

Fromm sah diese Barrieren zunächst in der "libidinösen Struktur" der Gesellschaft und damit letztlich in der Triebstruktur der Individuen verankert. Später – als er sich von der Freudschen Triebtheorie abwandte – verortete er sie im Gesellschafts-Charakter, im gesellschaftlichen Filter und im gesellschaftlichen Unbewußten (vgl. Fromm, 1960a, GA 6, S. 323 ff; 1962a, GA 9, S. 113 ff). Mit dem späten Fromm schließlich läßt sich der Habens-Modus als Struktur dingfest machen, die die Einsicht in den selbstreflexiv zu wendenden Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft verstellt. ⁴⁾

Will man den von Erich Fromm erbrachten Beitrag zur Kritischen Theorie nicht nur hinsichtlich seiner soziologisch-sozialphilosophischen Nachwirkungen, sondern gerade auch hinsichtlich seiner pädagogischen Implikationen untersuchen, so erscheint es sinnvoll, einleitend auf das pädagogische Potential der Kritischen Theorie einzugehen. Die Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno hat Bemühungen nach sich gezogen, auf dem Boden der Kritischen Theorie einer kritischen Pädagogik den Weg zu bereiten. Dies wird etwa in der Erziehungs-

kritik von Adorno (1972) offensichtlich. Auch hat die Diskussion der von Horkheimer, Adorno und Habermas entwickelten Varianten Kritischer Theorie eine Vielzahl von Büchern zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Pädagogik hervorgebracht. Demgegenüber ist der Ansatz von Erich Fromm in seinem Beitrag für eine kritische Erziehungstheorie erst in den letzten Jahren in die erziehungswissenschaftliche Aufmerksamkeit geraten. Zuvor wurde - abgesehen von der Arbeit von Friesenhahn (1985) -, der von Fromm geleistete Beitrag zur frühen Kritischen Theorie aus der Diskussion des pädagogischen Begründungszusammenhangs ausgeklammert. Erst neuerdings sind mehrere Arbeiten vorgelegt worden, die sich mit dem pädagogischen Gehalt des Frommschen Werkes auseinandersetzen (Bierhoff, 1985; Bierhoff, 1987a; Erich Fromm und die Pädagogik, 1987; Wehr, 1989). Einschlägige Diskussionen wie die um den "antipädagogischen Ansatz" von A. Miller haben sich mit der Frommschen Kritik der Pädagogik nicht befaßt, obwohl die Argumentationen in teils ähnliche Richtungen laufen.

Weder in der Kritischen Theorie noch in der Debatte um den kritischen oder konformistischen Status der Neo-Psychoanalyse von Fromm, Horney und Sullivan haben sich die beteiligten Philosophen und Wissenschaftler explizit mit pädagogischen Fragestellungen beschäftigt. Gleichwohl haben kritische Theorie und Psychoanalyse stets angeregt, über die gesellschaftlichen Determinanten, die Funktion und die Folgen der Erziehung nachzudenken. Doch sind kritische Theoreme in Ansätze von Pädagogik im familialen, schulischen und außerschulischen Bereich nur sehr rudimentär eingegangen. Zwar sind gelegentlich pädagogische Implikationen der Ansätze von Horkheimer, Adorno, Marcuse und anderen eruiert worden, doch ist dabei das Verhältnis von Kritischer Theorie und Pädagogik nur selten systematisch und umfassend entfaltet worden.⁵⁾ Erschwert werden Überlegungen zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Pädagogik auch dadurch, daß es zumeist keinen direkten thematischen Bezug kritischer Theoreme auf Erziehungsphänomene gibt und sich die Art kritischen Theoretisierens eher durch

die ideologiekritische Haltung als durch einen festen Katalog von systematisierten Fragestellungen ausweist.

So zeigt sich die Bedeutung Kritischer Theorie für erziehungswissenschaftliche Fragestellungen darin, daß auf der einen Seite ein Beschreibungs- und Deutungskonzept für real ablaufende Erziehungsprozesse bereitgestellt wird, das in der Analyse und Kritik dieser Erziehungsprozesse die Negativität der bestehenden Erziehungsrealität auf den Begriff zu bringen erlaubt. Auf der anderen Seite liegt die Bedeutung darin, daß in dieser Thematisierungsstruktur auch Verweise auf die "anderen", "besseren" Möglichkeiten von Erziehung und Gesellschaft enthalten sind - wenn auch in ganz unterschiedlichem Maße bei Adorno, Horkheimer, Marcuse und Fromm - und somit neben realanalytischen Elementen auch utopische, visionäre oder konstruktive Elemente existieren. Seitens der neueren Kritischen Theorie ist die Leistung der Thematisierung von Erziehungsprozessen durch das besondere Erkenntnisinteresse ausgewiesen, das die technische und die praktisch-normative Dimension in der übergeordneten emanzipatorischen Dimension zur Aufhebung bringt (vgl. Habermas, 1965). Insoweit die kritische Erziehungswissenschaft in weiten Teilen jedoch lediglich Programm geblieben ist, muß sie ihren kritisch-praktischen Gehalt nach wie vor unter Beweis stellen.

