

W. I. Dobrenkow

# Der Neofreudismus auf der Suche nach der „Wahrheit“

Zur Kritik  
der sozialphilosophischen  
Anschauungen Erich Fromms

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.  
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Verlag  
Marxistische  
Blätter

Erich Fromm Archiv  
Dr. Rainer Funk  
Hennentalweg 5  
D 7400 Tübingen 1  
Tel. (07071) 27547

Dobrenkow, V. I., 1977: Der Neofreudianismus auf der Suche nach der >Wahrheit<. Zur Kritik der sozialphilosophischen Anschauungen Erich Fromms, German by S. Wlassowa, Frankfurt 1977, 160 pp. (Verlag Marxistische Blätter).

Deutsch von S. Wlassowa  
Russischer Originaltitel:

**В. И. Добреньков**  
**НЕОФРЕЙДИЗМ В ПОИСКАХ «ИСТИНЫ»**

ISBN:  
3—88012—343—8

Alleinvertrieb in den deutschsprachigen  
kapitalistischen Ländern  
Verlag Marxistische Blätter GmbH  
Frankfurt/Main, Hedderheimer Landstr. 78a

© Deutsche Übersetzung Verlag Progreß, Moskau, 1977

## Einleitung

Das 20. Jahrhundert wird in die Geschichte der Menschheit als das Zeitalter größter sozialer Erschütterungen und tiefgreifender ideologischer Auseinandersetzungen eingehen. In der heutigen Welt vollzieht sich ein erbitterter Kampf zwischen der kommunistischen und der bürgerlichen Ideologie als Widerspiegelung des historischen Übergangsprozesses vom Kapitalismus zum Sozialismus im Leben der Menschheit.

Im Unterschied zu den Antikommunisten, deren theoretische Ansichten einen offen apologetischen Charakter gegenüber dem kapitalistischen System besitzen und die bewußte Entstellung der marxistisch-leninistischen Lehre zum Ziel haben, sind die liberal-bürgerlichen Theoretiker bemüht, sich als Radikale zu geben, die die kapitalistische Gesellschaft geißeln und kritisieren sowie verschiedene Rezepte für deren „Heilung“ und „revolutionäre Veränderung“ anbieten. Indem die liberal-bürgerlichen Theoretiker ihre abstrakt-utopischen und sozialreformatorischen Projekte zur Veränderung des Kapitalismus dem wissenschaftlich fundierten und durch die Praxis bestätigten marxistischen Programm einer wirklich revolutionären Umgestaltung der Welt entgegenstellen, schließen sie sich, mitunter gegen ihren Willen, den Antikommunisten

an. Hinsichtlich der bei ihnen ziemlich verbreiteten Tendenz, den Marxismus zu ihren Zwecken auszunutzen und ihn an die bürgerliche Weltanschauung anzupassen, gehen sie hier Hand in Hand mit den rechten Revisionisten.

Angesichts der Kompliziertheit und des widerspruchsvollen Charakters der ideologisch-theoretischen und sozialen Stellung der liberal-bürgerlichen Ideologen einerseits und ihrer sozialen Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft andererseits, wegen ihrer dem Antikommunismus und dem rechten Revisionismus nahestehenden Ansichten sowie wegen der außergewöhnlichen Popularität ihrer Anschauungen unter einem bestimmten Teil bürgerlicher Intellektueller und linksradikaler Jugendlicher ist die marxistische kritische Beurteilung dieser Auffassungen sehr akut geworden.

In diesem Zusammenhang ist die Analyse der philosophischen und politischen Ideen des amerikanischen Soziologen und Psychologen Erich Fromm, eines der Mitbegründer der neofreudistischen Richtung in der Psychoanalyse, von großem Interesse.

Die sozialphilosophische Konzeption E. Fromms ist nur eine von vielen Abarten der abstrakt-humanistischen Theorien, die in der kapitalistischen Gesellschaft im Rahmen verschiedener philosophischer und religiöser Lehren entstehen und eine weite Verbreitung finden, wobei sie direkt die Ansichten der Klein- und Mittelbourgeoisie sowie die Denkweisen beträchtlicher Schichten der liberal eingestellten, demokratisch gesinnten bürgerlichen Intellektuellen und Jugendlichen widerspiegeln. Fromms Sozialphilosophie stellt eine Ideologie jener Schichten der bürgerlichen Gesellschaft dar, die die Notwendigkeit zur Veränderung des gesellschaftlichen Lebens zwar einsehen, doch keine Vorstellung von den realen Wegen und Mitteln zu dessen Umgestaltung haben.

Einen großen Einfluß auf die Formung der sozialphilosophischen Anschauungen Fromms hat das Frankfurter Institut für Sozialforschung ausgeübt, dessen Mitarbeiter er 1929—1932 war und in dem sich die sogenannte Frankfurter soziologische Schule herausbildete —

weit bekannt durch deren Repräsentanten wie M. Horkheimer, Th. W. Adorno und H. Marcuse.

Erich Fromms Sozialphilosophie widerspiegelt in vielem die ideologischen Bemühungen der Vertreter dieser Schule, den Ideengehalt des Marxismus zu liberalisieren, eine Synthese zwischen diesem und dem Neuhegelianismus, Existentialismus und Freudismus herzustellen. Sie zeigte das Bestreben, einen „dritten Weg“ in der Philosophie zu finden.

Fromms erstes größeres Werk, „Escape from Freedom“, das 1941 veröffentlicht und zum Bestseller wurde, brachte ihm den Ruf eines Fachmanns für die Anwendung der Psychoanalyse bei der Untersuchung sozialer Probleme. In diesem Werk versucht er, die Entwicklung der Freiheit und des Selbstbewußtseins des Individuums vom Mittelalter bis zur Gegenwart zu verfolgen. Eben in diesem Buch legte er zum ersten Male die Grundsätze der neofreudistischen Sozialphilosophie dar. Die grundlegenden Prinzipien dieser Philosophie wurden später in seinen anderen Schriften weiterentwickelt: „Man for Himself“ (1947), „The Sane Society“ (1955), „The Art of Loving“ (1956), „May Man Prevail?“ (1961), „Marx's Concept of Man“ (1961), „Beyond the Chains of Illusion“ (1962), „The Heart of Man“ (1964) u. a.

Fromm ist nicht nur durch viele wissenschaftliche Werke zur Philosophie, Soziologie, Psychologie, Ethik und Religion bekannt, sondern auch durch seine umfangreiche gesellschaftspolitische Tätigkeit. Seine scharfen kritischen Äußerungen in der Presse und sein Auftreten gegen die Unmenschlichkeit des kapitalistischen Systems, gegen den USA-Krieg in Vietnam, für den Frieden und die allgemeine Abrüstung lenkten die Aufmerksamkeit einer breiten fortschrittlichen Öffentlichkeit in den USA und in der ganzen Welt auf sich.

Fromm ist ein liberal denkender und im Rahmen der bürgerlichen Weltanschauung radikal gesinnter Wissenschaftler, dessen sozialtheoretischer Standpunkt sehr widerspruchsvoll ist und sowohl Elemente progressiver gesellschaftlicher Orientierung als auch idealistisch-meta-

physische Ansichten sowie die Ablehnung des real existierenden Sozialismus und der Leninschen Entwicklungs-  
etappe der marxistischen Theorie einschließt.

Die Besonderheit der Sozialphilosophie E. Fromms besteht darin, daß sie auf der ideologischen Grundlage des Freudismus, einer der in den kapitalistischen Ländern am meisten verbreiteten Lehren des 20. Jahrhunderts, entstanden ist und gleichzeitig in gewissem Maße durch die Philosophie von Karl Marx beeinflusst wurde.

Fromm bemüht sich, eine „Synthese“ zwischen dem Freudismus und dem Marxismus herzustellen, indem er letzteren im anthropologischen Sinne interpretiert und damit das Wesen der marxistischen Lehre entstellt. In seinem Bestreben, einige Grundsätze der Psychoanalyse für die Erklärung sozialer Erscheinungen und Prozesse anzuwenden, führt Fromm die sozialphilosophische Richtung in der Psychoanalyse fort, die Freud mit seinen Werken zur Sozialpsychologie, Moral und Religion eingeleitet hat.

Angesichts der sich verschärfenden Krise in den traditionellen Strömungen der bürgerlichen Philosophie und des zunehmenden Interesses für den Marxismus fanden in den frühen sechziger Jahren die philosophischen und politischen Ideen der Frankfurter Schule starke Verbreitung und üben seither auf die Herausbildung der politisch-ideologischen Ansichten von Teilen der bürgerlichen Intelligenz und der Jugend in den entwickelten kapitalistischen Ländern einen gewissen Einfluß aus. Die kritische Analyse der Sozialphilosophie E. Fromms gibt in vielen Fällen Aufschluß über die sozialtheoretischen Illusionen und Irrtümer der Vertreter liberal-bürgerlicher Intelligenz.

## KAPITEL I

### Die Evolution der sozialphilosophischen Orientierung der Psychoanalyse

[von Freud zu Fromm]

#### 1. Die Quellen der sozialphilosophischen Ideen der Psychoanalyse

In der Geschichte des bürgerlichen sozialphilosophischen Denkens ist kaum noch eine so populäre Theorie zu finden, die alle Sphären des geistigen Lebens der kapitalistischen Gesellschaft maßgeblich beeinflusst hat, wie die Psychoanalyse des österreichischen Neurologen Sigmund Freud.

Aus den Bedürfnissen der medizinischen Praxis entsteht im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die Psychoanalyse als eine bestimmte theoretische Richtung. Zunächst war die Psychoanalyse nur eine besondere Methode zur Behandlung von Neurosen, die man in Kliniken statt Hypnose anwendete, später wurde sie die Grundlage für eine neue Richtung in der Psychologie und verwandelte sich dann in eine Art Sozialphilosophie, die auf Universalität und Allgemeingültigkeit ihrer Methodologie für die Lösung nicht nur medizinisch-psychologischer, sondern auch sozialer Probleme Anspruch erhebt.

Seit ihrer Entstehung machte die Psychoanalyse eine bedeutende Evolution durch, deren wichtigstes Merkmal die Verstärkung ihres sozialphilosophischen Aspekts war. Unter dem sozialphilosophischen Aspekt wird die Entstehung und allmähliche Entwicklung von Ansprüchen der Psychoanalytiker verstanden, ihre Methodologie für die Erkenntnis und Erklärung des Wesens sozialer Erscheinungen anzuwenden.



Bei der Betrachtung der Evolution sozialphilosophischer Ideen im Rahmen der Psychoanalyse erscheint es zweckmäßig, in der Geschichte der Psychoanalyse zwei Etappen zu unterscheiden: die biopsychologische, in der die eigentliche soziologische Konzeption von S. Freud entstand, und die anthropopsychologische, in der sich die sozialphilosophische Konzeption E. Fromms herausbildete.

Als Freud seine Theorie über den Ursprung von Neurosen aufstellte und entsprechende Heilmethoden entwickelte, mußte er früher oder später zwangsläufig über die rein medizinischen Interessen hinausgehen, denn er stieß bei der Analyse der Ursachen für neurotische Erkrankungen von Anfang an auf die Rolle und Bedeutung der moralischen und sozialen Faktoren, wobei er deren Wirkungsbereich auf die Familie beschränkte. Freud ging den Ursachen und dem Charakter der hysterischen Symptome nach und schlußfolgerte, daß pathologische Phänomene dadurch entstehen, daß Emotionen, Triebe und Reaktionen, die für das bewußte menschliche „Ich“ unerwünscht oder unangenehm sind, aus dem Bewußten ins Unbewußte verdrängt werden.

Die Beobachtung verschiedener neurotischer Erkrankungen führte Freud zur Untersuchung von sozialen Bedingungen der menschlichen Existenz. Allmählich beschränkte Freud das Problem der Entstehung von Neurosen auf den Konflikt zwischen den natürlichen Trieben des Menschen und der Gesellschaft. Der erste Exkurs in den Bereich der Soziologie war der Aufsatz „Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität“, der 1908 erschien. In diesem Aufsatz legt er seinen Standpunkt über den Zusammenhang menschlicher Triebe mit der Gesellschaft dar. Freud behauptete, daß die dem Menschen innewohnenden natürlichen Sexual- und Aggressionsimpulse den moralischen Normsetzungen und Werten einer jeden Gesellschaft widersprechen. Die Hauptursache für das Entstehen und Ansteigen der neurotischen Erkrankungen, meint Freud, sei die übermäßige Unterdrückung und Einschränkung der sexuellen Triebe durch die gesellschaftliche Moral. Gerade dieser Aufsatz

ist für die Entstehung der spezifisch soziologischen Tendenz in der Freudschen psychoanalytischen Theorie bedeutsam.

Die Freudsche Theorie trägt einen ausgeprägt biopsychologischen Charakter. Mit Hilfe der Theorie von den unveränderlichen angeborenen Trieben sowie der Hypothese über den ewigen unversöhnlichen Kampf zwischen Leben und Tod in jedem Organismus versuchte Freud, die Quelle der psychischen Tätigkeit des Menschen zu finden. Er vertritt die Ansicht, daß das Psychische seinem Wesen nach biologisch und von der Umwelt und der sozialen Wirklichkeit völlig unabhängig ist. Mit der Annahme, die Struktur der Triebe determiniere das menschliche Verhalten, verwarf Freud die Möglichkeit, daß die Umwelt die Veränderung der psychischen Struktur des Menschen beeinflussen kann. Die modernen theoretischen und empirischen psychologischen Untersuchungen des menschlichen Verhaltens zeigen aber eindeutig, daß die in ihrer Grundlage metaphysische Trieblehre, auf der die Psychoanalyse beruht, eine pure Mystifikation ist.

Während Freud mit Hilfe der Trieblehre die Ursache der menschlichen psychischen Tätigkeit aufzudecken versucht, bemüht er sich, mit Hilfe der „Verdrängungstheorie“ die Dynamik des menschlichen Verhaltens zu erklären. Nach Freud muß der Mensch zur Selbsterhaltung unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz seine Triebe unterdrücken und deren Energie in sozial annehmbare Bahnen lenken. „Unsere Kultur“, schreibt Freud, „ist ganz allgemein auf die Unterdrückung von Trieben aufgebaut“<sup>1</sup>, deren psychische Energie vom ursprünglichen sexuellen Ziel abgeleitet und auf verschiedene sozial nützliche Bedürfnisse hin kanalisiert wird. „... aus diesen Beiträgen“, meint er, „ist der gemeinsame Kulturbesitz an materiellen und ideellen Gütern entstan-

<sup>1</sup> S. Freud: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: Gesammelte Werke, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1966, S. 149.



den.<sup>1</sup> Die Fähigkeit des Menschen, seine sexuellen Triebe unter der Einwirkung der gesellschaftlichen Forderungen in andere Bahnen zu lenken, nennt Freud Sublimierung. „Die Sublimierung der Triebe“, schreibt er, „ist ein hervorstechendes Merkmal der Kulturentwicklung; eben dadurch werden die höheren psychischen Tätigkeiten, die wissenschaftliche, künstlerische und ideologische ermöglicht, können sie eine so wesentliche Rolle im zivilisierten Leben spielen.“<sup>2</sup> Der Sublimierungsgrad werde durch die Potenz des jeweiligen Individuums bestimmt, und diese hänge von der Intensität seines sexuellen Triebes ab. Falls die gesellschaftlichen Anforderungen die Fähigkeit des Individuums zur Sublimierung übersteigen, meint Freud, wird es zum Verbrecher oder Neurotiker.

Nach Freud gibt es für das Individuum drei Möglichkeiten, in der Gesellschaft seine Triebe zu realisieren. Wer den inneren Trieben ungehemmt freien Lauf läßt, wird zum Verbrecher; wer diese verdrängt, wird zum Neurotiker; und wer diese zu einer sozial nützlichen Tätigkeit sublimieren kann, wird in der jeweiligen Gesellschaft ruhig leben können. Um die zwei ersten Möglichkeiten auszuschließen, die in das soziale Leben eine bestimmte Disharmonie bringen, sind nach Freuds Meinung zweierlei therapeutische Maßnahmen notwendig: erstens die Gesellschaft auf irgendeine Weise zur Verringerung der Anforderungen an das Individuum zu veranlassen und dadurch die zu intensive Verdrängung der Instinkte abzuschwächen; zweitens die Macht des menschlichen Bewußtseins im Kampfe gegen die Triebe zu verstärken und durch die erhöhte rationale Kontrolle die Fähigkeit des Individuums zur Sublimierung zu vergrößern. Die einzige annehmbare Lösung des Konfliktes zwischen der biologischen menschlichen Natur und der Gesellschaft sah Freud darin, ein Mittel zur optimalen Adaption des Indi-

<sup>1</sup> S. Freud: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: Gesammelte Werke, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1966, S. 149.

<sup>2</sup> S. Freud: Civilization and Its Discontents, New York 1962, p. 44.

viduums an die sozialen Anforderungen zu finden. Er war überzeugt, daß die ganze Vielfalt der menschlichen Verhaltensweisen auf die Besonderheiten und den Charakter des Verdrängungsprozesses sowie auf Konflikte verschiedener Art zwischen dem biologischen Element im Menschen und der sozialen Umgebung hinausläuft.

Die von Freud beschriebenen Konflikte zwischen dem Sozialen und dem Biologischen, die unter der Schwelle des Bewußtseins vor sich gehen, widerspiegeln, unserer Meinung nach, nicht die komplizierten Wechselbeziehungen zwischen den äußeren und inneren Faktoren, die die psychische Tätigkeit des Menschen bestimmen; sie decken die wirklichen Triebkräfte seines Verhaltens nicht auf. Dem unveränderlichen System von äußeren gesellschaftlichen Verhältnissen steht bei Freud das statische System der inneren Welt des Menschen in Gestalt von unveränderlichen Trieben gegenüber. Die Wechselwirkung von Äußerem und Innerem erweist sich also ebenfalls als statisch. Der Konflikt zwischen der menschlichen Natur und der Gesellschaft stellt nach Freud keine dialektische Einheit und kein gegenseitiges Durchdringen von Gegensätzen dar, sondern lediglich eine Gegenüberstellung der voneinander unabhängigen Seiten. Die äußeren sozialen Bedingungen der menschlichen Existenz bestimmen nach Freud nicht die psychische Tätigkeit, sondern wirken dieser entgegen und hemmen die Realisierung von unbewußten Trieben. Eine solche sozialpsychologische Interpretation der Wechselbeziehungen zwischen der menschlichen Natur und der Gesellschaft führt Freud zu einem Problem, das er auf keine Weise lösen kann: Einerseits sieht er in der Einschränkung bzw. der Ausschaltung der Triebe eine der notwendigen Bedingungen für die Existenz der Gesellschaft und der Zivilisation überhaupt, andererseits betrachtet er deren uneingeschränkte und volle Befriedigung als unbedingte Voraussetzung für die psychische Gesundheit des Menschen.

Nach Freud ist die Gesellschaft das Produkt von drei unabhängigen Variablen: 1. der Notwendigkeit (Ananke), die von der Natur ausgeht; 2. dem dualistischen Paar



von Instinkten: Liebe und Tod (Eros und Thanatos); 3. verschiedenen Institutionen und Idealen, die die soziale Umwelt bzw. die Gesellschaft repräsentieren. Die Entwicklung der Zivilisation wird durch das Zusammenwirken von diesen drei Variablen bestimmt. Freud betrachtet die Gesellschaft als ein zutiefst tragisches Phänomen, da sie instabil und unsicher sei, weil die Synthese und Versöhnung dieser drei Komponenten nicht nur nie vollendet, sondern auch im Prinzip überhaupt unmöglich sei. Obwohl die Gesellschaft anstrebe, die unbewußten Triebe des Menschen für die Erhaltung und Festigung des sozialen Lebens auszunutzen, sei das einzige, was sie tun könne, ein zweifelhaftes Gleichgewicht herzustellen, welches von den exzessiven Instinkten des Menschen ständig bedroht werde.

Freud verweist wiederholt auf die inneren Widersprüche der Gesellschaft und unterstreicht deren Unüberwindlichkeit.<sup>1</sup> „Die Zivilisation“, schreibt er, „ist ein Prozeß im Dienste des Eros, dessen Zweck darin besteht, einzelne Individuen und danach Familien, Rassen, Völker und Nationen zu einem großen Verband, dem Verband der Menschheit, zu vereinen. Warum es so sein muß, wissen wir nicht; es ist die Arbeit vom Eros schlechthin. Diese Gruppen von Menschen müssen mit Hilfe der Libido vereinigt werden. Die Notwendigkeit allein und die Vorzüge gemeinsamer Arbeit an sich können sie nicht zusammenhalten. Jedoch der natürliche primäre Aggressionsinstinkt des Menschen, die Feindschaft eines jeden gegen alle und aller gegen einen jeden widerspricht diesem Programm der Zivilisation. Dieser Aggressionsinstinkt ist Folge und Hauptrepräsentant des Todestriebes, den wir neben dem Eros finden und der die Weltherrschaft mit ihm teilt.“<sup>2</sup> Die Existenz von verschiedenen sozialen Systemen resultiert nach Freud aus dieser „Ambivalenz“, aus dem ewigen Kampf zwischen Liebe und Tod.<sup>3</sup> In

<sup>1</sup> S. Freud: Civilization and Its Discontents, p. 62.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 69.

<sup>3</sup> Ebenda, p. 80.

diesem Zusammenhang bemerkt der amerikanische Psychologe N. O. Brown ganz richtig, daß in Freuds Auffassung „die Geschichte nicht durch unsere bewußten Absichten und nicht durch die List der Vernunft, sondern durch die List des Triebes gemacht wird“<sup>4</sup>.

Das soziale Leben ist nach Freud ein ständiger Kampf zwischen den Instinkten und der Moral, zwischen den biologischen Bedürfnissen des Individuums und den Anforderungen jener Gruppe der Gesellschaft, der es angehört. Die Gesellschaft, meint er, habe in der Natur des Menschen keine reale Grundlage. Daraus ergibt sich die in ihrer Absurdität paradoxe Schlußfolgerung: Der Mensch ist nicht für die Gesellschaft geschaffen, bedarf jedoch dieser. Freuds Ideal ist eine Gesellschaft, wo jedes Individuum ohne Zwang leben kann und wo ihm Spielraum für die Befriedigung und Realisierung seiner Triebe gegeben wird. Da aber letzteres unmöglich sei, weil die Triebe ihrer Natur nach der Gesellschaft antagonistisch gegenüberstehen, so glaubt er, seien Gewalt und Zwang die Grundlage für jede existierende Gesellschaft.

In jedem Individuum sieht Freud einen potentiellen Feind der Gesellschaft: nicht nur, weil es destruktive Triebe habe, sondern auch, weil die überwiegende Mehrheit der Menschen nach seiner Vorstellung faul, unvernünftig und zu einem Miteinanderleben ungeeignet sei. Die Gesellschaft behauptet sich nach Freud, indem sie Widerstand und Trägheit der Massen ständig überwindet. Ihre Aufgabe bestehe nicht nur darin, die destruktiven Triebe zu unterdrücken, sondern auch darin, die Menschen zu veranlassen, sich mit den Einschränkungen und Opfern abzufinden, die die Gesellschaft von ihnen fordere, und ihnen dafür verschiedene Kompensationen anzubieten.