Bezüglich der Ansätze von Adorno und Horkheimer ist der Aufweis der erziehungswissenschaftlichen Relevanz gelegentlich unternommen worden (vgl. etwa: Herrmann, 1978; Wischel, 1973), wenngleich Realanalysen zur Erziehung und Sozialisation seitens der Kritischen Theorie und der auf ihr gründenden Erziehungstheorie bislang kaum durchgeführt wurden. Das kritische Erkenntnisinteresse ist jedoch in teils mehr punktuelle, wenngleich übergeordnete Fragestellungen (Mündigkeit, Emanzipation) eingegangen, hat aber auch systematische Unternehmungen angeregt, kritische Theorie für die Reflexion, Initiierung und methodisch-didaktische Planung politischer Aufklärungsprozesse fruchtbar zu machen (vgl. Claußen, 1984). Wenngleich viele Ansätze einen kritischen Anspruch für sich

reklamieren, verweisen sie nicht immer stringent auf die historisch relevanten Ansätze Kritischer Theorie von Horkheimer bis Habermas, sondern weisen sich oftmals durch ein (im übrigen berechtigtes, dem Gegenstandsbereich wie auch der wissenschaftlichen Konstitution der Pädagogik angemessenes) multiperspektivisches Vorgehen aus, das darin besteht, Elemente verschiedener Herkunft nach Maßgabe der Bedingungen des pädagogischen Handlungsfeldes unter ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse zu subsumieren.

Im folgenden soll - ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Systematisierung zu erheben - ein programmatischer Versuch unternommen werden, pädagogische Implikationen der Frommschen Theorie aufzuweisen und zu entfalten. Wie in den vorangehenden Kapiteln dargelegt, hat Fromm einen kritischen Ansatz begründet, der, auf der Psychoanalyse und dem Historischen Materialismus gründend, insbesondere die wechselseitige Verflechtung von Individuum und Gesellschaft betont. Sein Theorem des "Gesellschafts-Charakters" erscheint als das Kernstück seiner psychoanalytisch-sozialpsychologischen Theorie, mit dessen Hilfe er die Wechselwirkungsprozesse zwischen Basis und Überbau zu betrachten sucht. Dabei praktiziert Fromm einen sozialcharakterologischen Ansatz, d.h. er untersucht, wie gesellschaftliche Funktionserfordernisse, die im gesellschaftlichen Überbau kulturell kodiert sind, im Zusammenhang mit den materiellen Bedingungen der Produktionsweise einer Gesellschaft durch Erziehungs-, Sozialisations- und Assimilierungsprozesse in psychische Strukturen übergeleitet werden.

Das Theorem des Gesellschafts-Charakters ist das Herzstück der Frommschen Sozialpsychologie und Sozialcharakterologie, insofern es in *gesellschaftstheoretischer* Hinsicht ein wichtiges Konstrukt zur Beschreibung und Erklärung der gesellschaftlich notwendigen Passung zwischen Individuum und Gesellschaft bietet und in *sozialpsychologischer* Hinsicht den Prozeß der Vergesellschaftung des Individuums in Prozessen der Erziehung, Sozialisation und Assimilation beschreibt. Jede aus erziehungssoziologischen Interessen praktizierte Aus-

wertung des Frommschen Denkens kann dieses theoretische Herzstück, das Theorem des Gesellschafts-Charakters, nicht außer Betracht lassen, sondern hat es an zentraler Stelle einzu beziehen.

Weitere zentrale Teile des Frommschen Werkes, die für die erziehungssoziologische Auswertung von Interesse sind, sind mit den Darlegungen Fromms zur "Natur" des Menschen sowie seiner Kritik des triebtheoretisch begründeten Menschenbildes in der psychoanalytisch orientierten Soziologie gegeben. Hier erweisen sich die Fragestellungen und Ausführungen, die bereits im zweiten Kapitel zum Kulturismus-Streit zwischen Marcuse und Fromm präsentiert wurden, als ein Beitrag, dem eine hohe erziehungssoziologische Relevanz als konzeptbildender und problemsensitivierender Ansatz zuzusprechen ist. Insgesamt scheint der Frommsche Ansatz ein ergiebiges Potential für erziehungskritische, deskriptiv-analytische und normativ-handlungsbezogene Fragestellungen und Ansätze zu enthalten, so daß im Anschluß an Erich Fromm sich ein innovativer Ansatz für die Erziehungs- und Sozialisationssoziologie als möglich ergibt.

Bei der Darstellung und Erörterung des Frommschen Ansatzes am Charakter wird erneut deutlich werden, daß Fromm seinen Ansatz als materialistischer Denker nicht nur psychoanalytisch, sondern auch anthropologisch fundiert hat. Mit dem anthropologischen Aspekt findet er sich im übrigen in Übereinstimmung mit der Pädagogik, in der es ein "Anthropologie-Verdikt" wie in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule nie gegeben hat (vgl. Ottomeyer, 1982, S. 170). Zwar sind die Ansätze pädagogischer Anthropologie nicht selten unter Ideologieverdacht geraten, doch liegt in der anthropologischen Dimension eine wichtige theoretische Grundlage einer jeden Pädagogik, die es als notwendig erachtet, ihr Menschenbild explizit zu machen und einer ideologiekritischen Selbstthematisierung zu unterziehen hinsichtlich der Differenz von historisch besonderem Wesen des Menschen als Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse und dem, was mit dem frühen Marx als allgemeine