Die Kompensationen werden durch ein „psychisches Kulturinventar“ gebildet, welches Moral, Kunst, Religion und Politik umfasse. Da Freud die menschlichen Instinkte — Libido und Aggression — als ihrem Wesen nach anti-

<sup>4</sup> N. O. Brown: Life Against Death, Middletown 1959, p. 16.



sozial betrachtet, schreibt er der Gesellschaft eine rein negative, disziplinierende Rolle in der Entwicklung des Menschen zu. Der Einfluß der Gesellschaft auf den Menschen beschränke sich praktisch darauf, daß dessen Instinkte in diesem oder jenem Grade unterdrückt werden. Die Gesellschaft gewährleiste eine spezifische Kontrolle über die Instinkte, um dadurch die Existenz von sozialen Verhältnissen zu ermöglichen. Sie entstehe aus dem Bedürfnis, die widerspenstigen Sexual- und Aggressionstriebe des Menschen einzudämmen, seine instinktiven Impulse zu bremsen und zu läutern.

Freuds Theorie von der menschlichen Existenz, der menschlichen Natur steht den Konzeptionen N. Machiavellis und A. Schopenhauers nahe. Dem Wesen des Menschen sei der Sinn für das Gute fremd, deshalb herrsche das Böse, die destruktive Tendenz in der Welt. Freud meint, der Mensch habe nie humane Gefühle und Absichten besessen, und nur die Angst vor Gewalt zügele die antisoziale menschliche Natur.

Genauso pessimistisch sind Freuds Auffassungen von den Entwicklungsperspektiven der Zivilisation. Er ist der Meinung, mit der Entwicklung der Zivilisation werde die Notwendigkeit, die Instinkte zu verdrängen, immer größer und die Geschichte verwandle sich unvermeidlich in eine allgemeine Neurose. Für ihren Fortschritt müsse die Gesellschaft einen hohen Preis zahlen, den Preis eines allmählich zunehmenden Gefühls des Unbefriedigtseins, welches nach seiner Meinung, die ganze Geschichte der Zivilisation kennzeichnet. In Freuds Terminologie heißt das: „Der Preis für den Fortschritt der Zivilisation ... ist das zunehmende Schuldgefühl.“<sup>1</sup>

Freud nimmt an, daß der Mensch keine Hoffnung auf eine Veränderung der bestehenden Lage habe, und empfiehlt, sich in das Unvermeidliche zu schicken. Es sei notwendig, das Leben mutig so zu nehmen, wie es ist. Nach Freud ist die Welt, in der wir leben, die beste aller Welten, weil sie die einzig mögliche Welt sei. Die

<sup>1</sup> S. Freud: Civilization and Its Discontents, p. 81.

Zukunft sei eine Illusion, und deshalb seien alle Lebensideale und der Glauben an den Fortschritt der Menschheit auch illusorisch. Das einzige Ziel des Lebens ist nach Freud das Existieren selbst, d. h. der ewige Kampf um das Überleben. Dieser Pessimismus Freuds ergibt sich konsequent aus seiner psychoanalytischen Theorie der Entstehung und Entwicklung der Zivilisation.

Freud extrapoliert die Schlüsse, zu denen er durch die Analyse des Verhaltens des einzelnen kranken Individuums gelangte, auf Gruppen von Menschen, auf Nationen und Völker. Indem er den qualitativen Unterschied zwischen Norm und Pathologie aufhebt, meint er, daß sich der gesunde Mensch von dem Neurotiker nur dadurch unterscheidet, daß er eine sozial nützliche Form der Neurose habe. Nach seiner Vorstellung tragen die neurotischen Erscheinungen keinen zufälligen, sondern einen universalen, allen Menschen ohne Ausnahme und in jeder beliebigen Zeit eigenen Charakter. Daraus ergibt sich seine Überzeugung: Wir „können die Völker behandeln wie den einzelnen Neurotiker.“<sup>1</sup> Die Ergebnisse seiner Analyse des individuellen Verhaltens benutzt er zur Charakteristik von sozialen Erscheinungen und zur Deutung der Gesetze der historischen Entwicklung. Infolge der Universalisierung des pathologischen Phänomens erscheint die Geschichte in der Freudschen Interpretation als fortschreitende Neurose der ganzen Menschheit.

Freud betrachtet die Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung durch das Prisma seiner psychoanalytischen Theorie. Die Doktrin von der universellen Neurose der ganzen Menschheit ist eine Art psychoanalytisches Analogon zur theologischen Doktrin von der Erbsünde.

Die philosophische Grundlage, auf der die Freudsche psychoanalytische Theorie und insbesondere seine Soziologie entstand, wird durch idealistische Grundsätze der Philosophie von Plato, Kant, E. v. Hartmann, Schopenhauer, Nietzsche und Bergson gebildet. Obwohl Freud

<sup>1</sup> S. Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt a. M. 1970, S. 131.



sich zu keiner philosophischen Theorie eindeutig bekannte, interessierten ihn doch die philosophischen Systeme, denen ein unverhüllter Irrationalismus eigen war. Von E. v. Hartmann und Bergson entlehnte er die Idee des Unbewußten. Nietzsche und Schopenhauer zogen ihn dadurch an, daß sie die Bedeutung der unbewußten Emotionen und der Sexualität bei der Bestimmung verschiedener Seiten des menschlichen Lebens ständig unterstrichen. In einigen seiner Werke erkennt er den Einfluß ihrer Ideen auf sein Schaffen an. So schrieb Freud beispielsweise: „Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allem der große Denker *Schopenhauer*, dessen unbewußter — ‚Wille‘ — den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist.“<sup>3</sup> Begreiflicher Weise hat sich in der Freudschen psychoanalytischen Theorie kein Platz für die Vernunft gefunden. In den Mittelpunkt der mannigfaltigen psychischen Tätigkeit des Menschen werden die unbewußten, biologisch determinierten Instinkte gestellt. Die Vernunft tritt bloß als deren Begleitelement auf. Idealismus und Metaphysik sind das philosophische Fundament, auf dem das Gebäude psychoanalytischer Konstruktionen ruht.

Sozialhistorisch gesehen brachte der Freudismus die Stimmung der Angst und Verzweiflung kleinbürgerlicher Schichten am Ende des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck. Als Freud psychische Störungen von Wiener Bürgern untersuchte und zu der Schlußfolgerung kam, daß die meisten Störungen eine durch die Moral bedingte übermäßige Einschränkung natürlicher Sexualtriebe als Ursache hatten, verallgemeinerte er die einzelnen Fälle und baute auf dieser Grundlage die präventöse Theorie von der universellen menschlichen Natur auf. Freud stellte den Zusammenhang vieler von ihm untersuchter Neurosen mit dem Konflikt zwischen den sexuellen Trieben des Menschen und den moralischen Anforderungen der Gesellschaft richtig fest. Aber er irrte, wenn er die Züge,

<sup>3</sup> S. Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, Gesammelte Werke, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1966, S. 12.

die er in einer bestimmten Gesellschaft und dort auch nur bei einem Teil der Bevölkerung beobachtete, auf die ganze Vergangenheit und Zukunft der Menschheit übertrug.

In dem Maße, wie Freud seine psychoanalytische Theorie außer im klinischen therapeutischen Bereich immer mehr für die Untersuchung sozialer Probleme anwendete, begann sie eine Rolle als Methode zur Erklärung verschiedener Erscheinungen im gesellschaftlichen Leben zu übernehmen. Freud war fest davon überzeugt, daß die Psychoanalyse, ohne daß man ihrem Wesen Gewalt antut, genauso gut auf die Kulturgeschichte, Religionslehre und Mythologie angewandt werden kann wie auf die Lehre von den Neurosen.<sup>1</sup> Freuds soziologische Konzeption ist kein Nebenprodukt der psychoanalytischen Theorie; sie ist die logische Konsequenz ihrer inneren Entwicklung, ein integrierender Bestandteil dieser Theorie. Biologismus, Pansexualismus, Hypertrophierung der Rolle des Unbewußten, Metaphysik, Antihistorismus und Pessimismus bilden die allgemeine Grundlage der Freudschen Sozialphilosophie.

Die sozialpolitischen Schlußfolgerungen, die sich aus der Freudschen Sozialphilosophie ergeben, tragen einen reaktionären Charakter, sie wurden von den bürgerlichen Ideologen wiederholt ausgenutzt zur Begründung der Unvermeidbarkeit und Rechtfertigung der sozialen Ungerechtigkeit, der Konflikte, Verbrechen und Kriege sowie zur Begründung der Unmöglichkeit, gerechte menschliche Beziehungen herzustellen. Obwohl Freud selbst sich nur für einen Wissenschaftler hielt und an keiner Stelle seine ideologischen und politischen Ansichten direkt formulierte, sind diese in seiner pessimistischen Lehre enthalten, in der der Glaube an den Menschen und an die Möglichkeit der fortschrittlichen Entwicklung der Gesellschaft fehlt. Die Reduzierung des gesamten sozialen Lebens des Menschen auf unbewußte psychische Prozesse, auf innere

<sup>1</sup> S. Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke, Bd. 11, London 1948, S. 170.

Konfliktsituationen sexuellen Charakters erwies sich mit dem Fortschritt der Wissenschaft immer weniger als stichhaltig. Gerade in der soziologischen Konzeption Freuds offenbarten sich besonders deutlich die fehlerhaften methodologischen Ausgangspunkte seiner Theorie. Und eben an diesen Punkten setzte die radikale Kritik am orthodoxen Freudismus an.

## 2. Die Entstehung des Neofreudismus

Der Widerspruch zwischen verschiedenen Thesen der Freudschen Theorie und den Erkenntnissen der experimentellen Psychologie, der Anthropologie und der Soziologie gab in den dreißiger Jahren den Anstoß zur Entstehung der neofreudistischen Richtung in der Psychoanalyse. Für die Vertreter dieser Richtung war ein erhöhtes Interesse an der sozialphilosophischen Problematik kennzeichnend. Mit der Entstehung der sogenannten Kulturschule in der Psychoanalyse beginnt die zweite Etappe in der Entwicklung der sozialphilosophischen Orientierung der Psychoanalyse. Diese Etappe ist durch einen allgemeinen Übergang vom Biopsychologismus in der Betrachtung des menschlichen Verhaltens zu einem Soziologismus und anthropologischem Psychologismus charakterisiert.

Die Neofreudisten lehnen die Freudsche Theorie der Aggressions- und Sexualtriebe ab, revidieren die Auffassung vom Verhältnis von Bewußtem und Unbewußtem sowie von der Struktur der menschlichen Psyche und werten andere Thesen der klassischen Psychoanalyse kritisch um. Sie sind der Auffassung, daß das Wesen des menschlichen Verhaltens nicht allein aus der universellen biologischen Natur des Menschen zu erklären ist, sondern daß die Analyse von sozialen Faktoren sowie die Untersuchung ihres Einflusses auf den Werdegang der Persönlichkeit dazu notwendig sind.

Die neofreudistische Richtung wird durch eine große Anzahl von Analytikern, Anthropologen und Soziologen repräsentiert. Dazu zählen vor allem E. Fromm, K. Hor-

ney, H. S. Sullivan, A. Kardiner, in gewisser Hinsicht F. Alexander, H. D. Lasswell, M. Mead und viele andere. Unter ihnen ist Erich Fromm eine besonders profilierte und markante Persönlichkeit.

E. Fromm wurde im Jahre 1900 in Deutschland geboren. Nach Beendigung des Philosophiestudiums an der Heidelberger Universität begeistert sich Fromm für die Freudsche Lehre und wählt den Beruf des Psychoanalytikers. An der Münchener Universität und dann am bekannten Institut für Psychoanalyse in Berlin erwarb er die entsprechende Ausbildung. Nebenbei bemerkt, hatte Fromm im Unterschied zu den meisten seiner Kollegen, die über die Medizin Psychoanalytiker geworden waren, keine spezielle medizinische Ausbildung. Neben der psychoanalytischen Praxis, die er seit 1925 ausübt, verwendet er einen beträchtlichen Teil seiner Zeit für theoretische Untersuchungen auf dem Gebiet der Sozialpsychologie. Zunächst war Fromm ein konsequenter Nachfolger und Anhänger der orthodoxen Theorie von Freud, aber allmählich wertet er dessen Auffassungen von der Natur der unbewußten inneren Triebe und der Rolle sozialer und ökonomischer Faktoren in der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit kritisch um.

Fromm war der erste der Neofreudisten, der auf die Unfähigkeit des orthodoxen Freudismus hinwies, das Problem der Wechselwirkung von Persönlichkeit und Gesellschaft zu lösen. Die soziologische Tendenz seiner wissenschaftlichen Interessen übte einen großen Einfluß auf K. Horney aus, mit der er, noch in Deutschland, Freuds Ideen revidierte. E. Fromm und K. Horney begannen ihre analytische Praxis als orthodoxe Freudisten, doch bald nach der Emigration in den dreißiger Jahren in die USA bildeten sie dort eine neue Richtung in der Psychoanalyse, der sich 1934 der amerikanische Psychiater H. S. Sullivan anschloß.

Eine der Ursachen für die Entstehung des Neofreudismus war offensichtlich die allmähliche Anpassung des Freudismus an die Bedürfnisse des amerikanischen Patienten der dreißiger Jahre. Der Neofreudismus war ein

klarer Ausdruck der Amerikanisierung der klassischen Psychoanalyse, ihrer Modifizierung unter den Bedingungen der amerikanischen Wirklichkeit.

Die Revision des orthodoxen Freudismus und die Betonung der entscheidenden Bedeutung der sozialen Faktoren erwecken auf den ersten Blick den Eindruck, daß die Neofreudisten im Prinzip mit dem metaphysischen Herangehen an die Erklärung des menschlichen Verhaltens brechen und die Wechselbeziehungen zwischen dem Menschen und seinen gesellschaftlichen Lebensbedingungen richtig darstellen. In Wirklichkeit sind sie aber von der richtigen Auffassung über das Wesen der Wechselwirkung zwischen Mensch und sozialer Umwelt und von der wirklich wissenschaftlichen Analyse der Rolle der Gesellschaft bei der Entwicklung des Menschen weit entfernt. Die soziale Umwelt ist für sie, wie der amerikanische Marxist H. Wells richtig bemerkte, „nur die ‚Dekoration‘ für das sich im Inneren der Psyche entwickelnde Drama von widerspruchsvollen Emotionen“<sup>1</sup>. Sie ist nur der Hintergrund, auf dem sich die gesamte unbewußte psychische Tätigkeit des Menschen abspielt. Fromm und seine Anhänger lassen die alte Grundthese des Freudismus über die entscheidende Rolle des „Unbewußten“ im menschlichen Leben unberührt und konstatieren einfach die Abhängigkeit der Erscheinungsformen des „Unbewußten“ von der Spezifik und den qualitativen Besonderheiten der Gesellschaft. Alle theoretischen Überlegungen der Neofreudisten über die Wechselbeziehungen zwischen dem Menschen und der Gesellschaft bleiben, selbst wenn sie in eine moderne soziologische Terminologie gekleidet sind, im Rahmen der subjektiv-idealistischen und metaphysischen Vorstellungen des klassischen Freudismus.

Die Neofreudisten lehnen den Biologismus der Freudischen psychologischen Theorie ab, brechen jedoch nicht mit der Trieblehre. An die Stelle der das menschliche

Verhalten bestimmenden biologischen Instinkte treten substanzialisierte psychische Bedürfnisse des Menschen, die von verschiedenen Vertretern des Neofreudismus verschieden bezeichnet werden.

Trotz der Kritik und „Korrektur“ des Freudismus läßt der Neofreudismus die Grundprinzipien der psychoanalytischen Theorie gelten und stellt nichts anderes als eine modernisierte Variante des Freudismus dar. Die Neofreudisten gestehen auch selbst, daß es ihnen bei der Kritik des klassischen Freudismus nicht so sehr darauf ankommt, das Fehlerhafte in der Psychoanalyse zu zeigen, sondern vielmehr darauf, „durch Eliminierung aller zweifelhaften Elemente die Psychoanalyse zu befähigen, sich auf die Höhe ihrer Möglichkeiten zu entwickeln“<sup>1</sup>. Das Ziel ihrer Kritik an der Freudischen Theorie war folglich keine Widerlegung deren methodologischer Grundlagen, die sich angesichts der zu jener Zeit gesammelten wissenschaftlichen Tatsachen endgültig kompromittiert hatten, sondern eine inhaltliche Neuinterpretation und Rekonstruktion der psychoanalytischen Theorie entsprechend den Anforderungen der Wissenschaft und dem Geist der Zeit.

E. Fromm ist beispielsweise der Auffassung, daß der Entwicklung jeder wissenschaftlichen Theorie eher das Prinzip der ständigen „konstruktiven Reinterpretation ihrer Grundeinsichten denn deren Wiederholung oder Aufhebung“<sup>2</sup> zugrunde liegt. Er will zeigen, daß „Freuds größte Entdeckungen wie Ödipuskomplex, Narzißmus und Todestrieb durch seine philosophischen Prämissen (den mechanischen Materialismus. — *W. D.*) gefesselt sind und daß sie, wenn man sie von diesen befreit und in ein neues Bezugssystem versetzt, noch überzeugender und bedeutsamer werden.“<sup>3</sup> Fromm hält seine Philosophie des „dialektischen Humanismus“ für ein solches Bezugs-

<sup>1</sup> H. K. Wells: *The Failure of Psychoanalysis*, New York 1963, p. 103.

<sup>1</sup> K. Horney: *New Ways in Psychoanalysis*, New York 1939, p. 8.

<sup>2</sup> E. Fromm: *Individual and Social Origins of Neurosis. Personality in Nature, Society and Culture*, New York 1971, p. 516.

<sup>3</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, London 1965, p. 14—15.

system. „Obwohl meine Ideen...“, erklärt Fromm weiter, „sich von den Freudschen wesentlich unterscheiden, basieren sie dennoch auf seinen fundamentalen Entdeckungen.“<sup>1</sup>

Bei der Ausarbeitung ihrer eigenen Theorien sind H. S. Sullivan, K. Horney und E. Fromm sich in ihrer Absicht einig, „das Wesen der Psychoanalyse zu bewahren durch Preisgabe ihrer Freudschen Form“<sup>2</sup>.

Bei der Revision der klassischen Psychoanalyse beseitigen die Neofreudisten nur das, was das Wesen dieser Theorie nicht berührt. Sie lehnen zwar den Biologismus und Pansexualismus der Freudschen Theorie ab, bewahren aber die grundlegenden Prinzipien der psychoanalytischen Theorie: a) das Primat des „Unbewußten“ in der Determinierung des menschlichen Verhaltens, b) die Verdrängungskonzeption, c) die Konzeption des Widerstandes und der Verlagerung, d) die therapeutische Technik. In diesem Zusammenhang ist es angebracht, Karen Horney's Feststellung aus dem Buch „The Neurotic Personality of Our Time“ anzuführen, in dem sie ihre theoretische Konzeption darlegt. „Da viele meiner Interpretationen sich von den Freudschen unterscheiden“; schreibt sie, „können einige Leser fragen, ob das noch Psychoanalyse sei. Die Antwort hängt davon ab, was man für das Wesen der Psychoanalyse hält. Wenn man unter Psychoanalyse alle von Freud aufgestellten Theorien ohne jede Ausnahme versteht, dann ist das, was in diesem Buch dargelegt wird, keine Psychoanalyse. Wenn man aber der Auffassung ist, das Wesen der Psychoanalyse bestehe in einem bestimmten System von Ansichten über die Rolle der unbewußten Prozesse und deren Äußerung sowie in einer bestimmten Form von Therapie, mit deren Hilfe diese Prozesse bewußt gemacht werden, so ist das, was ich hier darlege, Psychoanalyse.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, New York 1955, p. VII.

<sup>2</sup> H. K. Wells: *The Failure of Psychoanalysis*, New York 1963, p. 136.

<sup>3</sup> K. Horney: *The Neurotic Personality of Our Time*, New York 1937, p. IX.

Die Wege, auf denen die Neofreudisten zu der kulturorientierten Form der Psychoanalyse kamen, waren verschieden. Während für Horney vorwiegend die psychoanalytische Praxis als Ausgangspunkt der Reformierung des klassischen Freudismus diente, waren es für Fromm seine soziologischen Untersuchungen.

Horney's Bestrebung, „eine kritische Umwertung der psychoanalytischen Theorie vorzunehmen, hat ihren Ursprung in einer Unzufriedenheit mit den therapeutischen Ergebnissen“<sup>1</sup>. Mit der Entwicklung und Verbreitung der psychoanalytischen Praxis war die Wirksamkeit der Therapie von Analytikern wiederholt angezweifelt worden und hatte scharfe theoretische Diskussionen ausgelöst. Aber bevor der Neofreudismus sich zu einer einheitlichen Strömung entwickelte, galt die Unvollkommenheit der Heilmethode allgemein als Ursache der Zweifel, und alle Bemühungen der Psychoanalytiker reduzierten sich im wesentlichen auf die sorgfältige Ausarbeitung der verschiedenen psychoanalytischen Heilmethoden. Untersuchungen amerikanischer Patienten, die an neurotischen Erkrankungen litten, ergaben, daß ihre seelischen Erschütterungen nicht durch sexuelle Kindheitsstörungen verursacht waren, sondern mit dem sozialen Aspekt der menschlichen Existenz zusammenhängen. Horney's Patienten hatten ganz andere Symptome als Freuds Patienten vom Ende des vorigen Jahrhunderts. All das ließ Horney nicht an der therapeutischen Behandlung selbst, sondern an der Zielsetzung der Behandlung zweifeln. Die übliche psychoanalytische Zielstellung, bei Patienten irgendwelche verdrängten sexuellen Wünsche aufzudecken, erbrachte keine merklichen Resultate. Horney mußte feststellen, daß die radikale Veränderung des Patiententyps in vielem auf die kompliziertere soziale Existenz des Menschen zurückzuführen ist.

Die Verschärfung der sozialen Widersprüche in den 30er und 40er Jahren in den USA, die wirtschaftliche Depression, die wachsende Arbeitslosigkeit und die Exi-

<sup>1</sup> K. Horney: *New Ways in Psychoanalysis*, p. 7.





stenzunsicherheit — all das mußte sich zwangsläufig auf die Psyche des Menschen der damaligen Zeit auswirken. Der Patient in solchen sozialen Verhältnissen war kein Patient mehr im üblichen Sinn, denn er wandte sich an den Analytiker nicht als Kranker, sondern als Mensch, der Rat und Hilfe brauchte, um dem unerträglichen Druck der sozialen Bedingungen standhalten zu können. In einer solchen analytischen Situation wurde der Psychoanalytiker quasi zum Sozialphilosophen, weil er bei der Behandlung über die klinischen Grenzen des betreffenden Falls hinausging und versuchte, ihn mit der sozialen Realität in Verbindung zu bringen. Die neue innerpsychische Problematik des Patienten, die an den Analytiker ganz andere Anforderungen stellte, führte also zu einer grundlegenden Veränderung der analytischen Ausgangssituation bei der Therapie und erforderte die Überprüfung einiger Grundsätze des klassischen Freudismus. Aufgrund ihrer praktischen Erfahrungen kam Horney zu der festen Überzeugung, daß man die Vielfalt und die Besonderheiten der psychischen Tätigkeit des Menschen nicht auf seine biologische Natur zurückführen kann und daß ein solches Herangehen die Erkenntnis der real wirkenden Kräfte, die die Einstellung und Handlung des Menschen bestimmen, stark erschwert. Es wurde offensichtlich, daß man über die Struktur und die Motive des Verhaltens einer Persönlichkeit nicht sprechen kann, ohne soziale Faktoren zu berücksichtigen. Horney tritt für die „soziologische Orientierung“ der Psychoanalyse ein, wobei sie meint, daß die Kultur als entscheidender und bestimmender Faktor in der Herausbildung des psychologischen Charakters der Persönlichkeit den zentralen Platz in der Theorie der Persönlichkeitsentwicklung einnehmen soll.<sup>1</sup>

Im Unterschied zu Horney tritt Fromm vorwiegend als Sozialpsychologe und Sozialphilosoph auf. Zum Neofreudismus gelangt er aus dem Wunsch, „die Gesetze zu begreifen, die das Leben des einzelnen Individuums be-

<sup>1</sup> K. Horney: *New Ways in Psychoanalysis*, p. 9, 13.

stimmen, und die Gesetze, die der Entwicklung der Gesellschaft zugrunde liegen, d. h. aus dem Wunsch, den Menschen unter seinen sozialen Existenzbedingungen zu erfassen“<sup>1</sup>. Fromm war überzeugt, daß Freud der „Begründer einer wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie“<sup>2</sup> sei, er verhielt sich jedoch dessen sozialphilosophischen Auffassungen gegenüber ablehnend. Als zu unglaublich erschien ihm das Ableiten des ganzen sozialen Lebens des Menschen aus bioinstinktiven innerpsychischen Konfliktsituationen. In dem Bestreben, die Ursachen der Entstehung, die Entwicklung und Folgen solcher Erscheinungen zu begreifen, wandte Fromm sich der Lehre von Karl Marx zu. Seine Beobachtungen und seine Überlegungen über historische Erscheinungen und das Studium von Marx' Ideen überzeugten Fromm davon, daß Freud „sehr naive Vorstellungen von dem Geschehen in der Gesellschaft hatte“ und daß „die meisten seiner Versuche, die Psychologie auf die sozialen Probleme anzuwenden, irreführende Konstruktionen waren“<sup>3</sup>.

Marx' Theorie trug entscheidend dazu bei, Fromms Interesse für die sozialphilosophische Problematik zu erwecken. „Ohne Marx ... hätte meinem Denken einer seiner wichtigsten Stimuli gefehlt“<sup>4</sup>, gab Fromm zu. Wie wir jedoch sehen werden, wurden die wichtigsten Grundsätze des Marxismus von ihm falsch aufgefaßt bzw. ausgelegt.

Während also Horney den klassischen Freudismus vor allem als Methode der Neurosen-therapie anzweifelt, wertet Fromm ihn als eine bestimmte Sozialphilosophie kritisch um. Unabhängig davon, wie sie den orthodoxen Freudismus auslegen, kommen beide — Horney und Fromm — letzten Endes zu einer gemeinsamen Position,

<sup>1</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, New York 1962, p. 9.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 12.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*. New York 1971, p. 23.

<sup>4</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, New York 1962, p. 11.



die dann die Grundlage der reformierten sozialorientierten Psychoanalyse wurde.

Die sozialphilosophische Orientierung des Neofreudismus ist im engeren und weiteren Sinne zu verstehen. Der „Soziologismus“ des Neofreudismus im engeren Sinne besteht darin, daß alle seine Vertreter den Ursprung psychischer Störungen und die psychische Entwicklung des Menschen allgemein vom Einfluß der sozialen Umgebung abhängig machen. Und wenn auch solcherlei Erklärungen eher einen deklarativen Charakter tragen und das wahre Verhältnis von Mensch und Gesellschaft nicht aufdecken, gehen die Neofreudisten in dieser Beziehung trotzdem einen Schritt weiter als Freud, der alles Psychische auf die biopsychologische Natur des Menschen zurückführte. Der „Soziologismus“ des Neofreudismus im weiteren Sinne kommt darin zum Ausdruck, daß in seinem Rahmen eine allgemeine sozialphilosophische Theorie entsteht, die vom psychologischen Standpunkt aus die Triebkräfte und die Höherentwicklung der Gesellschaft zu erklären sucht.

Zur erstgenannten neofreudistischen Richtung gehören viele bürgerliche Wissenschaftler — Psychoanalytiker, Anthropologen, Soziologen und Kunstwissenschaftler. Vertreter der sozialen Orientierung des Neofreudismus im weiteren Sinne dieses Wortes ist lediglich Fromm. Er ist der Begründer der neofreudistischen sozialphilosophischen Theorie, hat sie weiterentwickelt und auch gewissermaßen vollendet. Fromms Theorie widerspiegelt besonders klar die sozialphilosophische Orientierung des Neofreudismus und sichert der Psychoanalyse den Ruf einer philosophischen Methode, die Anspruch erhebt, das Wesen sozialer Erscheinungen zu erklären.

Zum Gegenstand seiner philosophischen Betrachtung macht Fromm die Gesetze und Wirkungsprinzipien des subjektiven menschlichen Faktors im sozialhistorischen Prozeß. Er ist bestrebt, die „Rolle, die die psychologischen Faktoren als aktive Kräfte im sozialen Prozeß spielen“<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 21.

aufzudecken und das damit verbundene allgemeinere Problem des Zusammenwirkens von psychologischen, ökonomischen und ideologischen Faktoren zu lösen sowie ihre Rolle und Bedeutung in der gesellschaftlichen Entwicklung klarzustellen. Dieses Problem bildete den Kern seiner sozialen Theorie. Der Ausgangspunkt für dessen Lösung war seine Überzeugung, „daß man die Dynamik der psychischen Prozesse im Inneren des Individuums verstehen muß, um die Dynamik des sozialen Prozesses zu begreifen, und umgekehrt: um das Individuum zu verstehen, muß man es im Zusammenhang mit der Kultur betrachten, die ihn bildet“<sup>1</sup>. Sein Bestreben, das Problem des sozialpsychologischen Zusammenwirkens zwischen Mensch und Gesellschaft zu lösen, zwang Fromm, sich psychologischen und sozialphilosophischen Theorien zuzuwenden. Er nimmt Freuds psychologische Theorie und Marx' philosophische Lehre als Grundlage und stellt sich die Aufgabe, „eine Synthese zu erreichen, die sich aus dem Verständnis und aus der kritischen Betrachtung beider Denker ergibt“<sup>2</sup>.

Fromm klagt darüber, daß ein solches fundamentales Werk von Marx wie das „Kapital“ sowie dessen andere Arbeiten zwar zahlreiche treffende psychologische Charakteristiken enthalten und verschiedene psychologische Begriffe verwenden, sich jedoch auf keine bestimmte einheitliche psychologische Theorie stützen. Er sieht die Ursache dieses seiner Meinung nach bedauerlichen Versäumnisses von Marx nicht darin, daß dieser kein Interesse für Psychologie gehabt hätte, sondern darin, daß „es zu Marx' Zeiten noch keine dynamische Psychologie gab, die er auf die Probleme des Menschen hätte anwenden können. Marx starb 1883, und Freud begann mehr als zehn Jahre nach dessen Tod seine Arbeiten zu veröffentlichen“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. VIII.

<sup>2</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 9.

<sup>3</sup> E. Fromm: *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory. „Socialist Humanism. An International Symposium“*. Ed. by Erich Fromm, New York 1965, p. 229.



Man muß Fromm zugute halten, daß er beim Vergleich zwischen Marx und Freud ersteren für einen Denker hält, „der einen viel größeren Scharfsinn und weiteren Gesichtskreis hat als Freud“<sup>1</sup>, und ihm eindeutig den Vorrang gibt. „Marx“, sagt er, „ist eine Persönlichkeit von welthistorischer Bedeutung, der man Freud nicht gleichstellen kann.“<sup>2</sup>

Fromm vergleicht die Auffassung von Marx und Freud zur Natur der Persönlichkeit und zum Wesen der historischen Entwicklung der Gesellschaft und weist wiederholt auf die Beschränktheit der Freudschen Ideen gegenüber denen von Marx hin. „Freud war ein liberaler Reformator“, schätzt er ein, „Marx dagegen ein radikaler Revolutionär.“<sup>3</sup>

Die Grundlage für eine Verbindung der Marxschen Soziologie und der psychologischen Lehre von Freud sieht Fromm in der Tatsache, daß bei beiden das Problem der Persönlichkeit im Mittelpunkt ihrer theoretischen Systeme steht. Der Unterschied bestehe lediglich darin, daß die motivierenden Kräfte, die das Verhalten des Menschen bestimmen, nach Marx sozialhistorischer Natur und nach Freud rein biologischer Natur seien. Daraus folgert Fromm, daß die beiden Theorien „einander ergänzen“ können. Den Marxismus müsse man, meint Fromm, durch „die Psychologie ergänzen, die Freud geschaffen hat und die ihrerseits wesentlicher Korrekturen bedarf“<sup>4</sup>. Diese Korrekturen müssen nach seinem Dafürhalten auf die Soziologisierung der Psychoanalyse und deren „Bereicherung“ mit der marxistischen Terminologie gerichtet sein.

Fromm versucht also, die Synthese von Psychoanalyse und Marxismus durch Soziologisierung der freudistischen Psychologie und durch Psychologisierung der marxisti-

schen Soziologie zu erreichen. Er hoffte damit eine sozialphilosophische Theorie zu schaffen, die alle positiven Seiten dieser beiden Systeme übernimmt, die negativen beseitigt und eine höhere Entwicklungsstufe im sozialphilosophischen Denken einleitet.

Die soziale Theorie von Fromm ist ein gesetzmäßiges Ergebnis der extremen Soziologisierung der Psychoanalyse im Rahmen der allgemeinen theoretischen Zielsetzungen des Freudismus und zeigt am deutlichsten die Vergleichenheit der Versuche, eine „dritte Richtung“ zu finden, die über dem Materialismus und Idealismus steht.

Die Evolution des Freudismus hat die Mängel und Schwächen der klassischen Psychoanalyse keineswegs überwunden, sie wurden vielmehr noch deutlicher. Die neofreudistische „soziologisierte“ Argumentation, mit deren Hilfe Fromm den „von Freud entdeckten Wahrheitskern“ bewahren und verteidigen will, vermag die offensichtliche Fehlerhaftigkeit der idealistischen und metaphysischen Methodologie der Freudschen Lehre nicht zu verschleiern.

Während Fromm bei der Erarbeitung seiner Theorie die ideologisch-methodologischen Grundlagen der klassischen Psychoanalyse vollständig übernahm, was auch durch die neue konzeptuale Gestaltung des „alten“ Inhaltes der psychoanalytischen Postulate nicht zu verbergen ist, verhielt er sich Marx' Soziologie gegenüber ganz anders.

Bei seinem Versuch einer Synthese von Marxismus und Freudismus kommt von Anfang an sein voreingenommenes Herangehen an die Einschätzung des philosophischen Erbes von Marx zum Ausdruck. Fromm verbindet den Freudismus nicht mit dem Marxismus, sondern mit dessen neofreudistischer Version.

Fromm interpretiert die marxistische Theorie durch das Prisma seiner eigenen Anschauungen, d. h. vom Standpunkt des anthropologischen Psychologismus aus. Seine Überzeugung, daß „die Geschichtsauffassung von Marx eine anthropologische Geschichtsinterpretation ge-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 12.

<sup>2</sup> Ebenda.

<sup>3</sup> Ebenda, p. 26.

<sup>4</sup> E. Fromm: *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory*, p. 229.



nannt werden“ könnte<sup>1</sup>, widerspiegelt die allgemeine neofreudistische Einschätzung der Philosophie von Marx und bedingt von vornherein eine Fehlinterpretation.

Fromm meint: „Marx' Philosophie war, in wissenschaftlicher, nichtreligiöser Sprache, ein neuer und radikaler Schritt vorwärts in der Tradition des prophetischen Messianismus.“<sup>2</sup> Er sucht den historischen Materialismus von Marx als eine Art „geistigen Existentialismus“<sup>3</sup> darzustellen, indem er annimmt, Marx lege der materialistischen Geschichtsdeutung den von der Geschichte unabhängigen „Gattungsbegriff“ des Menschen zugrunde. Eine solche Interpretation ist ganz offensichtlich vom wirklichen Verständnis der materialistisch-dialektischen Philosophie von Marx weit entfernt. Fromm geht von der These aus: „Marx' Philosophie ist weder Idealismus noch Materialismus, sie ist eine Synthese von Humanismus und Naturalismus.“<sup>4</sup> Fromm bezeichnet seine Theorie der „humanistischen Psychoanalyse“ als Philosophie des „dialektischen Humanismus“ und meint, daß sie ideologisch vollkommen neutral sei.

So stellt Fromm die Synthese zwischen Freudismus und Marxismus her, nachdem er Marx zu einem existentialistischen und neofreudistischen Denker gemacht hat. Das Beispiel Fromms bestätigt nochmals, daß jeder Versuch, den Marxismus mit ihm widersprechenden Prinzipien zu „befruchten“, ihn mit in methodologischer Hinsicht und ihrem Wesen nach entgegengesetzten philosophischen Theorien zu verbinden, unmöglich ist, ohne daß der Gehalt der marxistischen Lehre entstellt bzw. verfälscht wird.

In seinem Bestreben, den Marxismus und den Freudismus durch deren Synthese zu „entwickeln“, erreicht Fromm gerade das Gegenteil. Einerseits entstellt er das Wesen des Marxismus, indem er dessen fundamentalen

<sup>1</sup> E. Fromm: Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt a. M. 1969, S. 23.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 15.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 21.

revolutionären Folgerungen verwirft, wobei er sich dem Marxismus gegenüber scheinbar positiv verhält. Andererseits zeigt Fromm, indem er den Freudismus mit Hilfe der Philosophie von Marx weiterzuentwickeln und zu modernisieren versucht, noch einmal die prinzipielle Unvereinbarkeit der methodologischen Grundlagen dieser Theorien und trägt damit objektiv zum Scheitern der Psychoanalyse bei.

Fromms Versuch, die einander ausschließenden Prinzipien der idealistisch-metaphysischen Theorie von Freud und der materialistisch-dialektischen Lehre von Marx zu einem Ganzen zu machen, die ihrem Wesen nach antihistorische psychoanalytische Theorie mit der historischen Theorie von Marx zu vereinen, ist für die Entwicklung der sozialen Theorie nicht konstruktiv und wissenschaftlich unhaltbar. Dieser Versuch führt, wie wir sehen werden, dazu, daß in der von Fromm geschaffenen Theorie ein innerer Widerspruch entsteht zwischen der Anerkennung der Rolle der sozialen Umwelt bei der Entwicklung der Persönlichkeit einerseits und der Aufrechterhaltung der These von der unbewußten innerpsychischen Dynamik als Hauptursache dieser Entwicklung andererseits.

In der Geschichte der Wissenschaft gab es nicht wenige Fälle, daß einzelne Theoretiker versuchten, durch die Verbindung absterbender idealistischer philosophischer Theorien mit dem Marxismus jene zu erneuern und ihre Existenz zu verlängern. Es sei hier an die Versuche erinnert, die soziale Theorie von Marx mit der Philosophie von Kant, Hegel oder Mach zu verbinden. Gewöhnlich finden solche Theoretiker in der wissenschaftlichen Polemik und im ideologischen Kampf gegen den Marxismus keine überzeugenden Argumente, sie haben dem Marxismus nichts Ernsthaftes gegenüberzustellen und versuchen, die zum Scheitern verurteilten Theorien aufrechtzuerhalten, indem sie die marxistische Terminologie ausnutzen. Derartige Theoretiker, die auf die Popularität der marxistischen Ideen spekulieren, streben danach, unter dem Vorwand einer „objektiven Entwicklung der Wis-

senschaft“ den Marxismus zu „reinigen“, zu „korrigieren“ und zu „erneuern“, ihn ihren Bedürfnissen anzupassen. Abgesehen von den persönlichen Beweggründen der Theoretiker, die sich für die „wahren“ Interpreten des Marxismus ausgeben und versuchen, diesen mit einer bereits kompromittierten wissenschaftlichen Theorie zu verbinden, verfälschen sie offensichtlich das Wesen des Marxismus.

Daß Fromm sich dem Marxismus zuwendet und mit dessen Hilfe den Freudismus modernisieren und vor dem Zusammenbruch retten will, zeugt einerseits vom wachsenden Einfluß der marxistischen Ideen, andererseits von der tiefen und ausgewogenen inneren Krise des Freudismus.

Es ist kaum anzunehmen, daß Fromm die marxistischen Grundsätze absichtlich entstellt, aber die Dialektik des ideologischen Kampfes sieht so aus, daß die Tätigkeit eines Wissenschaftlers durch die Positionen des Lagers bestimmt wird, dem er angehört, unabhängig von seinen eigenen Absichten. Fromm konnte den Idealismus und die Metaphysik nicht überwinden und blieb der bürgerlichen Weltanschauung verhaftet. Indem er den Marxismus im anthropologisch-humanistischen Geist zu interpretieren versuchte und ihn dem Leninismus und der gesamten Praxis des sozialistischen und kommunistischen Aufbaus in der UdSSR gegenüberstellte, begab er sich auf antikommunistische Positionen.

Fromms Hauptfehler besteht darin, daß er nicht begriffen hat, daß sich die psychologische Theorie von Freud und die soziale Lehre von Marx prinzipiell nicht verbinden lassen, weil diesen Theorien völlig entgegengesetzte Methodologien zugrunde liegen. Fromm, der die Bedeutung einer sozialen Theorie, die in sich soziologische und psychologische Grundlagen vereinigt, für die Lösung verschiedener Probleme hoch einschätzte, befand sich in dem Dilemma: seine sozialpsychologische Theorie entweder auf der Grundlage der Psychologie von Freud und dessen subjektiv-idealistischer metaphysischer Methodologie oder auf der Grundlage der Soziologie von Marx und dessen materialistisch-dialektischer Methode

aufzubauen. Fromm zog den Freudismus vor. Diese ideologisch-methodologische Orientierung bedingte in hohem Maße seine Auffassung und anthropologische Interpretation des historischen Materialismus von Marx.

Fromms Versuch, eine Synthese von Freudismus und Marxismus herzustellen, ist an und für sich nichts Neues. Er ist gleichsam eine Wiederbelebung der Idee des „Freudo-Marxismus“, die in den 20er und 30er Jahren in vielen Ländern Westeuropas und in Rußland verbreitet war. Heutzutage können wir eine gewisse Renaissance dieser Idee beobachten. Am Beispiel von Fromm, der eine moderne Variante der alten Idee des „Freudo-Marxismus“ bietet, wird deutlich, wohin der Versuch führt, die ihrer Methodologie und ihrem ideologischen Wesen nach völlig entgegengesetzten Lehren prinzipienlos zu verbinden.

## KAPITEL II

### Mensch und Geschichte

#### 1. Die neofreudistische Konzeption der Natur des Menschen

##### [über das Wesen des anthropologischen Psychologismus]

Das Problem des Wesens des Menschen ist eines der Hauptprobleme der verschiedensten Wissenschaften — unter anderem der Philosophie, Soziologie, Psychologie, Ethik und Ästhetik. Im Laufe von Jahrtausenden versuchte der Mensch, das Geheimnis seines „Ich“ zu erkennen. In den einzelnen historischen Epochen wurde das Problem des Menschen auf unterschiedliche Weise gestellt und gelöst. Das war vor allem darauf zurückzuführen, daß der Mensch selbst sich mit der historischen Entwicklung und mit der Wandlung der sozialen Lebensbedingungen allmählich veränderte.

Es gibt sehr viele Definitionen vom Wesen des Menschen, unter denen man vor allem zwei gegensätzliche Betrachtungsweisen hervorheben kann, die für das nicht-marxistische sozialphilosophische Denken typisch geworden sind: die substantialistische und die relativistische. In der Geschichte der philosophischen Lehren wurde das Problem des Substantiellen und des Relativen im Menschen sowohl in idealistischer als auch in materialistischer Form interpretiert.

Bei der substantialistischen Betrachtungsweise, für die Freuds Lehre ein typisches Beispiel ist, stellt sich der Mensch als biologische Substanz, als eine Summe von bestimmten, ein für allemal gegebenen psychischen Bedürfnissen und Wünschen dar. Bei einer solchen Interpretation des Wesens des Menschen werden dessen Ver-

haltensweisen und dessen Tätigkeit sowie die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen direkt aus den psychischen Eigenschaften des Menschen abgeleitet. Das Wesen des sozialhistorischen Prozesses wird dabei auf das biologisch determinierte Verhalten der Individuen reduziert.

Die sozialen Theorien, in deren Mittelpunkt eine solche Auffassung vom menschlichen Wesen stand, trugen immer konservativen Charakter, denn ihre Anhänger waren bestrebt, alle Mißstände der sozialen Ordnung aus der unveränderlichen, ewigen Natur des Menschen heraus zu erklären. Die Ideologen der Ausbeuterklasse nutzten diese Theorien, um die in der Gesellschaft herrschende Willkür, das Unrecht und die Unmenschlichkeit zu rechtfertigen. Die negative Rolle solcher Theorien ist offensichtlich, denn diese betrachteten Ausbeutung, soziale Ungerechtigkeit, Kriege u. ä. als Ergebnis der unabänderlichen Eigenschaften der menschlichen Natur und verurteilten den Menschen zu Passivität.

Bei der relativistischen Betrachtungsweise dagegen wird das Wesen des Menschen als eine einfache Projektion seiner sozialen Umwelt angesehen. Die Idee von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der menschlichen Natur wird abgelehnt, und der Inhalt und der Wandel des menschlichen Wesens werden unmittelbar von der sich ständig verändernden sozialen Umgebung abhängig gemacht und der Mensch als Widerspiegelung ihrer Merkmale dargestellt. Es sei bemerkt, daß jene sozialphilosophischen Theorien, die diese relativistische Betrachtungsweise bei der Bestimmung des menschlichen Wesens ausdrückten, in der Geschichte eine bestimmte progressive Rolle spielten, weil sie das Böse im Menschen als Folge der bestehenden schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse erklärten und zu deren Umwandlung aufriefen. Besonders stark verbreitet waren sie in der Zeit der bürgerlichen Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts. Aber der Mangel derartiger Theorien bestand darin, daß sie den Menschen von der Gesellschaft völlig abhängig und zu einer Marionette der ihm entgegenstehenden sozialen Kräfte machten.

Die Beschränktheit dieser beiden Anschauungen vom Wesen des Menschen und des damit verbundenen Problems der Wechselwirkung von Mensch und Gesellschaft entsprang, wie der Marxismus zeigte, vor allem der metaphysischen Auffassung ihres Zusammenhangs. In dem einen Fall wurde die unveränderliche menschliche Substanz, in dem anderen die Gesellschaft als Ursache angenommen. Die Gegenüberstellung von Mensch und Gesellschaft wurde verabsolutiert und das Verhältnis zwischen ihnen als etwas ewig Gegebenes hingestellt.

Indem Fromm das Problem des Menschen seiner sozialphilosophischen Theorie zugrunde legte, konnte er der für die bürgerliche Philosophie klassisch gewordenen Antinomie – „Entweder die Gesellschaft formt den Menschen oder der Mensch bestimmt die Gesellschaft“ – nicht ausweichen. Die Geschichte des gesellschaftlichen Denkens zeigt, daß jedesmal, wenn das Problem des Menschen, das Problem der Dynamik des historischen Prozesses im Mittelpunkt einer Theorie stand, der betreffende Theoretiker auch dieses Dilemma lösen mußte. Die Art und Weise der Lösung dieses Problems bestimmte letzten Endes auch den Charakter der von ihm entwickelten sozialphilosophischen Theorie.

Fromm erfaßt richtig das Wesen der substantialistischen und der relativistischen Auffassung vom Menschen und sieht ihre Unzulänglichkeit. Auf der Suche nach einer Definition des Wesens des Menschen versucht er auf eine neue Weise an dieses Problem heranzugehen und den Dualismus und die Einseitigkeit der beiden Betrachtungen zu überwinden. „Die menschliche Natur ist weder eine biologisch festgelegte und angeborene Summe von Trieben noch ein lebloser Schatten von Mustern der Kultur, denen sie sich ohne weiteres anpaßt“<sup>1</sup>, schreibt Fromm und lehnt damit sowohl die biosubstantialistische als auch die relativistische Interpretation der menschlichen Natur ab.

Derartige Interpretationen, meint er, können nicht die

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 22.

wirkliche Quelle der sozialen Aktivität des Menschen erklären. Um das Wesen und den Wert des psychologischen Faktors in der Geschichte zu begreifen, meint Fromm, muß man die sozialpsychologische Theorie der Persönlichkeit auf der Grundlage der „*philosophisch-anthropologischen Konzeption der menschlichen Existenz*“<sup>1</sup> aufbauen (Hervorhebung des Verfassers).

Diese Feststellung Fromms ist der Ausgangspunkt seiner Sozialphilosophie, sie verleiht ihr einen rein anthropologischen Charakter und determiniert die Lösung des Problems der Wechselwirkung von Mensch und Gesellschaft, des Problems der historischen Entwicklung usw. Ebendieser Ausgangspunkt war die Quelle nicht nur seiner zahlreichen theoretischen Fehler, sondern auch seiner zahlreichen sozialpolitischen Irrtümer und Illusionen, die sich später in seinem sozialen Programm und in seinem Ideal der künftigen Gesellschaft anschaulich zeigten.

Fromm sieht in der Bestimmung des Wesens des Menschen durch „den der menschlichen Existenz innewohnenden Widerspruch“<sup>2</sup> eine Möglichkeit, die Extreme des Biosubstantialismus wie des sozialen Relativismus zu überwinden. Ein solches Herangehen an das Problem der Persönlichkeit sei „weder ‚biologisch‘ noch ‚soziologisch‘“<sup>3</sup>. Fromm meint, daß er diese Dichotomie überwindet, weil er davon ausgeht, daß „die hauptsächlichen Leidenschaften und Triebe im Menschen aus den totalen Existenzbedingungen des Menschen resultieren“<sup>4</sup> und der „menschlichen Situation“<sup>5</sup> entspringen. Fromm lehnt die biologischen Prozesse als Quelle der spezifisch menschlichen Bedürfnisse ab und erklärt im Gegensatz zu Freud: „Die schönsten wie die niederträchtigsten Neigungen des Menschen sind kein Teil einer unwandelbaren und biologisch gegebenen menschlichen Natur, sondern ein Ergeb-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Man for Himself*, New York 1964, p. 45.

<sup>2</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, p. 116.

<sup>3</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 14.

<sup>4</sup> Ebenda.

<sup>5</sup> Ebenda, p. 28.



nis des sozialen Prozesses, der den Menschen bildet.“<sup>1</sup> Im Unterschied zu Freuds unversöhnlichem Antagonismus zwischen dem Individuum, das eine bestimmte Anzahl von biologisch determinierten Bedürfnissen besitzt, und der Gesellschaft, deren Rolle darauf hinausläuft, diese zu zerstören, zu unterdrücken und zu sublimieren, meint Fromm, daß die Gesellschaft nicht nur eine negative, repressive Funktion, sondern auch eine „schöpferische“ Funktion ausübt. „Die Natur des Menschen“, setzt er fort, „seine Leidenschaften und Ängste sind ein Produkt der Kultur. Der Mensch selbst ist im Grunde genommen die wichtigste Schöpfung und Errungenschaft der ständigen menschlichen Bemühungen, deren Aufzeichnung wir Geschichte nennen.“<sup>2</sup> Wie wir aber weiter sehen werden, läuft die Anerkennung der „schöpferischen“ Rolle der Gesellschaft in der Entwicklung des Menschen bei Fromm auf die These von der Nichteinmischung der Gesellschaft in den spontanen Selbstentfaltungsprozeß der menschlichen Potenzen hinaus. Fromm meint, daß die Gesellschaft auf die Entwicklung des Menschen einen gewissen Einfluß ausübt, und verhält sich zugleich jenen Psychologen und Soziologen gegenüber skeptisch, die zu der Ansicht neigen, der Mensch sei „ein leeres Blatt Papier, auf dem jede Kultur ihren Text schreibt“<sup>3</sup>. Die Relativisten, die die Existenz einer universalen Natur des Menschen strikt ablehnen, in Worten jedoch die Einheit der Menschheit anerkennen, lassen nach Fromm „dem Begriff der Menschheit kaum irgendwelchen Inhalt und Sinn“<sup>4</sup>.

Im Gegensatz zu den Relativisten wie auch den Bio-substantialisten versucht Fromm, das „Substantielle“ im Menschen auf seine Weise auszulegen, und wendet sich zu diesem Zweck der Analyse der anthropologischen Bedingungen der menschlichen Existenz zu. Nach seiner Meinung drückt nur die „menschliche Situation“, in die der Mensch seit seiner Geburt hineingestellt ist, das All-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 27.

<sup>2</sup> Ebenda.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 29.

<sup>4</sup> Ebenda.

gemeine, allen Menschen der verschiedenen historischen Epochen Eigene aus. Das macht sie in ihrem Wesen einander ähnlich und ermöglicht ihnen, das Wesen des Menschengeschlechts durch sich selbst zu verkörpern.

Was aber beinhaltet der neofreudistische Begriff „menschliche Situation“, der einer der Ausgangsbegriffe in Fromms philosophischer Anthropologie ist und durch dessen Analyse ihr Wesen verstanden werden kann?

Fromm beginnt die Darlegung des Problems der menschlichen Natur mit der Analyse der „menschlichen Situation“, mit der Darstellung seiner Theorie der Anthropogenese. Von seinem Gesichtspunkt aus war die genetische Voraussetzung für die Entstehung des Menschen ein auf einer bestimmten Evolutionsstufe der Natur einsetzender Prozeß, durch den die biologische Anpassungsfähigkeit des Tieres an die Umwelt schwächer wurde. Die Entstehung des Menschen war, meint er, das Resultat eines negativen Prozesses der natürlichen Evolution. Je unvollkommener der biologische Apparat der instinktiven Anpassung des Tieres an die Umwelt wird, desto mehr entwickeln sich sein Hirn, seine Denkfähigkeit und seine bewußte Orientierung in der Umwelt.

Die Herausbildung des durch Vernunft und Bewußtsein gekennzeichneten Menschen zerreiße seine natürlichen, ursprünglichen Bindungen mit der Natur, zerstöre die Harmonie von Mensch und Natur und erzeuge jenen existentiellen Widerspruch, der nach Fromm das Wesentliche im Problem der menschlichen Existenz bildet. Der Mensch sei einerseits ein Teil der Natur und ihren physikalischen und biologischen Gesetzen untergeordnet, und andererseits gehe er dank seiner Vernunft über ihre Grenzen hinaus und stehe ihr als ein sich seiner selbst bewußt seiendes Subjekt gegenüber. „Das menschliche Selbstbewußtsein“, schreibt Fromm, „machte den Menschen zu einem Fremdling in der Welt, alleinstehend, einsam und verängstigt.“<sup>1</sup>

Dieser existentielle Widerspruch prägte den Inhalt und

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, p. 117.

die Spezifik der „menschlichen Situation“, in die jeder Mensch unabhängig von den historischen Bedingungen seiner Existenz hineingestellt ist. Der Mensch könne nicht in den Zustand der „vormenschlichen“ Harmonie mit der Natur zurückkehren. Deshalb müsse er die Vereinigung mit ihr durch Entwicklung und Vervollkommnung seiner vernünftigen, echt menschlichen Fähigkeiten suchen. Eben die Notwendigkeit, das Problem der menschlichen Existenz zu lösen und nach höheren Formen der Einheit mit der Natur, mit anderen Menschen und mit sich selbst zu suchen, sei die Quelle aller menschlichen Gefühle, Leidenschaften und Qualen. Alle psychischen Potenzen des Menschen werden nach Fromm durch sein Bestreben bestimmt, zwischen sich und der Natur an Stelle der verlorengegangenen Beziehung der „vormenschlichen“, d. h. tierischen Existenz, eine neue harmonische Beziehung herzustellen. Der Mensch sei das einzige Lebewesen, für das seine eigene Existenz ein Problem ist, und er müsse es unbedingt lösen, denn nur das macht ihn zum Menschen.

Der existentielle Widerspruch stellt jeden Menschen vor eine lebenswichtige Frage: Wie ist der der menschlichen Existenz innewohnende Konflikt zu lösen, was muß man tun und wie muß man leben, um die unerträgliche Einsamkeit und die Angst vor Verlassenheit loszuwerden und die Vereinigung mit der Welt und mit sich selbst wieder zu erreichen? Nach Fromm fallen die Antworten, die die Menschen auf diese Frage geben müssen, verschieden aus, und zwar sowohl innerhalb einer bestimmten historischen Situation als auch im Prozeß der historischen Veränderung der Bedingungen der menschlichen Existenz. Doch wie er unterstreicht, „kann keine dieser Antworten an und für sich das Wesen des Menschen ausmachen; was das Wesen ausmacht, ist die Frage und die Notwendigkeit ihrer Beantwortung: die verschiedenen Formen der menschlichen Existenz sind nicht das Wesen, sondern sie sind die Antworten auf den Konflikt, welcher selbst das Wesen ist“<sup>1</sup>. Der Konflikt, dem der anthropologische

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, p. 117.

Widerspruch zwischen dem Menschen und der Natur zugrunde liegt und der die allgemeine Bedingung und das Problem der menschlichen Existenz ausdrückt, bestimmt somit nach Fromm alle psychischen Bedürfnisse, die in ihrer Gesamtheit das Wesen der Gattung Mensch bilden.

Die Quelle der psychischen Aktivität des Menschen, des „spezifisch menschlichen Dynamismus“ besteht nach Fromm „in der Einmaligkeit der menschlichen Situation“<sup>1</sup>. Die gesamte Tätigkeit des Menschen, sowohl in seiner ontogenetischen als auch phylogenetischen Entwicklung, sei *einem* Ziel — der Lösung des Problems der menschlichen Existenz — untergeordnet. Von Fromms Gesichtspunkt aus ist der Prozeß der historischen Entwicklung des Menschen eine Widerspiegelung „der Dynamik des Suchens nach neuen Lösungen“<sup>2</sup> dieses Problems. „Dieser Prozeß“, schreibt Fromm, „dauert an, bis er das Endziel — die Entwicklung zu einem vollkommenen Menschen, der sich in einer vollständigen Einheit mit der Welt befindet — erreicht hat.“<sup>3</sup>

Zu unterstreichen ist, daß nach Fromms Vorstellung die Loslösung des Menschen von der Natur und der daraus entstehende Widerspruch nicht nur der erste Anstoß und die Quelle für die Entwicklung des Menschen und der Geschichte sind, sondern gleichzeitig auch jenes Prinzip, das gleichsam das Endziel und den inneren Sinn dieser Entwicklung vorausbestimmt. Somit leitet Fromm das für alle Menschen aller Zeiten allgemeine und einzige Problem der menschlichen Existenz, in dem alle historisch konkreten Probleme konzentriert sind, aus den natürlichen Bedingungen der menschlichen Evolution ab. „Allein die Tatsache, daß man geboren wird“, behauptet er, „wirft ein Problem auf.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 25.

<sup>2</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, p. 120.

<sup>3</sup> Ebenda.

<sup>4</sup> E. Fromm: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1972, S. 113.



Fromm, der es für einen großen Irrtum Freuds hielt, die biologische Konstitution des Menschen als die Quelle aller menschlichen Handlungen anzusehen, betonte: „Alle Leidenschaften und Bemühungen des Menschen sind Versuche, eine Antwort auf seine Existenz zu finden.“<sup>1</sup> „... das Verständnis der menschlichen Psyche muß auf der Analyse der Bedürfnisse des Menschen, die aus seinen Existenzbedingungen herrühren, begründet sein.“<sup>2</sup>

Die Analyse des Begriffs „menschliche Situation“, worauf Fromm im Grunde seine Theorie vom Wesen des Menschen aufbaut, zeigt eindeutig, daß sie vom psychologischen Standpunkt aus genauso instinktivistisch ist wie die Freudsche. Der Unterschied zu letzterer besteht lediglich darin, daß ihr die Vorstellung nicht von einer biologischen, sondern anthropologischen Natur der instinktiven Bedürfnisse des Menschen zugrunde liegt. Während bei Freud die angeborenen biologischen Bedürfnisse antisozialen Charakter tragen, treten bei Fromm die unveränderlichen, ihrem Ursprung nach ahistorischen Bedürfnisse als positive Bestrebungen auf. In dem Bemühen, die Freudsche biosubstantialistische Interpretation des menschlichen Wesens zu widerlegen, verfällt Fromm in ein anderes Extrem, in einen anthropologischen Panpsychismus. Er stellt die menschliche Natur als psychische Substanz dar, deren Inhalt die zeitunabhängigen existentiellen Bedürfnisse des Menschen bilden. Seine Konzeption vom Wesen des Menschen erweist sich letztlich als rein theoretische, ideelle Konstruktion ohne jeden sozialhistorischen Sinn.

Der Inhalt der menschlichen Natur — nach Fromm „das Ergebnis des unbezwinglichen Bedürfnisses des Menschen, Einheit und Gleichgewicht zwischen sich und der Natur wiederherzustellen“<sup>3</sup> — sei ein besonderes System von Bedürfnissen. Dazu gehören: 1. das Bedürfnis nach

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 29.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 25.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Man for Himself*, p. 46.

menschlichen Beziehungen, 2. das Bedürfnis nach Selbstbehauptung, 3. das Bedürfnis nach Hingabe, 4. das Bedürfnis nach Selbstbewußtsein, 5. das Bedürfnis nach einem Orientierungssystem und Verehrungsobjekt. Es sei bemerkt, daß drei der fünf von Fromm genannten Bedürfnisse der menschlichen Natur — nach menschlichen Verbindungen, nach Hingabe sowie nach einem Orientierungssystem und Verehrungsobjekt — sehr viel gemeinsam haben. Diese Grundbedürfnisse des Menschen, die seine ganze psychische Tätigkeit bestimmen, besitzen bei Fromm einen ausgeprägt abstrakten, nichtsozialen und rein anthropologischen Charakter, und das wirkt sich auf Fromms Lösung der verschiedenen sozialpsychologischen Probleme aus.

Nach seiner Meinung werden die natürlichen, von der anthropologischen „menschlichen Situation“ vorbestimmten Bedürfnisse des Menschen in seiner ontogenetischen wie auch in seiner phylogenetischen Entwicklung auf zwei gegensätzliche Weisen befriedigt. Die eine trägt zur Herausbildung und Entwicklung des Menschen bei, die andere wirkt dem entgegengesetzt. Beide Möglichkeiten stellen eine spezifische Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz dar: In einem Fall ist das eine progressive, im anderen eine regressive Antwort. Von Fromms Gesichtspunkt aus kann jeder Mensch in seinem Bemühen, das existentielle Problem des menschlichen Daseins zu lösen, „entweder zu einer archaischen, pathogenen Lösung zurückkehren oder vorwärtsschreiten und seine Menschlichkeit entwickeln“<sup>4</sup>. Wenn er, aus dem Wunsch heraus, die eingebüßte Einheit mit der Natur wiederherzustellen und die Angst der Einsamkeit und Unsicherheit loszuwerden, das zu beseitigen sucht, was ihn zum Menschen macht und ihn zugleich quält, d. h. seine Vernunft und sein Selbstbewußtsein, betritt er den regressiven Weg zur Lösung des menschlichen Existenzproblems. Wenn er nach einer neuen Harmonie mit der Umwelt auf der Grundlage der vollständigen und allsei-

<sup>4</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, p. 119.



tigen Entwicklung seiner Fähigkeiten sucht, wählt er die progressive Lösungsweise.

Nach Fromm trägt die progressive Lösung des Existenzproblems zur psychischen Gesundheit und zur Entwicklung des Menschen bei und entspricht den Bedürfnissen der menschlichen Natur. Die regressive Lösung ruft dagegen psychische Störungen hervor und führt zu innerer Degradation. Von Fromms Gesichtspunkt aus regt das unüberwindliche Bedürfnis, eine Lösung des Problems der menschlichen Existenz zu finden und aus dem durch die Loslösung des Menschen von der Natur hervorgerufenen Zustand der Unbestimmtheit herauszukommen, sowohl den psychisch gesunden Menschen als auch den Neurotiker zur Lebenstätigkeit an. Ebendeshalb, meint er, kann man das Verhalten des Menschen nicht als Folge der Verdrängung oder Sublimierung der biologischen Bedürfnisse erklären, wie es Freud tat. „Um den einzelnen Patienten — oder irgendeinen Menschen — zu verstehen, muß man wissen, wie *seine* Antwort auf die Frage des Seins lautet. . .“<sup>1</sup>

Was die Geschichte der menschlichen Gesellschaft angeht, so dominieren nach Fromm in den verschiedenen Entwicklungsstadien (Sklaverei, Feudalismus, Kapitalismus und Sozialismus) immer bestimmte sozial sanktionierte Lösungsweisen jenes Problems (progressive oder regressive).

Welches sind nun die Alternativen, die sich, von Fromms Standpunkt aus, dem Menschen für die Befriedigung der Bedürfnisse seines natürlichen Wesens bieten?

Das Bedürfnis nach menschlichen Verbindungen kann durch das Verhältnis von Herrschaft und Unterordnung befriedigt werden; das führt jedoch zum Verlust der Freiheit der Persönlichkeit. Daher meint Fromm, nur durch die Liebe, diese einzige positive und ideale Verbindung des Menschen mit der Welt, mit anderen Menschen und mit sich selbst, werde dieses Bedürfnis wirklich menschlich befriedigt, nur durch die Liebe erreiche er die Einheit

<sup>1</sup> E. Fromm: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 117.

mit der Welt und bewahre er zugleich die Unabhängigkeit und Ganzheit seines einmaligen „Ich“.

Das Bedürfnis nach Selbstbehauptung kann entweder im schöpferischen Prozeß, in dem sich der Mensch über die Rolle eines Naturwesens und die Passivität erhebt, oder im Destruktivismus, der die entgegengesetzte Richtung der menschlichen Aktivität charakterisiert, befriedigt werden, denn „das Leben zu zerstören bedeutet ebenfalls über dieses hinausgehen“<sup>1</sup>. Aber nur die schöpferische Befriedigung des Bedürfnisses bringt Freude und Glück. Der Destruktivismus dagegen bedeutet letzten Endes für den Menschen, der sich dieser Art von Selbstbestätigung bedient, wie auch für seine Mitmenschen gewaltiges inneres Leid.

Das Bedürfnis nach Hingabe kann entweder regressiv befriedigt werden — durch Wahrung der ursprünglichen Verbindungen mit der Natur, die dem Menschen jene Ruhe und Existenzzuversicht garantiert, welche er mit der Menschwerdung verloren hat, oder progressiv — durch die Lösung dieser „natürlichen Bindungen“, die für die tierische Existenz kennzeichnend sind, und durch die vollständige Entwicklung seines menschlichen Wesens auf der Basis einer neuen Solidarität mit den Menschen und der harmonischen Einheit mit der Welt. Die letztere Weise der Befriedigung des Bedürfnisses nach Hingabe ermöglicht die Entwicklung der menschlichen Individualität.

Das Bedürfnis nach Selbstbewußtsein kann entweder durch eine Art Wiedergeburt der ursprünglichen Verbindungen mit der Natur — durch „Auflösung in der Herde“ — oder durch die vollständige schöpferische Entfaltung aller menschlichen Fähigkeiten befriedigt werden. Im letzten Fall erkennt der Mensch seine einmalige Individualität — sein „Ich“ — und gewinnt dadurch innere Kraft und Zuversicht.

Das Bedürfnis nach einem Orientierungssystem und Verehrungsobjekt kann sowohl auf einem irrationalen wie

<sup>1</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 37.



auch auf einem rationalen Wege befriedigt werden. Viele dieser Systeme von Orientierung und Verehrung, die der Mensch in seinem Bemühen zur Lösung des menschlichen Existenzproblems geschaffen hat, sind religiöse oder ideologische Systeme. Nach Fromms Meinung bildet nur die rationale Art der Befriedigung dieses Bedürfnisses eine wirkliche Grundlage für die allseitige und volle Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte.

Fromm zufolge steht also jeder Mensch, ganz gleich, wann er zur Welt kam — am Anfang der Menschheitsgeschichte oder in der Gegenwart —, immer vor der Alternative: entweder die progressive Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz zu wählen, die mit der Realisierung der Bedürfnisse seiner Natur zusammenfällt, oder die regressive Antwort, die diese Befriedigung blockiert. Zwangsläufig entsteht die Frage: Wodurch wird die Entscheidung zwischen diesen beiden Alternativen bestimmt? Fromm zufolge geschieht dies nicht durch den bewußten Willen des Menschen, sondern durch die äußeren Bedingungen, deren Wirken, wie er glaubt, gar nicht vom Menschen abhängt.

In jedem Menschen ist nach Fromm eine Tendenz zur Entwicklung, zum Wachstum angelegt, denn von Geburt an hat er die Fähigkeiten zu gehen, zu sprechen, zu denken und zu lieben. Und weil „die Fähigkeit zu handeln das Bedürfnis hervorruft“<sup>1</sup>, diese Fähigkeit zu nutzen, scheint es Fromm ganz natürlich, daß der Mensch, wenn keine äußeren Hindernisse vorhanden sind, danach strebt, die psychischen Bedürfnisse, die den Inhalt seiner Natur ausmachen, in progressiver Weise zu befriedigen. Er ist davon überzeugt, daß sich die inneren Potenzen der menschlichen Natur jedesmal spontan offenbaren, wenn nur „die entsprechenden Bedingungen dazu vorhanden sind“<sup>2</sup>.

Da aber der Mensch mit seinem Körper der Tierwelt angehört und mit Tausenden Fäden mit seiner biologi-

<sup>1</sup> E. Fromm: Man for Himself, p. 219.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 218.

sehen Vergangenheit verknüpft ist, verspürt er, meint Fromm, eine Art Nostalgie nach der verlorenen Einheit mit der Natur und hat er den verborgenen Wunsch und die Tendenz, zur rein tierischen Existenz zurückzukehren. Und wenn äußere Bedingungen die Verwirklichung der menschlichen Potenzen hindern, dann realisiere sich die in ihm verborgene rein tierische Tendenz.

So seien jedem Menschen, meint Fromm, seit seiner Geburt infolge seiner zwiespältigen biologisch-sozialen Natur gleichzeitig zwei Prinzipien immanent — das „tierische“ und das „menschliche“. Jedes dieser Prinzipien sei ein Produkt des existentiellen Widerspruchs zwischen dem Menschen und der Natur, das Ergebnis der „menschlichen Situation“.

Das rein ethische Herangehen Fromms an die Beurteilung des Inhalts der menschlichen Natur läßt den Schluß zu, daß er sowohl die Konzeption ablehnt, der zufolge der Mensch seinem Wesen nach böse sei (Hobbes), als auch die entgegengesetzte, daß der Mensch gut sei (Rousseau).

Im Gegensatz zu diesen beiden extremen Konzeptionen meint Fromm, daß das Wesen des Menschen sich nicht eindeutig, d. h. nicht nach dem Prinzip: „entweder nur gut oder nur böse“, bestimmen läßt. Zugleich lehnt er auch Freuds Auffassung ab, daß das „Gute“ und das „Böse“ im Menschen ständig miteinander kämpfen. „Wenn jemand“, behauptet Fromm, „an das Gute des Menschen als dessen einzige Potenz glaubt, so wird er die Tatsachen bewußt verdrehen müssen, oder er wird aufs bitterste enttäuscht werden. Wenn jemand an das andre Extrem glaubt, wird er letztlich zum Zyniker und blind gegenüber den Möglichkeiten des Guten bei den anderen und bei ihm selbst. Bei einer realistischen Betrachtung gelten die beiden Möglichkeiten als reale Potenzen und werden die Bedingungen für die Entwicklung einer jeden von ihnen studiert.“<sup>1</sup>

Fromm nimmt an, daß das Wesen des Menschen in ethischer Hinsicht völlig neutral, „weder gut noch böse“

<sup>1</sup> E. Fromm: The Heart of Man, p. 123.



ist. Wie sich der Mensch in der konkreten Realität verhalten wird, hängt von den äußeren Umständen ab. Der Mensch habe zwei in einem neutralen Verhältnis zueinander stehende Potenzen: die sogenannte primäre Potenz — die Fähigkeit zur produktiven Orientierung, die sich dann realisiert, wenn normale soziale Voraussetzungen vorhanden sind, und die sekundäre Potenz, die all das der produktiven Orientierung Entgegengesetzte verkörpert und sich erst dann realisiert, wenn die den Menschen umgebenden Bedingungen pathogen, anormal sind und die Realisierung der ersten Potenz verhindern. Somit verkörpern die beiden Potenzen den Inhalt der menschlichen Natur, und „das Böse hat keine unabhängige Existenz, es bedeutet das Fehlen des Guten, das Ergebnis des Versagens der Lebensrealisierung“<sup>1</sup>.

In seiner Schrift „The Heart of Man“ nennt Fromm die primäre Potenz die Biophilie, die sekundäre — die Nekrophilie. Die Biophilie — die Liebe zum Leben — finde in der produktiven Orientierung besonders deutlich ihren Ausdruck. Die Nekrophilie beantworte das Problem der menschlichen Existenz im Gegensatz zum Leben, denn ihr Ziel ist nicht die Entwicklung, sondern die Zerstörung, die Liebe zum Tod. Im Unterschied zum Freudschen Todestrieb, der neben dem Eros ein Bestandteil der normalen biologischen Konstitution des Menschen ist, stellt die Frommsche Nekrophilie ein Phänomen der Psychopathologie dar, d. h. ein Phänomen, das dann auftritt, wenn die primäre Potenz nicht verwirklicht wird.

Die Realisierung der primären Potenz — der grundlegenden Bedürfnisse der menschlichen Natur — fällt also nach Fromm mit der Aktualisierung des „guten“, des „menschlichen“ Prinzips zusammen. Die Realisierung der sekundären Potenz dagegen fällt mit der Aktualisierung des „bösen“, des „tierischen“ Prinzips zusammen. Sie tritt auf unter Bedingungen, die die Realisierung der primären Potenz verhindern, und ist nichts anderes als der „Verlust des Menschen seines Selbsts in dem tragischen Ver-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Man for Himself*, p. 218.

such, die Last seiner menschlichen Existenz loszuwerden“<sup>1</sup>.

Fromm, der die Befriedigung der Bedürfnisse von den sozialen Umständen abhängig macht, läßt dabei den Menschen eine rein passive Rolle spielen. Welche von den beiden Potenzen realisiert wird, hängt nicht von ihm ab, sondern von der sozialen Struktur, deren Bestandteil er ist. Er läßt die Frage offen, ob der Mensch sich zu der ihm umgebenden sozialen Wirklichkeit aktiv verhalten, d. h. sie verändern und solche Bedingungen schaffen kann, die zur Realisierung der Biophilie beitragen könnten.

In seinem Werk „The Sane Society“ deutet Fromm vage an, daß der Mensch, der unter Verhältnissen lebt, die nicht seiner Natur und den Bedürfnissen des Wachstums und der Entwicklung seiner Wesenskräfte entsprechen, darauf irgendwie reagieren müsse. Er müsse entweder zugrunde gehen oder solche sozialen Verhältnisse schaffen, die der Befriedigung der Bedürfnisse seiner Natur mehr entsprechen. Aber Fromm entwickelt diese These nicht weiter und beschränkt sich auf rein deklarative Bemerkungen dazu. Es ist im Rahmen seiner Theorie auch kaum möglich, das Wesen der Reaktion des Menschen auf ungünstige Existenzbedingungen positiv zu erklären, ohne sich dabei selbst zu widersprechen. In der Tat: Das Bedürfnis, eine bestehende soziale Ordnung zu verändern, die das Problem der menschlichen Existenz nicht befriedigend und fortschrittlich zu lösen vermag, wäre ein solches Bedürfnis, das zur Biophilie — also zur produktiven Orientierung — zu rechnen wäre. Wie ist dann aber die Tatsache zu erklären, daß unter ungünstigen sozialen Bedingungen, die nach Fromm nur die Nekrophilie hervorbringen können, plötzlich ein Bedürfnis auftritt und realisiert wird, das der Biophilie entspricht?

Nachdem wir das Wesen des neofreudistischen Heran-gehens an das Problem des Menschen in seinen Haupt-zügen dargestellt haben, können wir uns jetzt folgender

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Heart of Man*, p. 48.

Frage zuwenden: Konnte Fromm in seiner Definition vom Wesen des Menschen jenen Dualismus zwischen dem Menschen und der Gesellschaft überwinden, der sich logischerweise aus den biosubstantialistischen und sozialrelativistischen Interpretationen des menschlichen Wesens ergab?

Fromms Versuch, das Problem des Menschen vom rein anthropologischen Standpunkt aus zu lösen und die Beschränktheit der biosubstantialistischen sowie der sozialrelativistischen Tendenz in der Bestimmung des Wesens des Menschen zu überwinden, führte ihn zu den Konsequenzen, daß der Mensch einerseits die Verkörperung angeborener panpsychischer Bedürfnisse und andererseits ein Produkt des historischen Prozesses sei. Fromms Konzeption der menschlichen Natur ist ein Kompromiß zwischen substantialistischen und relativistischen Definitionen des menschlichen Wesens. In der Tat erweist sich seine Theorie als Philosophie der „goldenen Mitte“, die zum Ziel hat, diese diametral entgegengesetzten Definitionen vom Wesen des Menschen eher zu versöhnen als zu überwinden.

Nach Fromms Meinung ist der Mensch das Endprodukt der Selbstrealisation der ihrer Natur nach anthropologischen psychischen Substanz. Gleichzeitig macht er diese Entwicklung von der Gesellschaft abhängig, der er eine Hilfsrolle bei der Realisierung der psychischen Natur des Menschen zuschreibt.

Im Unterschied zu den Substantialisten und den Relativisten, die zwar die Wechselwirkung zwischen Mensch und Gesellschaft anerkennen, aber die Bedeutung einer Seite verabsolutieren, versucht Fromm, die Dynamik dieses Zusammenwirkens aufzudecken, wobei er beiden Seiten eine spezifische Rolle zuschreibt und ihre Gleichwertigkeit unterstreicht. Er stellt das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft als einen spezifischen dynamischen Parallelismus dar. Bei der Betrachtung des Problems „Mensch — Gesellschaft“ setzt er deren absolute Souveränität voraus. Dadurch ist es ihm unmöglich, das Wesen ihres Zusammenwirkens zu verstehen. Die mensch-

liche Natur einerseits und die sozialökonomische Organisation der Gesellschaft andererseits besitzen jeweils ihre eigenen Gesetze und Ziele ihrer Entwicklung, meint er, ihre Existenz und innere Entwicklung sind voneinander unabhängig. Aber in der Geschichte koexistieren sie und stehen immer in einem bestimmten Verhältnis zueinander.

„Keine soziale Struktur bringt diese Grundbedürfnisse hervor, aber die jeweilige Struktur bestimmt, welche potentiellen Leidenschaften sich zeigen oder dominieren“<sup>1</sup>, meint Fromm. Die Gesellschaft aktualisiert und deformiert nur das, was in der menschlichen Natur selbst potentiell vorhanden ist. Die Gesellschaft ist etwas Äußerliches in bezug auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur und stellt eine gewisse Ganzheit dar, die neben dem menschlichen Wesen existiert und ihm entgegensteht. Das Vorhandensein von Bedürfnissen der menschlichen Natur als gewisse Potenzen hängt keineswegs von der jeweiligen konkreten historischen Gesellschaft ab, deren Rolle sich darauf beschränkt, entweder die Realisierung dieser Potenzen zu fördern oder es nicht zu tun.

Fromm reduziert die Dynamik des historischen Prozesses auf den psychologischen Konflikt zwischen den Bedürfnissen des Menschen und der Möglichkeit, diese in einer konkreten sozialen Struktur zu realisieren. Die Geschichte zeuge nur vom Grad der Realisierung und vom Charakter des Einflusses der betreffenden sozialen Struktur auf diese Bedürfnisse.

Da Fromm den Menschen und die Gesellschaft von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, meint er, bei einem Konflikt zwischen der Gesellschaft und der menschlichen Natur besteht das Problem darin, die Gesellschaft auf der Grundlage neuer Prinzipien zu rekonstruieren, die den ursprünglichen Bedürfnissen der menschlichen Natur entsprechen. Sobald diese Rekonstruktion verwirklicht sei, werde die Gesellschaft „gesund“, und alles Positive und Rationale der primären Potenzen der menschlichen Natur können im gesellschaftlichen Leben realisiert wer-

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 14.



den. Aber Fromm sieht nicht diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die imstande wären, diese neue Gesellschaft hervorzubringen. Die Ursache dafür liegt darin, daß für Fromm die psychischen Bedürfnisse des Menschen ihrem Inhalt nach nichts Soziales sind. Sie entstehen nicht als Widerspiegelung von Widersprüchen der sich entwickelnden sozialen Wirklichkeit, sondern aus der existentiellen Situation, die Fromm über das „Biologische“ und „Soziale“ stellt. Die Konkretheit des gesellschaftlichen Prozesses faßt er als etwas Homogenes, das jegliche innere Widersprüche ausschließt.

Nach seiner Vorstellung steht die Gesellschaft mit ihren ökonomischen, sozialpolitischen und kulturellen Institutionen der menschlichen Natur als etwas Selbständiges gegenüber.

Fromms abstrakt-psychologisches Modell der menschlichen Natur offenbart die Fehlerhaftigkeit seines methodologischen Herangehens nicht nur an das Problem des „Substantiellen“ und des „Relativen“ im Menschen, sondern auch an das Problem des „Sozialen“ und des „Biologischen“. Die neofreudistische Theorie der Anthropogenese stellt den Entstehungsprozeß des Menschen als einen rein negativen Vorgang dar, in dessen Verlauf die instinktive biologische Adaption einer bestimmten Tierart an die Umwelt ihr Minimum erreicht; die menschlichen Bedürfnisse werden in Analogie zu den tierischen Instinkten betrachtet. Die marxistische Theorie verbindet den Ursprung des Menschen und den Inhalt seiner Bedürfnisse mit der aktiven Tätigkeit, die die ursprünglichen Verbindungen des Tieres mit der Natur abbricht und ein neues Verhältnis, eine neue Einheit mit ihr herstellt. Das schöpferische, aktive Verhältnis des Menschen zur Natur, das die Triebkraft seiner Herausbildung war, bleibt im Hintergrund, wird in der neofreudistischen Theorie der Anthropogenese nicht berücksichtigt.

Fromm analysiert in keinem seiner zahlreichen Werke den Formierungsprozeß der biologischen Voraussetzungen des Menschen, die ihn zur sozialen Tätigkeit befähigten. Fromm hebt die „biologische Unangepaßtheit“ des ersten

Menschen an die Natur hervor, die Tatsache, daß der Mensch die Vorzüge des Tieres eingeüßt hat, und beurteilt den Menschen nach Kriterien der „tierischen Existenz“. Er stellt die menschliche Vernunft den verlorenen Instinkten entgegen und ignoriert damit den historischen Charakter der Entstehung des menschlichen Bewußtseins als einer Fähigkeit, die im Vergleich zu den Instinkten höher entwickelt und universeller ist.

Die Spezifik des Menschen als vernunftbegabtes Wesen besteht nicht in der „biologischen Unangepaßtheit“ an die Natur, wie Fromm glaubt, sondern umgekehrt in seiner besonderen Anpassung an sie, denn eben dank seiner Vernunft stellt er auf einer höheren Stufe eine neue Einheit mit der Natur her.

Aus der neofreudistischen Konzeption der Natur des Menschen, derzufolge das „Menschliche“ (Soziale) und das „Tierische“ (Biologische) nebeneinander existieren, ergibt sich als Folgerung, daß nur ein Zufall im natürlichen Evolutionsprozeß das Biologische und das Soziale verbunden hat und die „existentielle Situation“ den Menschen hervorbrachte. Fromm verzichtet darauf, die Entstehung des Sozialen zu verfolgen, seine Spezifik und seinen Unterschied vom Biologischen zu zeigen, er geht nicht über deren einfache Unterscheidung und die Feststellung eines Parallelismus zwischen ihnen hinaus.

Die Entstehung und die Entwicklung des Sozialen ist ein langwieriger Prozeß, der auch heute noch andauert. Das Tier ist von der Natur völlig abhängig, und seine Entwicklung wird ausschließlich von den Gesetzen der biologischen Existenz (der natürlichen Auslese) bestimmt. Die Entwicklung des Menschen aber, der sich aus der Natur herausgelöst hat und Bewußtsein besitzt, wird von den Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt. Aus einem biologischen Wesen, das unter äußerem Zwang lebte, verwandelte sich der Mensch in ein soziales Wesen, in das Subjekt der Entwicklung. Je vielfältiger und komplizierter die Tätigkeit des Menschen wird, desto weiter entfernt er sich von der „alten“ Natur



und desto stärker wird seine Abhängigkeit von der sozialen Wirklichkeit, die er selbst schafft, von der „vermenschlichten“ Natur, die von nun an sein Wesen formt. Das wissenschaftliche Verdienst von Karl Marx besteht u. a. darin, daß er die „vermenschlichte“ Natur entdeckte und ihren Unterschied zur „äußeren“ Natur nachwies. Die entscheidende Rolle der „vermenschlichten“ Natur bei der Herausbildung des menschlichen Wesens hervor gehoben zu haben, ist das Verdienst nur der marxistischen Geschichtsauffassung. Die sich in der menschlichen Geschichte als Entstehungs- und Entwicklungsprozeß der menschlichen Gesellschaft herausbildende „vermenschlichte“ Natur „ist die *wirkliche* Natur des Menschen“<sup>1</sup>. Das „Soziale“ im Menschen, das in seiner Entwicklung durch die „vermenschlichte“ Natur bestimmt wird und ein „historisches Produkt“, „das Ergebnis der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen“ ist, bedeutet etwas Höheres im Vergleich zum „Biologischen“. Das „Soziale“ ist ein qualitatives Merkmal einer neuen, komplizierteren Daseinsform der Materie. Fromms Behauptung von einem Parallelismus des „Sozialen“ und „Biologischen“ im Menschen steht m. E. nicht im Einklang mit den Tatsachen.

Bei der Untersuchung des Problems der Persönlichkeit geht Fromm nicht über den Rahmen der für bürgerliche Wissenschaftler üblichen Gegenüberstellung von zwei Abstraktionen — der „Persönlichkeit“ und der „Gesellschaft“ — hinaus und löst er das Problem des „Substantiellen“ und des „Relativen“ im Wesen des Menschen nicht. Im Einklang damit trennt Fromm das aktive und schöpferische psychologische Element im Menschen vom „Sozialen“ und setzt er das eine dem anderen entgegen, er beschränkt die Rolle des „Sozialen“ in der Herausbildung des Menschen auf einen rein äußerlichen, entweder positiven oder traumatischen Einfluß auf die unwandelbaren Potenzen der menschlichen Natur. Seine Konzeption der Persönlichkeit leidet an einem inneren Wider-

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Ergänzungsband, erster Teil, S. 543.

spruch. Obwohl er in Worten die Rolle der sozialen Umgebung für die Entwicklung des Menschen anerkennt, mißt er bei der Bestimmung verschiedener Formen der sozialen Tätigkeit dem inneren, dem Menschen angebotenen System von Bedürfnissen die entscheidende Bedeutung bei. Fromms Konzeption der menschlichen Natur ist naturalistisch, denn sie stellt den Menschen als eine vorgegebene psychologische Struktur dar, durch die alle seine Absichten, Bestrebungen und Handlungen im voraus bestimmt werden.

Ein besonderes Merkmal der neofreudistischen Persönlichkeitstheorie von Fromm besteht — wie bereits erwähnt — darin, daß aufgrund ihres „Instinktivismus“ das Verhältnis des Individuums zu seiner sozialen Umgebung einseitig gesehen wird — nur im Sinne von Anpassungs- und Schutz„reaktionen“. Bei einer solchen metaphysischen Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinen Existenzbedingungen wird das Problem der Individualpsychologie auf das Problem der „Anpassung“ des Individuums an die soziale Umgebung bzw. auf das Problem der „Ausnutzung“ der Umwelt zu seinen utilitaristischen Zwecken beschränkt. Bei einer solchen Betrachtungsweise bleibt die Frage nach der wirklichen Quelle der sozial-umgestaltenden Tätigkeit des Menschen offen.

Fromm versucht, bei seiner kritischen Revision der Freudschen Auffassungen über die Natur der Persönlichkeit einige Thesen des Marxismus anzuwenden. In seinen Abhandlungen über die menschliche Natur wendet er sich oft Marx zu, entlehnt ihm einige Gedanken und paßt sie seinen abstrakt-psychologischen Konstruktionen an. All das, was nicht ins Prokrustesbett seines eigenen Schemas hineingezwängt werden kann, bleibt unbeachtet.

Fromm bemerkt z. B. richtig, daß Marx das Wesen des Menschen vom sozialhistorischen Standpunkt aus untersuchte, und teilt in Worten diesen Standpunkt, nach dem „die Praxis des Lebens, die von den ökonomischen Systemen bestimmt wird, das Fühlen und Denken der darin



einbezogenen Menschen bestimmt“<sup>1</sup>. Hinter der scheinbaren Identität der Ansichten verbirgt sich jedoch eine Verfälschung dieses marxistischen Leitsatzes, weil ein völlig anderer Sinn hineingelegt wird. Ist für Marx die „Praxis des Lebens“ immer und nur die Praxis der *sozialen* Existenz, so ist sie für Fromm das „Ergebnis der menschlichen Existenzbedingungen“<sup>2</sup>. Besteht für Marx das Wesen der sozialen Determinierung des Bewußtseins darin, daß das Bewußtsein die „Praxis des Lebens“, d. h. das soziale Sein, *widerspiegelt*, so sind für Fromm die Gefühle und Gedanken des Menschen das Ergebnis der Umwandlung der vorgegebenen Bedürfnisse der menschlichen Natur durch die historisch bedingte „Praxis des Lebens“ (eine progressive bzw. regressive Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz).

In den Büchern „Marx’s Concept of Man“ und „Beyond the Chains of Illusion“ wiederholt Fromm beharrlich den Gedanken, daß Marx nicht nur eine selbständige Natur des Menschen anerkannt habe, die sich von dessen gesellschaftlichem Wesen unterscheidet, sondern ihr auch die entscheidende Bedeutung beigemessen habe. Marx unterschied angeblich zwischen einer „modifizierten“ und einer „menschlichen Natur im allgemeinen“ und teilte die Bedürfnisse des Menschen entsprechend in „relative“ und „konstante“<sup>3</sup>. Fromm ist davon überzeugt, daß Marx die Ansicht teilte, der Mensch realisiere in der Geschichte, obwohl er sich verändere, eine gewisse unveränderliche, ihm innewohnende Potenz.

Nach Fromms Meinung „kam Marx noch nicht zur vollen Entwicklung seiner eigenen Theorie über die Natur des Menschen“<sup>4</sup>, aber er sei nahe daran gewesen, eine solche Theorie zu schaffen, wie Fromm sie entwickelt hat.

Das Erbe des klassischen Freudismus hinderte Fromm, die soziale Theorie von Marx richtig zu verstehen. Die

<sup>1</sup> E. Fromm: *May Man Prevail?* New York 1961, p. 70.

<sup>2</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 70.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*, S. 33, 63, 64.

<sup>4</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 31.

Psychologisierung dieser Theorie führt zur Verzerrung ihres Wesens. Fromm interpretiert Marx’ Äußerungen über das menschliche Wesen falsch und sucht mit allen Mitteln zu beweisen, daß Marx geradezu ein Vorgänger des Neofreudismus gewesen sei.

Bekanntlich hat Marx niemals ein abstraktes, von der Geschichte unabhängiges Wesen des Menschen anerkannt. Marx und Engels traten entschieden gegen jegliche subjektivistisch-idealistische Spekulationen über die „menschliche Natur im allgemeinen“ auf. Sie sahen den Hauptfehler solcher Überlegungen darin, daß sie „statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt“ vertraten, „des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört“<sup>1</sup>. In den Thesen über Feuerbach schrieb Marx: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“<sup>2</sup> Marx’ größtes Verdienst bestand ebendarin, daß er das gesellschaftliche Wesen des Menschen wissenschaftlich begründete und die Dialektik der Wechselwirkung von Persönlichkeit und Gesellschaft aufdeckte.

Die Entwicklung des Menschen, meint Marx, vollzieht sich zusammen mit der Veränderung der Gesellschaft selbst, es gibt kein menschliches Wesen im allgemeinen, es gibt nur das historisch bedingte Wesen, das sich in jeder geschichtlichen Epoche wandelt. „*Wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen als Menschen* produziert“, schreibt er, „so ist sie durch ihn *produziert*.“<sup>3</sup> Ist das Leben des Individuums Ausdruck des gesellschaftlichen Lebens, so ist die Gesellschaft das Produkt der Lebens-tätigkeit der Menschen. Indem der Mensch die Wirklichkeit verändert, verändert er auch sich selbst und realisiert er jene seiner Möglichkeiten, die Widerspiegelung der

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, S. 486.

<sup>2</sup> K. Marx/F. Engels: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 6.

<sup>3</sup> K. Marx/F. Engels: *Ergänzungsband*, erster Teil, S. 537.



objektiven Tendenzen dieser Wirklichkeit sind. In den Bedürfnissen des konkreten historischen Menschen finden die Anforderungen der sich entwickelnden sozialen Wirklichkeit ihren Ausdruck, die zu Wesenskräften des Menschen selbst werden. Deshalb fällt die Verwirklichung der Bedürfnisse des Menschen immer mit der Veränderung seiner sozialen Umwelt zusammen.

Die psychischen Bedürfnisse sind dem Menschen nicht einfach angeboren, sondern sie werden in seiner Lebendigkeit geformt, die auf die Veränderung seiner geschichtlichen Existenzbedingungen gerichtet ist. Für den Menschen bedeutet seine konkrete historische Umwelt sowohl den Inhalt seines Wesens als auch die Grenze seiner Möglichkeiten. Die Herausbildung des Menschen in der Geschichte ist ein schöpferischer, aktiver Vorgang. Indem der Mensch die Wirklichkeit verändert, dehnt er die Grenzen seiner Möglichkeiten aus, und indem er diese realisiert, erweitert er den Horizont seines Daseins. Nur durch die zielgerichtete Tätigkeit, durch die Umgestaltung und Vermenschlichung der Umwelt verändert und formt der Mensch sein Wesen. Dieser Prozeß der Vervollkommnung des menschlichen Wesens ist endlos, so wie die Entwicklung der Wirklichkeit selbst. Marx schrieb, daß „die ganze Geschichte nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur ist“<sup>1</sup>.

Gerade in seiner schöpferischen sozialen praktischen Tätigkeit tritt der Mensch gleichzeitig als Voraussetzung der Geschichte und als ihr Produkt auf. Um das Wesen der Wechselwirkung von Mensch und Gesellschaft begreifen zu können, ist es also nach Marx erforderlich, die zielgerichtete praktische Tätigkeit des Menschen zu analysieren, in der sich eben die innere Verbindung und die wechselseitige Abhängigkeit von Gesellschaft und Mensch zeigen, denn diese Tätigkeit ist gleichzeitig auch die Art und Weise der historischen Veränderung der menschlichen Natur sowie die Art und Weise der Konstituierung und Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens.

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 4, S. 160.

Fromm, der das Wesen des Menschen anthropologisiert, ist nicht in der Lage, den Zusammenhang zwischen Mensch und Gesellschaft richtig zu erklären. Es fällt auf, daß viele seiner Äußerungen zu diesem Problem sehr abstrakt sind. Man könnte beispielsweise Fromm darin zustimmen, daß das Bedürfnis nach Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft durch den Wunsch des Menschen diktiert wird, die Struktur der Gesellschaft an die Bedürfnisse der menschlichen Natur anzupassen, wenn man konsequent von der Tatsache ausgeht, daß die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft Klassencharakter trägt. Die Notwendigkeit einer Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft resultiert aber nicht, wie Fromm meint, aus den Erfordernissen irgendeiner abstrakten Natur des Menschen, sondern aus den Bedürfnissen konkreter historischer Persönlichkeiten, aus den Bedürfnissen jener Klasse der Gesellschaft, die die fortschrittlichen Tendenzen, Forderungen und Möglichkeiten der sich entwickelnden historischen Wirklichkeit ausdrückt und als Subjekt des historischen Handelns auftritt.

Die Auffassung von der menschlichen Psyche muß nach Fromm auf der Analyse der menschlichen Bedürfnisse basieren, die sich aus den Bedingungen der menschlichen Existenz ergeben. Auch mit dieser Feststellung könnte man sich einverstanden erklären, wenn Fromm unter den menschlichen Existenzbedingungen nicht die anthropologische Situation, sondern die historische konkrete Wirklichkeit verstünde. Dann hätten diese Bedürfnisse keinen abstrakt-allgemeinen Charakter, sondern wären sie konkrete Bedürfnisse des realen Individuums.

Es ist völlig unklar, warum die existentielle Situation, die nach Fromms Meinung die anthropologische Ausgangsbedingung der menschlichen Existenz darstellt, solche menschlichen Bedürfnisse ins Leben gerufen hat, die nur in einer gesellschaftlich entwickelten Situation denkbar sind.

Die historische Situation, in der allein die realen Bedürfnisse des Menschen entstehen können, wird bei Fromm durch die anthropologische, existentielle Situa-



tion ersetzt. In den konkreten historischen Bedürfnissen des Individuums sieht er nichts anderes als ein unter bestimmten historischen Existenzbedingungen modifiziertes System von Bedürfnissen der abstrakt-psychologischen menschlichen Natur. In Wirklichkeit aber entwickeln sich die Bedürfnisse des Menschen im Einklang mit den sich verändernden ökonomischen Verhältnissen, deren Ausdruck sie sind. Das Wesen des Menschen kann nicht dessen Existenz vorausgehen. Fromm sieht nicht, daß eben die geschichtlichen Bedingungen die einzig mögliche und reale Existenzsituation für den Menschen darstellen. Die „menschliche Situation“ kann nicht außerhalb der historischen Bedingungen gedacht werden, denn, wie Marx schrieb, „ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung“<sup>1</sup>.

Während Fromm sich also dem Beginn der menschlichen Evolution zuwendet, um in der Vergangenheit die Lösung für das Rätsel des menschlichen Wesens zu finden, und den Widerspruch zwischen dem Menschen und der Natur zum Ausgangspunkt seiner Theorie macht, wird in der materialistisch-dialektischen Theorie von Marx und Engels „von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen“<sup>2</sup>. „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen“, schrieben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“, wo sie das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung darlegen, „sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.“<sup>3</sup> Von Anfang an geht Marx von der materialistisch-dialektischen Auffassung der menschlichen Geschichte aus und sucht, die materielle Grundlage der

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Ergänzungsband, erster Teil, S. 537.

<sup>2</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 26.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 20.

historischen Veränderung und Entwicklung der menschlichen Verhältnisse aufzudecken.

Der Zirkelschluß, zu dem die Substantialisten und Relativisten kamen, als sie das Problem des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft zu lösen versuchten und den Fromm vergeblich zu überwinden sucht, wurde von Marx beseitigt. Der Ausgangspunkt der Theorie von Marx sind nicht die Abstraktionen „Mensch“ und „Gesellschaft“, sondern der Bereich, in dem diese als Momente seiner dialektischen Entwicklung auftreten. Dieser Bereich ist die konkrete gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen. „Denn was ist das Leben (anderes)“, fragt Marx, „als Tätigkeit?“<sup>1</sup> Marx betrachtet also das Wesen des Menschen und seine Lebenstätigkeit als Kategorien gleicher Ordnung. Eine solche Betrachtungsweise ermöglicht es, das Problem des Wechselverhältnisses zwischen dem Substantiellen und dem Relativen im Menschen wissenschaftlich zu lösen.

Die marxistische Auffassung vom sozialen Wesen des Menschen, deren Grundlage die gesellschaftliche, die Produktionspraxis des Menschen in ihrer historischen Entwicklung bildet, erlaubt es nicht nur, die Beschränktheit der substantialistischen und der relativistischen Definitionen vom Wesen des Menschen zu überwinden, sondern auch die wahre Quelle des menschlichen Schaffens aufzudecken und die Ursachen der sozialen Veränderungen sowie die Triebkräfte des historischen Fortschritts zu erklären.

Das Wesen des Menschen ist kein angeborener Komplex von psychischen Bedürfnissen und keine Projektion von äußeren Umständen. Es ist die universale, produktive Tätigkeit des Menschen, die sich in den sich historisch ändernden Formen der gesellschaftlichen Verhältnisse realisiert. Die Lebenstätigkeit des Menschen, bei der dieser gleichzeitig als Subjekt und als Objekt auftritt und in der sich die objektiven Anforderungen der sozialen Wirklichkeit in menschliche Fähigkeiten umwandeln und

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Ergänzungsband, erster Teil, S. 515.



diese ihrerseits vergegenständlicht und ein Bestandteil der sozialen Realität werden, ist die einzige Daseinsweise der sozialen Wirklichkeit, des gesellschaftlichen Seins des Menschen. Die Dialektik der sozialhistorischen Tätigkeit des Menschen und das ihr zugrunde liegende Prinzip der Identität der Gegensätze — des Subjekts und des Objekts — findet dann ihren adäquaten Ausdruck, wenn sich diese Tätigkeit in ihrer am höchsten entwickelten Form als „revolutionär-kritische Tätigkeit“ verwirklicht, wenn „das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände“ zusammenfällt.<sup>1</sup>

Die marxistische Konzeption des menschlichen Wesens betont also sowohl das Allgemeine, allen Menschen unter beliebigen historischen Bedingungen Eigene, als auch den historisch-individuellen Charakter jeder einzelnen Persönlichkeit. Das Wesen des Menschen widerspiegelt sein gesellschaftliches Sein, das in der menschlichen Tätigkeit, in der ewigen Selbsterneuerung des Menschen, in der ständigen Veränderung und Umgestaltung seiner Existenzbedingungen zum Ausdruck kommt. Ebendarin besteht nach Marx das „Gattungs“merkmal des Menschen und nicht, wie bei Fromm, in einer substantiellen außerzeitlichen Bestimmtheit. „In der Art der Lebenstätigkeit“, schrieb Marx, „liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen.“<sup>2</sup>

Zugleich stellt das Wesen des Menschen eine gewisse Abstraktion dar, in der sich das genannte Prinzip gleichsam in nichtvergegenständlichter Form widerspiegelt, und das erlaubt es, das Individuum in seiner konkreten historischen Tätigkeit zu charakterisieren. „Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*“, schrieb Marx, „so sehr auch — und dies notwendig — die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondre* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein

mehr *besondres* oder *allgemeines* individuelles Leben ist. . . Der Mensch — so sehr er daher ein *besonderes* Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen — ebenso sehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.“<sup>1</sup>

Der gesellschaftliche Mensch, zusammen mit den materiellen Bedingungen und Produkten seiner konkreten historischen Tätigkeit, stellt somit die einzig mögliche Form der sozialen Existenz dar. Nur der marxistische Standpunkt zum Problem des Menschen, der auf der materialistisch-dialektischen Methode und auf der Anerkennung des sozialen, gegenständlich-tätigen Wesens des Menschen beruht, ermöglicht es, das Wesen der Wechselwirkung zwischen der Persönlichkeit und der Gesellschaft richtig zu erfassen und ein wissenschaftliches Bild von den sozialpsychologischen Prozessen in der Geschichte zu geben.

## 2. Der Neofreudismus über Triebkräfte, Ziel und Sinn der geschichtlichen Entwicklung

Die Bemühungen Fromms, den Mechanismus der Wechselbeziehungen zwischen der Persönlichkeit und der Gesellschaft aufzudecken, waren vergeblich. Es gelang ihm nicht, den Dualismus in der Stellung und Lösung dieses Problems zu überwinden und ihren dialektischen Zusammenhang zu erkennen. Der Mensch mit seinen Bedürfnissen wird aus der konkreten historischen Wirklichkeit herausgerissen und ihr als psychologische Abstraktion gegenübergestellt.

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 195.

<sup>2</sup> K. Marx/F. Engels: Ergänzungsband, erster Teil, S. 516.

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 4, S. 539.



Der methodologische Ausgangspunkt des abstrakten anthropologischen Psychologismus hindert Fromm, die richtige Lösung zu finden. Statt die konkrete Wirklichkeit zu analysieren, operiert er mit den leblosen und inhaltsleeren Begriffen „Mensch“ und „Gesellschaft“ und versucht er vergeblich, den Mechanismus ihrer Wechselwirkung zu begreifen.

Die menschliche Natur, wie Fromm sie auffaßt, ist nichts weiter als eine Abstraktion von den konkreten Bedürfnissen des historischen Individuums, die von den realen Individuen losgelöst und der Realität, die sie hervorgebracht hat, entgegengesetzt ist. Bei der Analyse des Problems von Persönlichkeit und Gesellschaft betonte Marx wiederholt, es sei „vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren“<sup>1</sup>. Fromm berücksichtigt dies nicht, er fällt, wie wir sehen, vielmehr in das andere Extrem. Er versteht die menschliche Natur als etwas außerhalb der Gesellschaft Existierendes, als Abstraktion. Fromm hält die Dynamik der Wechselwirkung zwischen der als Abstraktion aufgefaßten menschlichen Natur und der Gesellschaft, d. h. dem realen gesellschaftlichen Inhalt der Bedürfnisse der konkreten Individuen, für den Mechanismus, durch den sich die Entwicklung der Geschichte vollzieht.

Da Fromm die materialistische Auffassung des menschlichen Wesens ablehnt, kommt er dazu, die Entwicklung des Menschen in der Geschichte nur als Äußerung des angeborenen unwandelbaren menschlichen Wesens aufzufassen. Die Umgestaltung der sozialen Wirklichkeit ist für Fromm ein rein negativer Prozeß, in dem all die Elemente beseitigt werden, die die Realisierung der primären Potenzen der menschlichen Natur stören.

Fromm, der dem psychologischen Faktor in der Geschichte eine besondere Bedeutung beimißt, überschätzt diesen und läßt als Folge davon den konkreten historischen Inhalt des sozialen Schaffens des Menschen außer

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Ergänzungsband, erster Teil, S. 538.

acht. Er ersetzt den aktiven, konkreten Menschen, der die Geschichte macht, durch die abstrakt-psychologische menschliche Natur.

Die übertriebene Psychologisierung des geschichtlichen Prozesses zeigt sich vor allem darin, daß er die Bedürfnisse der menschlichen Natur für die wichtigsten, die Entwicklung der Geschichte bestimmenden Kräfte hält. Solche Bedürfnisse wie das Streben nach Glück, Besitz, Liebe und Freiheit bestehen nach Fromms Meinung unabhängig vom gesellschaftlichen Sein, bestimmen aber dennoch Ziel und Richtung der geschichtlichen Tätigkeit des Menschen. Die sozialen Veränderungen würden nicht nur, wie Marx annahm, durch die Interessen neuer Klassen, die den Schauplatz der Geschichte betreten, verursacht, sondern zugleich durch die „menschlichen Grundbedürfnisse“. Der Mittelstand in der französischen bürgerlichen Revolution wollte sich Fromm zufolge nicht nur deshalb von den feudalen Ketten befreien, weil dies seinen ökonomischen Interessen entsprach, sondern auch deshalb, weil in jedem Vertreter dieses Standes ein tiefverborgenes, potentiell bedürfnis nach Freiheit überhaupt wirkte. Nur dadurch sei es zu erklären, daß nach dem Sieg der französischen Revolution der beste und fortschrittlichste Teil der Bourgeoisie — obwohl die unmittelbaren praktischen Ziele erreicht waren — sich nicht mit dem Grad der erkämpften Freiheit begnügte und weiter nach ihr strebte. Fromm sieht nicht, daß „die Individuen in ihrer Selbstbefreiung ein bestimmtes, wirklich empfundenes Bedürfnis befriedigen“<sup>1</sup> und nicht ein abstraktes Bedürfnis. Die neofreudistische Theorie der geschichtlichen Entwicklung kann man mit folgenden Worten von Marx und Engels charakterisieren: „An die Stelle der wirklichen Individuen trat durch Beseitigung dieses Momentes ‚der Mensch‘ und an die Stelle der Befriedigung des wirklichen Bedürfnisses das Streben nach einem phantastischen Ideal, der Freiheit als solcher, der ‚Freiheit des Menschen‘.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 287.

<sup>2</sup> Ebenda.



Überall dort, wo Fromm von den dynamischen Faktoren der geschichtlichen Entwicklung spricht, betrachtet er die menschliche Natur als ein Phänomen, welches sowohl das angestrebte Ideal des Menschen als auch die Triebkraft aller seiner geschichtlichen Handlungen ist. Beispielsweise folgert Fromm aus der Tatsache, daß das Streben nach Freiheit bei den alten Juden in Ägypten, bei den Sklaven in Rom, bei den deutschen Bauern des 16. Jahrhunderts und den deutschen Arbeitern, die gegen den Faschismus kämpften, zu finden ist, daß die Quelle eines solchen Strebens trotz der unterschiedlichen historischen Bedingungen stets die gleiche war — nämlich die menschliche Natur. Er trennt die Bedürfnisse und die sozialen Ideale des Menschen von der Entwicklung der materiellen Wirklichkeit und ersetzt diese durch seine abstrakt-psychologische Konstruktion. Fromm geht von der Existenz einer von der konkreten historischen Wirklichkeit unabhängigen Quelle menschlicher Bestrebungen und Ideale aus, verneint faktisch deren objektiven Inhalt und verläßt somit den Boden der historischen Realität.

Er will nicht die Tatsache sehen, daß das Freiheitsideal bei den alten Juden, den römischen Sklaven und den deutschen Bauern des 16. Jahrhunderts inhaltlich verschieden war. In jedem dieser Ideale kamen die Bedürfnisse und Interessen der Menschen zum Ausdruck, die in einer konkreten historischen Wirklichkeit lebten. Der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Freiheitsidealen besteht nicht in dem den Menschen seit jeher eigenen Bedürfnis nach Freiheit an sich, sondern in der Kontinuität der sozialökonomischen Entwicklung. Marx' Verdienst besteht darin, daß er immer bemüht war, den realen, historischen konkreten Inhalt der menschlichen Ideale zu zeigen. Der Marxismus macht die Ideale immer von der vorangegangenen geschichtlichen Entwicklung des Menschen und von den real bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen abhängig und ist der Auffassung, daß diese Ideale nicht den Charakter von etwas ethisch Erwünschtem tragen, wie bei Fromm, sondern die historisch notwendige Entwicklung der objektiven Realität

zum Ausdruck bringen. „Die Arbeiterklasse“, schrieb Marx, „hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.“<sup>1</sup>

Der Marxismus leugnet nicht die wichtige Rolle der Ideale im Geschichtsprozeß, sondern „polemisiert ausschließlich in der Frage der Gestaltung und Verwirklichung dieser Ideale“<sup>2</sup>. Der Marxismus wendet sich dagegen, die Ideale als etwas von der konkreten historischen Wirklichkeit Unabhängiges aufzufassen. Wenn die subjektivistischen Soziologen in ihren Betrachtungen von „Idealen“ ausgehen, sagt Lenin, „ohne irgendwie darüber nachzudenken, daß diese Ideale nur als bestimmtes Abbild der Wirklichkeit hervortreten konnten, daß man sie folglich an Hand von Tatsachen prüfen, auf Tatsachen zurückführen muß“, so geht der Marxist „von demselben Ideal aus, aber er mißt es nicht an ‚der modernen Wissenschaft und den modernen sittlichen Ideen‘, sondern *an den bestehenden Klassengegensätzen*, und bezeichnet es deshalb nicht als eine Forderung der ‚Wissenschaft‘, sondern als Forderung einer ganz bestimmten Klasse, die durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse (die objektiv untersucht werden müssen) hervorgerufen und nur auf eine bestimmte Weise infolge bestimmter Eigenschaften dieser Verhältnisse zu verwirklichen ist. Wenn man Ideale nicht *in dieser Weise* auf die Tatsachen zurückführt, so bleiben diese Ideale fromme Wünsche, ohne jede Aussicht auf Billigung und folglich auf Verwirklichung durch die Masse“<sup>3</sup>.

Der Marxismus geht davon aus, daß als Triebkräfte im Geschichtsprozeß nicht irgendwelche selbständigen und von der konkreten historischen Tätigkeit unabhängigen Bedürfnisse einer abstrakten Natur auftreten, wie

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 17, S. 343.

<sup>2</sup> W. I. Lenin: Gesammelte Werke, Dietz Verlag Berlin 1965, Bd. 1, S. 431.

<sup>3</sup> W. I. Lenin: Gesammelte Werke, Bd. 1, S. 430—432.



das bei Fromm der Fall ist, sondern Bedürfnisse, die sich aus der menschlichen Tätigkeit selbst ergeben und das sozialhistorische Wesen des Menschen als aktives Subjekt der Geschichte ausdrücken. Das Problem der menschlichen Existenz ist nichts anderes als das Problem, wie der Mensch seine konkreten historischen Bedürfnisse und Interessen verwirklicht. In ihrer geschichtlichen Tätigkeit setzen die Menschen nicht irgendwelche spekulativen Ideale in die Tat um, sondern sie realisieren ihre konkreten, durch das Leben hervorgebrachten Bestrebungen.

Wenn der Marxismus behauptet, daß alle sozialen Veränderungen einen konkreten historischen Charakter haben und durch die objektive Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion verursacht werden, so sind sie bei Fromm durch die „menschliche Situation“ bedingt und äußern sie sich in dem Wunsch, die Struktur der Gesellschaft den Forderungen der menschlichen Natur anzupassen, falls diese Struktur die Realisierung der Bedürfnisse über das Maß hinaus behindert. Aber wie läßt sich das Maß der Übereinstimmung zwischen der menschlichen Natur und der Gesellschaft bestimmen? Wenn die Natur des Menschen unwandelbar und die Realisierung seiner inneren Potenzen immer möglich ist, wie Fromm meint, was hindert dann die Menschen, von vornherein eine solche Gesellschaft zu schaffen, die dem inneren idealen Wesen der Menschen entspricht und in der Potenzen eines jeden Menschen realisiert werden könnten? Auf diese Fragen gibt Fromm keine Antwort und kann er im Rahmen seiner Methodologie keine geben. Indem Fromm den Menschen von seinen konkreten Existenzbedingungen löst und einen psychosozialen Parallelismus postuliert, versperrt er sich den Weg zur Erkenntnis der realen dialektischen Einheit und Wechselwirkung zwischen Mensch und Gesellschaft.

Fromms Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit ist im Grunde nicht neu. Marx und Engels haben seinerzeit ähnliche Ansichten in der „Deutschen Ideologie“ einer gründlichen Kritik unterzogen. „Die Individuen“, schrieben sie, „haben die Philosophen sich als Ideal unter dem

Namen ‚der Mensch‘ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt... Durch diese Umkehrung, die von vornherein von den wirklichen Bedingungen abstrahiert, war es möglich, die ganze Geschichte in einen Entwicklungsprozeß des Bewußtseins zu verwandeln.“<sup>1</sup>

Fromm unterscheidet sich von jenen idealistischen Philosophen, die von Marx und Engels kritisiert wurden, lediglich dadurch, daß er nicht an das Bewußtsein, sondern an psychische Phänomene appelliert. Die menschliche Natur sichert bei Fromm die metaphysische Monodeterminiertheit der Geschichte und tritt als die einzige selbständige, die Geschichte bestimmende Kraft auf, die deren Entwicklung vorausbestimmt und ihr Sinn und Bedeutung verleiht.

Die Teleologisierung der Geschichte zeigt sich darin, daß er die Realisierung der abstrakt-psychologischen Natur des Menschen als ihr Ziel ansieht. „So wie das Kind mit allen menschlichen Anlagen geboren wird“, sagt er, „welche unter günstigen sozialen und kulturellen Bedingungen zu entwickeln sind, so entwickelt auch die menschliche Rasse im Geschichtsprozeß die ihr innewohnenden Möglichkeiten.“<sup>2</sup> Der Mensch ist für Fromm eine allein durch die Existenz selbst gegebene Totalität innerer Potenzen. Unter bestimmten historischen Bedingungen wird aber nur ein Teil dieser Potenzen realisiert. Die Geschichte ist in seiner Vorstellung ein Drama, die Qual der Geburt des Menschen, eine Kette ununterbrochener Erschließung menschlicher Potenzen. Die Realisierung dieser Potenzen bildet, seiner Meinung nach, den Sinn jedes einzelnen Menschenlebens und der ganzen mensch-

<sup>1</sup> K. Marx/J. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 69.

<sup>2</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 14.

lichen Geschichte. „Die Geburt ist nicht ein augenblickliches Ereignis, sondern ein dauernder Vorgang. Das Ziel des Lebens ist es, ganz geboren zu werden, und seine Tragödie, daß die meisten von uns sterben, bevor sie ganz geboren sind.“<sup>1</sup>

Der Geschichte wird damit die Rolle einer Hebamme zugeschrieben, die die qualvolle Geburt des Menschen erleichtert, die Rolle eines Hilfsmittels zur Entfaltung der Potenzen der menschlichen Natur. Das Endziel der historischen Entwicklung — die Herstellung einer neuen Harmonie mit der Natur, mit den anderen Menschen und mit sich selbst durch Realisierung des menschlichen Wesens — sieht Fromm in ferner und unbestimmter Zukunft. In keiner der vorangegangenen geschichtlichen Epochen habe das menschliche Wesen seine Realisierung gefunden, die jeweilige historische Existenzform der Gesellschaft habe dies verhindert. Der konkrete Mensch ist für Fromm nur eine Modifikation, ein Schatten der menschlichen Natur, ihre Erscheinungsform. Die ganze bisherige Geschichte der Menschheit war die Geschichte der tragischen Nichtübereinstimmung zwischen den Bedürfnissen der menschlichen Natur und den Möglichkeiten ihrer Realisierung in der Gesellschaft. Alle bisherigen konkreten Gesellschaftstypen waren sehr unvollkommen und ihrer Grundlage nach pathologisch, und der Mensch wurde einfach der Geschichte geopfert.

Die gesetzmäßige Folge der neofreudistischen teleologischen Interpretation der Geschichte ist die Herabsetzung der Rolle des Menschen der vorangegangenen Epochen. Der Sinn dessen Tätigkeit wird lediglich in der Vorbereitung des Bodens für die paradiesische Glückseligkeit des Menschen der Zukunft gesehen, jenes Menschen, dem es beschieden sein wird, das Glück der völligen Aktualisierung seines natürlichen Wesens zu genießen. Das Endziel der Geschichte, so meint Fromm, wird das tragische Schicksal derjenigen wiedergutmachen, die zwar physisch, nicht aber als Menschen geboren werden konnten, die zum Tode verurteilt waren, ohne ihr Wesen rea-

<sup>1</sup> E. Fromm: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 114.

lisieren zu können. Der Glaube daran müsse jeden Menschen trösten, der sein Wesen aufgrund der objektiven Umstände nicht realisieren kann und den das Bewußtsein seiner eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit ständig quält.

Wenn man auf den bereits durchlaufenen Weg der Geschichte zurückschaut, kann man natürlich deren Richtung charakterisieren, aber die Annahme, daß die Geschichte in ihrer Entwicklung einen vorgegebenen Weg gehe, widerspricht dem tatsächlichen historischen Entwicklungsgang der Gesellschaft. „Es ist nicht etwa die ‚Geschichte‘“, sagte Engels, „die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.“<sup>1</sup> Die Geschichte kann ihre Ziele nicht aus irgendeinem jenseitigen, außerhistorischen Bereich schöpfen. Sinn und Ziel der Geschichte kann man nur in der konkreten historischen Tätigkeit des Menschen finden. Hat der Mensch die einen Ziele erreicht, dann stellen sich ihm notwendigerweise neue Ziele, die nicht, wie Fromm meint, im Gegensatz zur sozialen Wirklichkeit stehen, sondern die objektive Gesetzmäßigkeit, die reale Dialektik des geschichtlichen Prozesses ausdrücken. Die Ideale und Ziele ergeben sich aus der Logik des geschichtlichen Prozesses und hängen organisch mit der Struktur der menschlichen Tätigkeit zusammen. Die Ziele der Geschichte sind nichts anderes als die durch den Menschen bewußt wahrgenommenen konkreten historischen Bedürfnisse, die die fortschrittlichen Tendenzen der Entwicklung der objektiven Realität widerspiegeln.

Fromm, der die menschliche Natur als Triebkraft und Ziel der historischen Entwicklung betrachtet, bezeichnet sie gleichzeitig als ein normatives Kriterium, mit dessen Hilfe man den Grad dieser Entwicklung und die Typen und Formen sowohl der individuellen wie auch der sozialen Pathologie bestimmen kann. Das Ideal der aktualisierten menschlichen Natur wird von ihm im Grunde

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 2, S. 98.



genommen als jenes universales Kriterium aufgefaßt, das für den Menschen einer beliebigen Zeit Bedeutung und Geltung hat. Die menschliche Natur gilt als Quelle von Prinzipien und Normen, die eine zeitunabhängige Bedeutung für die ganze Menschheit haben.

Nach Fromms Ansicht ist die Pathologie eine unvermeidliche Folge des Konfliktes zwischen den inneren Potenzen des Individuums und einer solchen Gesellschaft, die die Realisierung dieser Potenzen verhindert. Eine Gesellschaft, die zur echten Befriedigung der Bedürfnisse der menschlichen Natur beiträgt, wird als „gesund“, und eine Gesellschaft, die deren Realisierung hemmt, wird als „krank“ und „pathologisch“ bezeichnet, als eine Gesellschaft, die Menschen hervorbringt, die dem Leben gegenüber völlig indifferent oder sogar feindlich gestimmt sind.

Ausgehend von dem Ideal der menschlichen Natur, meint Fromm, kann man sagen, daß die Bedingungen der menschlichen Existenz im Kapitalismus pathologisch sind, denn sie verhindern die Entwicklung und Realisierung der inneren Potenzen der menschlichen Natur und verursachen eine allgemeine Entfremdung und totale Neurose — die soziale Pathologie.

Fromm hält es für unwahrscheinlich, innerhalb einer Gesellschaft nach einem Kriterium zu suchen, mit dessen Hilfe man den betreffenden historischen Gesellschaftstyp beurteilen kann. Er kann sich nicht vorstellen, daß in der modernen kapitalistischen Gesellschaft, in der die „unmenschliche“ Art und Weise der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu einem System der sozialen Praxis erhoben worden ist, ein Kriterium für deren Beurteilung zu finden ist. Er meinte, daß nur ein Kriterium, das außerhalb dieser Gesellschaft und überhaupt außerhalb der Geschichte liegt, objektiv ist. Und er „entdeckt“ eine besondere, außergeschichtliche Sphäre der menschlichen Existenz, ein gewisses Universum in Gestalt der „menschlichen Situation“. Die Bedürfnisse, die aus ihr entstehen und den Inhalt der menschlichen Natur bilden, seien die Norm für jede konkrete historische Gesellschaft und für die ganze Geschichte. Die menschliche

Natur sei das einzige Kriterium, mit dem man die historische Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft „objektiv“ und unvoreingenommen beurteilen könne. Als fortschrittlich betrachtet er eine Gesellschaft, deren soziale Struktur eine echte Befriedigung der Bedürfnisse der menschlichen Natur und die Realisierung ihrer primären Potenzen ermöglicht.

Der Marxismus lehnt derartige metaphysische und abstrakte Kriterien ab und wendet sich der Untersuchung der Geschichte selbst zu. Nicht willkürlich konstruierte Maßstäbe eines Theoretikers, sondern die Gesetze und die Logik des sozialen Prozesses selbst sind zur Bewertung der wirklichen historischen Entwicklung heranzuziehen. Die Ursache für die Übereinstimmung der historischen Notwendigkeit mit den konkreten Bedürfnissen des Menschen liegt in dem gesellschaftlich-geschichtlichen tätigen Wesen des Menschen. Als Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse ist der Mensch zugleich das Subjekt seiner geschichtlichen Tätigkeit. Die Errungenschaften seiner Vorgänger dienen ihm als Ausgangspunkte bei der Lösung jener historischen Aufgaben, die durch die Bedürfnisse der Entwicklung der objektiven Wirklichkeit diktiert werden. Durch die aktive umgestaltende Tätigkeit wird die Vergangenheit mit der Zukunft verbunden, und das ganze geschichtliche Handeln des Menschen erscheint als einheitlicher gesetzmäßiger Prozeß der fortschreitenden Entwicklung, als ununterbrochene Selbsterneuerung des Menschen.

Für die Beurteilung des Wesens der Geschichte ist ein Kriterium notwendig, das von der inneren Logik ihrer Entwicklung ausgeht. Während Fromm die kapitalistische Wirklichkeit kritisiert, weil sie die Bedürfnisse der menschlichen Natur nicht befriedige, kritisieren die Marxisten den Kapitalismus, weil er die Realisierung jener konkreten historischen Bedürfnisse verhindert, die der Mensch als Voraussetzungen für seine weitere Entwicklung betrachtet. Fromm geht bei der Beurteilung der historischen Entwicklung der Gesellschaft von abstrakt-humanistischen Problemen aus. Der Marxismus dagegen

schätzt den Grad der progressiven Entwicklung der Gesellschaft ein, indem er von den jeweiligen konkreten Problemen des gesellschaftlichen Lebens des Menschen ausgeht.

Während Fromm die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung in dem Widerspruch zwischen der abstrakten menschlichen Natur und der sozialen Wirklichkeit sucht, sehen Marx und Engels diese im widerspruchsvollen Charakter der Entwicklung der sozialen Wirklichkeit selbst, deren Bestandteil der konkrete Mensch ist.

Dem Marxismus zufolge sind die Ursachen der historischen Veränderungen nicht ewige und unbewußte Bedürfnisse der menschlichen Natur, die in einer bestimmten Gesellschaft unbefriedigt bleiben, sondern diejenigen völlig konkreten Bedürfnisse, die aufgrund neuer Bedingungen und historischer Veränderungen entstehen. Mit anderen Worten: Die Triebfedern der Geschichte liegen nicht außerhalb der sozialhistorischen Veränderungen und Umgestaltungen, sondern in ihnen selbst. Auf der Suche nach der Quelle der psychischen Bedürfnisse des Menschen braucht man nicht in die früheste Vergangenheit der Menschheit zurückzugehen. Es genügt die Analyse des realen Widerspruchs in den sozialen Existenzbedingungen der Menschen. Ebendieser inhärente Widerspruch ist die Quelle der sozialen Aktivität der Persönlichkeit, die Ursache und Triebkraft der historischen Entwicklung. Marx hat diesen Widerspruch aufgedeckt und nachgewiesen, daß die Dialektik der geschichtlichen Entwicklung auf dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen beruht. Das Wesen dieses Widerspruchs besteht darin, daß jede konkrete historische Gesellschaft als eine qualitative Bestimmtheit, die sich in einer entsprechenden sozialen Struktur ausdrückt, diese Bestimmtheit im Zuge der Entwicklung der Produktion gewissermaßen aufhebt, wobei sie sich selbst negiert und neue Möglichkeiten zur weiteren Entwicklung schafft. Die Realisierung dieser Möglichkeiten bedeutet immer ein Überschreiten der Grenze der bisherigen Bestimmtheit.

Bis in die jüngste Vergangenheit wurde dieser Gegensatz nur in der antagonistischen Form des Kampfes zwischen Klassen gelöst. „So hat sich die Gesellschaft bisher immer innerhalb eines Gegensatzes entwickelt“, schrieben Marx und Engels, „der bei den Alten der Gegensatz von Freien und Sklaven, im Mittelalter der vom Adel und Leibeignen, in der neueren Zeit der von Bourgeoisie und Proletariat ist.“<sup>1</sup> Die herrschende Klasse war an der Beibehaltung der bisherigen Bestimmtheit interessiert, die unterdrückte Klasse dagegen an der Realisierung jener Möglichkeiten, die diese negierten. Der Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen trat immer als das widerspruchsvolle Verhältnis von zwei Klassen mit unterschiedlichen Bedürfnissen auf. Das Bild ändert sich mit der Aufhebung der antagonistischen Klassenstruktur und der Schaffung sozialistischer Verhältnisse. Dieser Widerspruch bleibt auch im Sozialismus bestimmend, aber er trägt keinen antagonistischen Charakter und wird dadurch gelöst, daß Bedingungen zur Realisierung all der Potenzen geschaffen werden, die durch die sich entwickelnde Gesellschaft hervorgebracht werden. Die Lösung des Widerspruchs vollzieht sich im Rahmen der sozialistischen Gesellschaftsstruktur.

Marx' Genialität bestand darin, daß er die Lösung des Problems des Wechselverhältnisses von Mensch und Gesellschaft in der Analyse der in den Beziehungen der sozialen Klassen real vorhandenen Widersprüche suchte. Man kann das Wesen und den inneren Mechanismus der historischen Entwicklung nicht begreifen, wenn man die Wechselwirkung zwischen einem abstrakten Menschen und einer abstrakten Gesellschaft untersucht.

Im Gegensatz zu Fromm, der in seiner abstrakt-psychologischen Analyse der Dynamik der Geschichte das Subjekt der historischen Handlung in die abstrakte Natur des Menschen auflöst und es dadurch verliert, untersucht Marx die Klassenverhältnisse und entdeckt so dieses Subjekt. Der Mensch ist das Ensemble der gesellschaftli-

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 417.

chen Verhältnisse, und da diese Verhältnisse widersprüchlich sind, kann es natürlich keinen Menschen an sich geben. Jeder Mensch ist Vertreter einer sozialen Gruppe. Auf dem Schauplatz der Geschichte agiert nicht der Mensch an sich, sondern handeln Menschen, die die Interessen konkreter Klassen vertreten.

Der Marxismus machte mit dem subjektiv-idealistischen Kult des abstrakten Menschen Schluß, stellte an seine Stelle die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer historischen Entwicklung. Der Marxismus gab die einzig richtige Antwort auf die Frage nach dem Ziel und der Richtung der schöpferischen Tätigkeit des Menschen, indem er diese mit dem Kampf der fortschrittlichen sozialen Kräfte in Zusammenhang brachte. Wenn man die historische Tätigkeit der Klassen unter sozial-ethischem Aspekt betrachtet, kann man sagen, daß die progressiven Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung durch die Klasse verkörpert werden, in deren Tätigkeit die historische Notwendigkeit, die Erfordernisse der sich entwickelnden sozialen Wirklichkeit ihren Ausdruck finden. Die regressiven Tendenzen werden von der Klasse vertreten, die in ihrer Tätigkeit eine entsprechende konservative Einstellung zeigt. In einer Gesellschaft, in der es einerseits eine Klasse gibt, die die Wesenskräfte der menschlichen Entwicklung verkörpert, und andererseits eine Klasse, die sich deren Verwirklichung widersetzt, zeugt von einer Kluft zwischen dem Wesen des Menschen und seiner Existenz. Dieser Widerspruch zwischen den sich verändernden sozialen Bedürfnissen der Individuen und der sozialen Struktur der Gesellschaft wird erst in einer Gesellschaft aufgehoben, die in ihrer Gesamtheit an der Realisierung alles Fortschrittlichen interessiert ist; er wird im Kommunismus, in der klassenlosen Gesellschaft gelöst, die nach Marx das wirkliche, notwendige Moment der menschlichen Entwicklung, der ständigen Verwirklichung all jener Möglichkeiten ist, die in der historischen Entwicklung auftreten.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. K. Marx/F. Engels: Werke, Ergänzungsband, erster Teil, S. 546.

### KAPITEL III

## Die psychologische Interpretation der konkreten historischen Wechselwirkung zwischen dem Menschen und der Gesellschaft

### 1. Die neofreudistische Konzeption des sozialen Charakters

Unter den heutigen bürgerlichen Soziologen, Anthropologen, Psychologen und Historikern ist die Ansicht weit verbreitet, daß in unserem Zeitalter mit seiner außergewöhnlichen sozialen Dynamik, die das Schicksal eines jeden beeinflusst, psychologische Probleme sich unweigerlich in politische Probleme verwandeln: „private Verwirrungen spiegeln heute in viel unmittelbarer Weise die Verwirrung des Ganzen wider, und die Heilung persönlicher Störungen hängt viel direkter als ehemals von der Heilung der Gesamtstörung ab“<sup>1</sup>.

Diese Tendenz, die allgemeine Krise des kapitalistischen sozialen Systems vor allem als psychologische Krise der Persönlichkeit hinzustellen, die durch „Enthumanisierung“, „Entpersönlichung“, „totale Entfremdung und Selbstentfremdung“, „Zusammenbruch der Autonomie“ der Persönlichkeit usw. gekennzeichnet sei, erklärt sich aus der Tatsache, daß sich die sozialökonomischen Widersprüche der heutigen hochindustrialisierten kapitalistischen Gesellschaft am krassesten in der psychologischen Krise der Persönlichkeit äußern. Es ist bezeichnend, daß die Versuche bürgerlicher Sozialphilosophen, die soziale Realität psychologisch zu interpretieren, sich nicht auf die

<sup>1</sup> H. Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1971, S. 7.



Gegenwart beschränken. Eine Reihe von Wissenschaftlern fordert, den Anwendungsbereich dieser Methode zur Erforschung gesellschaftlicher Erscheinungen bedeutend zu erweitern. So schreibt der amerikanische Psychologe Arthur Y. Brodbeck mit Bedauern: „Wir sind daran gewöhnt, die Geschichte sowohl in Begriffen von Krisen einer physischen Natur als auch in Begriffen wiederkehrender ökonomischer Probleme und physischer Erkrankungen zu erklären, aber wir haben es noch nicht gelernt, die Geschichte in Begriffen psychologischer Krankheiten zu interpretieren, die im Laufe der Zeit entstehen und verschwinden.“<sup>1</sup> In der Theorie von Fromm, die einen Versuch darstellt, das Wesen der historischen Entwicklung rein psychologisch zu interpretieren, fand dieses Bedürfnis seine Widerspiegelung.

Fromm mißt dem subjektiven Faktor in der Geschichte eine große Bedeutung bei und beruft sich in vielen seiner Werke auf verschiedene sozialpsychologische Erscheinungen, um den historischen Prozeß zu erklären. Bei einem allgemeinen Hintergrund subjektivistisch-idealistischer und metaphysischer Konzeptionen der historischen Entwicklung enthält Fromms Theorie auch einige Elemente einer wissenschaftlichen Analyse. So untersuchte er eine ganze Reihe wichtiger sozialpsychologischer Probleme: die Grundlagen der sozialpsychologischen Typisierung der Persönlichkeit („sozialer Charakter“), die Rolle und Bedeutung „unbewußter“ Momente in der historischen Tätigkeit der Menschen (das „Sozial-Unbewußte“, der Mechanismus der Herausbildung des „Unbewußten“ („Verdrängung“)). Die richtige Lösung dieser Probleme kann zur Erkenntnis der sozialpsychologischen Bedingungen des Funktionierens und der Entwicklung der Gesellschaft beitragen.

Der Marxismus hat nie die Rolle der sozialpsychologischen Faktoren in der Geschichte negiert. Aber er verhielt

sich immer kritisch gegenüber allen Konzeptionen, in denen diese Faktoren überschätzt wurden. Wir haben nichts gegen Fromms sozialpsychologische Problemstellung bezüglich der Gesetzmäßigkeiten psychologischer Wechselbeziehungen zwischen dem Menschen und der Gesellschaft einzuwenden. Aber gleichzeitig können wir uns nicht mit seinen Lösungen und deren abstrakt-psychologischen Interpretationen einverstanden erklären.

Die freudistische subjektiv-idealistische Methodologie, von der Fromm bei seinen theoretischen Untersuchungen ausgeht, erweist sich besonders bei seiner Interpretation der Konzeption des „sozialen Charakters“ als unhaltbar. Bei der Analyse der psychologischen Strukturen verschiedener konkreter historischer Gesellschaften gelangt Fromm zu der Schlußfolgerung, daß es in jeder Struktur etwas Stabiles gibt. Die Individuen haben nach Fromm in jeder Gesellschaft trotz einiger individueller psychologischer Unterschiede etwas Gemeinsames in ihren psychischen Eigenschaften und treten deshalb als typische Vertreter der betreffenden Gesellschaft auf. Den für die betreffende Gesellschaft typischen Charakter nennt Fromm den sozialen Charakter<sup>1</sup>. Darunter versteht er den „Kern der Charakterstruktur, der den meisten Mitgliedern ein und derselben Kultur eigen ist, zum Unterschied vom individuellen Charakter, der bei den Menschen ein und derselben Kultur verschieden ist“<sup>2</sup>.

Nach seiner Ansicht besteht in jeder Gesellschaft, unabhängig von ihrem sozialen Wesen, eine einheitliche, nur für sie typische Charakterstruktur, die den meisten Klassen und Gruppen der betreffenden Gesellschaft gemeinsam ist. Fromm betrachtet diesen Charakter als eine solche psychologische Grundlage der Persönlichkeit, die nicht nur das Verhalten des Menschen, sondern auch die Denkweise, die Gefühle und die ganze Art der Wahrnehmung der Umwelt durch den Menschen und das Verhältnis des Menschen zu dieser Umwelt bestimmt. Nach seiner Mei-

<sup>1</sup> A. Y. Brodbeck: Values in the Loneley Crowd: Ascent or Descent of Man? In: Culture and Social Charakter. S. M. Lipset, L. Löwenthal: (eds), Glencoe, Nr. 4, 1961, p. 44.

<sup>1</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 77.

<sup>2</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 78.



nung kann das Charaktersystem als eine Art „menschlicher Ersatz für den Instinktapparat des Tieres“ angesehen werden<sup>1</sup>, dessen Anpassungsfunktion für den Menschen von gewaltiger Bedeutung ist.

Da das Verhalten des Individuums nach Fromm den Forderungen der Gesellschaft angepaßt sein soll, besteht die Hauptfunktion des sozialen Charakters darin, „die Aktivität der Gesellschaftsmitglieder so zu lenken, daß ihr Verhalten nicht die Folge eines bewußten Entschlusses ist, die sozialen Normen zu befolgen oder nicht zu befolgen, sondern die Folge des Wunsches, so zu handeln, wie man handeln muß, um gleichzeitig Genugtuung darin zu finden, daß das Verhalten den Forderungen der Kultur entspricht“<sup>2</sup>. Mit anderen Worten besteht die Funktion des sozialen Charakters darin, „die menschliche Energie in einer Gesellschaft zum Zwecke deren ununterbrochenen Funktionierens umzuformen und umzukanalisieren“<sup>3</sup>.

Ebendeshalb kann man nach Fromm den sozialen Charakter als einen psychologischen Faktor betrachten, der zur Stabilisierung der Gesellschaft beiträgt. Die Bedeutung des sozialen Charakters bestehe darin, daß er es dem Individuum ermöglicht, sich den Forderungen der Gesellschaft ohne besondere psychologische Schwierigkeiten wirksam anzupassen.

Der soziale Charakter bildet sich einerseits unter der Einwirkung solcher sozialer Faktoren wie Bildungssystem, Religion, Literatur, Kunst, Traditionen und andererseits durch die Erziehung der Kinder in der Familie, wobei letzteres besondere Bedeutung hat. Die Familie ist nämlich, wie Fromm meint, „eine psychische Vertretung der Gesellschaft“, jene Institution, deren Hauptaufgabe darin besteht, das heranwachsende Kind so zu erziehen, daß es den Anforderungen der Gesellschaft gerecht wird. Der unmittelbare Einfluß des sozialen Charakters der Eltern

<sup>1</sup> E. Fromm: Man for Himself, p. 59.

<sup>2</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 79.

<sup>3</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 79.

und die durch die betreffende Kultur sanktionierten Erziehungsmethoden ermöglichen es der Familie, diese Aufgabe zu erfüllen.

Es sei bemerkt, daß sich die Anschauungen Fromms über die Rolle der Kindheitsperiode bei der Herausbildung des Charakters in den letzten Jahren etwas verändert haben. Davon zeugt eines seiner letzten Bücher, „Social Character in a Mexican Village. A Sociopschoanalytic Study“, das er zusammen mit seinem Schüler, dem Psychologen M. Maccoby, geschrieben hat. In diesem Buch werden die Ergebnisse mehrjähriger soziologischer Untersuchungen von Typen des sozialen Charakters in einem mexikanischen Dorf dargelegt. Fromm sagt sich von der kategorischen These Freuds los, daß der Charakter des Menschen bereits in der frühen Kindheit — bis zum fünften, sechsten Lebensjahr — endgültig geformt wird und sich später nicht mehr verändert. Er bestreitet zwar nicht prinzipiell die wichtige Rolle dieser Periode der Herausbildung des Charakters, läßt aber auch die Möglichkeit späterer Veränderungen im Charakter des Erwachsenen zu, die er mit der Einwirkung der sich ständig verändernden äußeren Verhältnisse auf den Menschen in Verbindung bringt.

Fromm wiederholt immer wieder den Gedanken, daß der Mensch vor allem ein soziales Wesen sei und daß „die Struktur der Gesellschaft und die Funktion des Individuums in der sozialen Struktur als Determinanten des Inhalts des sozialen Charakters betrachtet werden können“<sup>4</sup>. Auf den ersten Blick lassen solche Äußerungen auf eine materialistische Anschauung Fromms in der Frage der Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft schließen. Aber wenn man aufmerksam analysiert, was sich hinter solchen Behauptungen verbirgt, kann man sich leicht davon überzeugen, daß diese Ansichten widerspruchsvoll und inkonsequent sind. Vom Gesichtspunkt des psychischen Inhalts aus erweist sich der soziale Charakter, der den konkreten historischen Menschen kennzeichnet,

<sup>4</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 82—83.



nur als die „besondere Form, in der die menschliche Energie durch die dynamische Adaptation menschlicher Bedürfnisse an die spezifische Existenzweise einer Gesellschaft gebildet wird“<sup>1</sup>. Damit ist der soziale Charakter lediglich ein Resultat der dynamischen Anpassung der menschlichen Natur an die Struktur der betreffenden Gesellschaft.

Die Form dieser Adaptation und folglich der soziale Charakter sind unterschiedlich, sie hängen vom Typ der sozialen Struktur ab. Bei der Analyse der Geschichte der menschlichen Gesellschaft unterscheidet Fromm folgende Typen des sozialen Charakters: den rezeptiven, den ausbeuterischen, den akkumulierenden und den marktorientierten Charakter. Jedem liegen spezifische psychologische Mechanismen zugrunde, d. h. spezifische Verhaltensweisen, durch die das Subjekt das Problem der menschlichen Existenz löst: die masochistische, die sadistische, die destruktive und die konformistische. Fromm bezeichnet sie auch als Schutzmechanismen — als kompulsive Reaktionen des Individuums auf eine frustrierende Situation, in der ein Mensch in der gegebenen sozialen Struktur sein natürliches Wesen nicht realisieren kann.

Solche psychologischen Mechanismen wie Masochismus und Sadismus geben dem Menschen die Illusion der Unabhängigkeit und der eigenen Kraft, indem sich dieser freiwillig jemandem unterwirft oder umgekehrt über etwas oder jemandem herrscht. Das Gefühl der Unsicherheit, der Ohnmacht und der Hilflosigkeit angesichts des Existenzproblems lasse sich durch den Destructivismus kompensieren, d. h. durch das Bestreben, alles zu vernichten und zu zerstören, was äußere Ursache der inneren Unruhe des Menschen ist. Die höchste Stufe der destruktiven Mechanismen kann letzten Endes der Mensch selbst sein. Der Konformismus sei der Verzicht des Menschen auf sein eigenes „Ich“, indem er sich in einer Masse von Menschen auflöst. Diese Lösungsweisen des Problems der menschlichen Existenz sind nach Fromms Meinung universeller

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 305.

Natur. Aber die jeweilige Wahl der konkreten Lösungsweise sei allein durch die Gesellschaft determiniert. Von den sozialen Bedingungen hänge es jeweils ab, welcher Charaktertyp dominiert. Beispielsweise sei die rezeptive Orientierung des Charakters für die Feudalgesellschaft typisch, die ausbeuterische und die akkumulierende Orientierung des Charakters für den Kapitalismus des 18. und 19. Jahrhunderts und der marktorientierte Charakter für die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft.

Da jede dieser Charakterorientierungen nur ein besonderer Apparat für die soziale Adaptation des Individuums an die Gesellschaft und eine spezifische Reaktion des Individuums auf diejenigen sozialen Verhältnisse ist, unter denen man die Potenzen der menschlichen Natur nicht realisieren kann, erweist sich Fromm zufolge jede von ihnen als unproduktiv, denn sie löst im Prinzip nicht das Problem der menschlichen Existenz.

Die einzig richtige und vernünftige Weise, das menschliche Existenzproblem zu lösen, ist nach Fromm die Liebe und die darauf beruhende produktive Orientierung des Charakters. In der Liebe realisiere sich eine solche Vereinigung des Menschen mit der Welt und dem anderen Menschen, bei der seine Integrität und Individualität völlig erhalten bleiben. Die Hauptelemente der Liebe sind nach Fromm „Sorge, Verantwortung, Achtung und Kenntnis“ des Objekts der Liebe.<sup>1</sup> Bei dieser Art, das Problem der menschlichen Existenz zu lösen, finde der Mensch sein wahres „Ich“ und realisiere er seine Natur. In der ganzen Geschichte der Menschheit habe es aber noch keinen solchen Typ von sozialer Organisation der Gesellschaft gegeben, in dem die produktive Orientierung des sozialen Charakters vorherrschend gewesen wäre.

Nach Fromms Ansicht verkörpern alle bisherigen unproduktiven Typen des sozialen Charakters eine konservative psychologische Kraft in der Geschichte, deren Wirken auf die Festigung des Funktionierens einer bestimmten sozialen Struktur gerichtet sei. Sie alle seien ihrer

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Art of Loving*, London 1964, p. 25.



Struktur nach autoritär, denn das „autoritäre Gewissen“, das die Internalisierung jeder „äußeren Autorität“, der Gesamtheit der sozialen Normen und Forderungen einer bestimmten Gesellschaft darstelle, diene als innerer unterbewußter Regulator des Verhaltens.

Dagegen setze sich das schöpferische psychologische Prinzip, das die sozialen Verhältnisse verändert und umgestaltet, über alle äußeren Autoritäten hinweg und verkörpere den produktiven Charakter mit seinem „humanistischem Gewissen“ — der „inneren Stimme“ der menschlichen Natur.

Sowohl der produktive als auch der unproduktive Charakter treten bei Fromm als aktive psychologische Kräfte auf, die den geschichtlichen Prozeß beeinflussen. Der Unterschied bestehe lediglich darin, daß die Aktivität des unproduktiven Charakters die Stabilisierung und Festigung der bestehenden sozialen Struktur, die Aktivität des produktiven Charakters dagegen die Veränderung und Beseitigung dieser Struktur fördere.

Das ahistorische und klassenindifferente Herangehen an das Problem des menschlichen Wesens bedingte die Einseitigkeit und den Psychologismus der von Fromm konstruierten sozialhistorischen Persönlichkeitstypologie.

Mit der Konzeption des „sozialen Charakters“ wird seine neofreudistische Theorie der historischen Entwicklung vollendet. Fromms Auffassung vom geschichtlichen Prozeß, aus der Sicht der Rolle des psychologischen Faktors in der Geschichte, beruht einerseits auf der Konzeption der menschlichen Natur, mit deren Hilfe er den kontinuierlichen Charakter der Vorwärtsbewegung der menschlichen Geschichte erklärt, und andererseits auf der Konzeption des sozialen Charakters, mit deren Hilfe er die relative Stabilität der Geschichte und die Wirkungsweise der jeweiligen konkreten Gesellschaft zu zeigen versucht. Der eine Pol der Geschichte ist „der durch den Typ einer gegebenen Gesellschaft zu formierende soziale Charakter“<sup>1</sup> und der andere „die menschliche Natur, die

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 315.

ihrerseits die sozialen Bedingungen des Lebens des Menschen formt“<sup>1</sup>.

Bei der Betrachtung der Wechselbeziehungen zwischen dem sozialen Charakter und der Gesellschaft, die diesen hervorbringt, gelangt Fromm zu der Schlußfolgerung, daß der soziale Charakter bei unveränderten sozialen Bedingungen immer eine stabilisierende Funktion ausübt. Er schließt dabei nicht aus, daß der soziale Charakter unter bestimmten Bedingungen auch eine destruktive Rolle spielen kann. Das geschieht dann, wenn sich die sozialen Verhältnisse grundlegend verändern und eine Situation entsteht, bei der der bisherige soziale Charakter den gesellschaftlichen Veränderungen und den dadurch entstehenden neuen Anforderungen nicht mehr entspricht. Dieser Widerspruch zwischen dem traditionellen sozialen Charakter und den neuen sozialen Verhältnissen wandle die stabilisierende Funktion des sozialen Charakters in eine desintegrierende um und führe zu einer bestimmten Desorganisation der Gesellschaft.

In diesem Zusammenhang entsteht natürlich die Frage: Wenn der soziale Charakter der Mehrheit der Mitglieder der Gesellschaft eigen ist, wie es Fromm annimmt, und seine Funktion darin besteht, die betreffende Gesellschaft zu festigen, welche Kraft vermag dann diese sozialen Bedingungen zu verändern?

Fromm begreift, daß man die Rolle des psychologischen Faktors in der Geschichte nicht auf die konservative Funktion des sozialen Charakters reduzieren kann. Und um die positive Rolle des psychologischen Faktors erklären zu können, sein Vermögen, die sozialen Verhältnisse der menschlichen Existenz grundlegend zu verändern, wendet sich Fromm den Bedürfnissen der abstrakt-psychologischen Natur des Menschen zu.

Der psychologische Faktor werde durch die „menschliche Natur“ in eine schöpferische und positive Richtung gelenkt, wobei er sich in der Tätigkeit nur einzelner Persönlichkeiten, die sich über die Misere der sozialen Exi-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 81.



stanz erhoben und die Bedürfnisse und die Ziele der menschlichen Natur erfaßt haben, äußere. Der innere Regulator des Verhaltens dieser Persönlichkeiten sei das „humanistische Gewissen“, das die ewigen Forderungen der menschlichen Natur verkörpere.

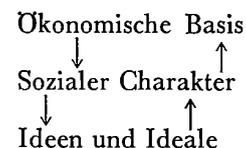
Somit bilden der soziale Charakter und die menschliche Natur in Fromms Vorstellung aktive psychologische Faktoren, die den historischen Prozeß bedingen.

Die Konzeption vom sozialen Charakter ist der Abschluß von Fromms neofreudistischer Theorie der historischen Entwicklung. Mit Hilfe dieser Konzeption versucht er, nicht nur die psychologischen Bedingungen des Funktionierens dieser oder jener Gesellschaft aufzudecken, sondern auch zu erklären, warum in dieser Gesellschaft bestimmte Ideen und Ideale verbreitet sind. Der soziale Charakter erkläre den Zusammenhang zwischen der ökonomischen Basis der Gesellschaft und dem ideologischen Überbau. Mit der Annahme, daß jeder Begriff und jeder Gedanke eine bestimmte psychologische Grundlage hat, die im Charakter des Individuums liegt, spricht Fromm einen im Prinzip richtigen Gedanken aus — den Gedanken, daß nur Ideen, die dieser psychologischen Grundlage entsprechen, zu Überzeugungen des Individuums werden und sein Handeln lenken können. „Unterschiedliche Gesellschaften oder Klassen innerhalb einer Gesellschaft“, schreibt er, „haben einen spezifischen sozialen Charakter, aufgrund dessen sich unterschiedliche Ideen entwickeln und festigen.“<sup>1</sup> Anders gesagt, der soziale Charakter spielt nach Ansicht Fromms eine bestimmte selektive Rolle bei der Auswahl aus der Fülle der in einer Gesellschaft vorhandenen Ideen und Ideale; die Ideen und Ideale, die mit seiner psychologischen Grundlage nicht übereinstimmen, werden vom Individuum weder angenommen noch verstanden. Die Ideen und Ideale, die auf der Grundlage eines bestimmten sozialen Charakters entstehen, tragen ihrerseits zu dessen Intensivierung und Festigung bei.

Fromm ist der Ansicht, daß „in der marxistischen Theorie die Natur der Beziehungen zwischen Basis und

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 307.

Überbau ungenügend geklärt worden ist“<sup>1</sup>, und bemüht sich, den Marxismus zu „entwickeln“ und zu „ergänzen“. Einerseits teilt er die Ansicht von Marx, daß die Basis die Ideen und Ideale bestimmt, andererseits erklärt er, einige Ideale seien selbständig und von der Gesellschaft völlig unabhängig. So lägen die Ideale der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Liebe in der Natur des Menschen. Die Wechselbeziehungen zwischen der Basis und dem Überbau beschränken sich nach Fromm nicht auf die Beziehungen, bei denen die Basis den sozialen Charakter und der soziale Charakter seinerseits die Ideen und Ideale bestimmt. Es bestehe auch eine Rückkopplung: Die Ideen und Ideale können über den sozialen Charakter auf die Basis wirken, wobei der Charakter dieser Rückwirkung auf die ökonomische Basis völlig von der Art dieser Ideen und Ideale abhängt. Jene Ideen und Ideale, die sozialer Herkunft sind, festigen über den sozialen Charakter die ökonomische Basis. Und nur die Ideen und Ideale, die sich aus der menschlichen Natur ergeben, können starke Veränderungen in der ökonomischen Basis hervorrufen. Der soziale Charakter ist also nach Fromm „ein Bindeglied zwischen der sozialökonomischen Struktur sowie den Ideen und Idealen, die in der Gesellschaft Verbreitung gefunden haben“<sup>2</sup>. Sein Einfluß vollzieht sich in zwei Richtungen: von der ökonomischen Basis zu den Ideen und von den Ideen zu der ökonomischen Basis. Diesen Gedanken drückt er durch folgendes Schema aus:



Dieses Schema, das das Zusammenwirken der drei Faktoren in einer stabilen Gesellschaft widerspiegelt, wird

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory*.—„Socialist Humanism“, p. 233.

<sup>2</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 87.



gekünstelt und unbrauchbar, sobald Fromm mit seiner Hilfe die Veränderung und Entwicklung der Gesellschaft zu erklären versucht.

Marx hat festgestellt, daß in der Entwicklung der Gesellschaft die Produktionsweise materieller Güter entscheidend ist. Jedoch bedeutet das nicht, daß er dem subjektiven Faktor in der Geschichte keine Bedeutung beigemessen hätte. Der Marxismus bestreitet nicht die relative Selbständigkeit des gesellschaftlichen Bewußtseins und dessen Einfluß auf den historischen Prozeß. Engels schrieb in einem Brief an W. Borgius, daß es sich gar nicht so verhält, daß nur die ökonomische Lage die einzige aktive Ursache und alles andere nur die passive Wirkung sei.<sup>1</sup> Aber wenn der Marxismus die aktive Rolle der gesellschaftlichen Ideen und Ideale hervorhebt, weist er zugleich auch immer darauf hin, daß ihre Selbständigkeit relativ ist, weil sie letzten Endes durch die sozialökonomischen Verhältnisse bestimmt werden. In den Ideen und Idealen finden die gesetzmäßigen Tendenzen der sich entwickelnden Wirklichkeit ihren Ausdruck. Eben weil die Ideen und Ideale in der gesellschaftlichen Entwicklung entstehen, sind sie in der Lage, über die gesellschaftliche Psychologie einen aktiven Einfluß auf den geschichtlichen Prozeß auszuüben, d. h. ihn zu verlangsamen oder zu beschleunigen.

Bei der Untersuchung der Rolle des sozialen Charakters im geschichtlichen Prozeß stößt Fromm, wie er selbst formuliert, „auf eine Reihe schwieriger geschichtspsychologischer Fragen: Wie können sich Sklaven so verändern, daß sie den Wunsch nach Freiheit verspüren? Solange sie Sklaven sind, kennen sie keine Freiheit, und wenn sie frei sind, brauchen sie keine Revolution. Ist Revolution überhaupt möglich? Ist der Übergang von Sklaverei zu Freiheit überhaupt möglich?“<sup>2</sup>

Das Problem der historischen Veränderungen und sozialen Revolutionen erscheint Fromm als ein logisches

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 39, S. 206.

<sup>2</sup> E. Fromm: You Shall be as Gods, New York 1969, p. 92.

Paradoxon: „Der versklavte Mensch hat keine Vorstellung von Freiheit — er kann aber nicht frei werden, wenn er keine Vorstellung von Freiheit hat.“<sup>1</sup> Wie kann man dieses Paradoxon aber lösen, und wer findet aus diesem Teufelskreis heraus? Den Weg zur Freiheit, meint Fromm, weisen Propheten, Menschen mit produktivem Charakter, deren Lebensprinzipien die humanistischen Normen und Ideale der menschlichen Natur sind. Sie verkörpern das humanistische Gewissen der ganzen Menschheit. Ihre historische Rolle läuft darauf hinaus, daß sie a) den Menschen das Ziel ihres Lebens zeigen, das darin besteht, die inneren Potenzen der menschlichen Natur zu realisieren, b) die Alternativen, zwischen denen die Menschen wählen können, und die sich daraus ergebenden Folgen darlegen, c) protestieren, wenn die Menschen einen falschen Weg wählen, d) die „Rettung“ des Individuums mit der „Rettung“ der Gesellschaft verbinden. Der Prophet entdeckt und verkündet nicht nur neue Wahrheiten, er ist außerdem ein tätiger Mensch, der aktiv für eine solche Gesellschaft kämpft, die den Prinzipien der menschlichen Natur, den Prinzipien der Liebe, der Gerechtigkeit und der Wahrheit entspricht.

Die Tragödie aller bisherigen Revolutionen bestand nach Fromm darin, daß der leidende und versklavte Mensch, dessen sozialer Charakter eine autoritäre Struktur hatte, nicht nur nicht wußte, worin der Sinn der Freiheit für die Realisierung seines natürlichen Wesens bestand, sondern sich vor einer Freiheit ohne Autoritäten immer fürchtete. Ebendeshalb schien ihm das Leben zu Ende zu sein, wenn diese Bindungen an die Autoritäten zerrissen und sich der Weg zur wirklichen Freiheit ihm hätte eröffnen müssen. Um mit Angst und Verzweiflung sowie mit der Unbestimmtheit seiner Lage Schluß zu machen, schuf er sich an Stelle der früheren Götzen und Autoritäten neue. Die Ideale der Freiheit, des Guten und der Gerechtigkeit, die durch die Propheten verkündet wurden, konnten von den Menschen mit der autoritären unprodukt-

<sup>1</sup> E. Fromm: You Shall be as Gods, New York 1969, p. 92.

tiven Charakterstruktur nicht verstanden werden. „Wie kann man an die Vernunft der Menschen appellieren, wenn sie dazu nicht vorbereitet sind?“<sup>1</sup> fragt Fromm. Gerade weil die Menschen zur Aufnahme der Ideale der menschlichen Natur innerlich nicht bereit waren, scheiterten, Fromm zufolge, alle bisherigen Revolutionen: Die Macht der einen Autoritäten wurde von der Macht der anderen abgelöst.

Die Freiheit werde dann siegen, wenn der Mensch zu seiner Natur zurückfindet und nur das „humanistische Gewissen“ sein Handeln lenkt. Weil jeder Mensch Vertreter der menschlichen Gattung und zugleich Mitglied einer bestimmten Gesellschaft ist, so sind nach Fromm stets beide Gewissen — das autoritäre und das humanistische — in ihm in unterschiedlichem Verhältnis vorhanden. Im Laufe der Geschichte bemühten sich die Propheten, das schlummernde „humanistische Gewissen“ zu wecken und den Menschen zu veranlassen, zu sich selbst zu finden, und ihn davon zu überzeugen, daß er selbst das Maß aller Dinge ist und die Normen und Ziele seiner Handlungen aus sich selbst und nicht von außen nehmen solle. Die moralische Aufklärung der Menschen ist nach Fromm die Hauptbedingung der „wahren Revolution“, die den Menschen in das Reich der „wahren Freiheit“ führe. Es sei notwendig, die innere Welt des Menschen zu „verändern“, damit er für die Werte seiner eigenen Natur empfänglich werde und zu äußeren Forderungen, die ihm die Gesellschaft diktiert, „nein“ sagen könne.

Fromm erklärt nicht und kann auch gar nicht erklären, warum es in der Gesellschaft Propheten, d. h. Menschen mit „produktiver Orientierung des Charakters“ gibt, die gleichsam außerhalb der Gesellschaft stehen. Dennoch macht er die ganze Bewegung, die Entwicklung der Geschichte von der Existenz solcher Individuen abhängig. Nur dank den Propheten, die sich durch Erleuchtung und mystisches Erfassen ihres menschlichen Wesens über die Misere des gegebenen sozialen Daseins erheben und sich

<sup>1</sup> E. Fromm: *You Shall be as Gods*, p. 95.

an die Seele und den Verstand der Menschen wenden, sie aufrufen, den Idealen der menschlichen Natur zu folgen, sei der Fortschritt der Geschichte möglich. Fromm erneuert im Grunde genommen die schon längst ad acta gelegten unhaltbaren Ideen der subjektivistischen soziologischen Theorie von den „kritisch denkenden Persönlichkeiten“, mit denen sich Lenin seinerzeit prinzipiell und gründlich auseinandergesetzt hatte.

Fromm weist zwar richtig darauf hin, daß die Aktivität des psychologischen Faktors in der Geschichte nicht nur auf die Festigung der Gesellschaft, sondern auch auf ihre Zerrüttung und Veränderung gerichtet werden kann, doch zugleich gelangt er zu einem falschen Schluß, indem er letzteres wieder aus der menschlichen Natur zu erklären versucht. Fromm konnte die wirkliche Ursache der auf die Umgestaltung der sozialen Wirklichkeit gerichteten menschlichen Aktivität nicht klären.

In der bürgerlichen Anthropologie, Sozialpsychologie und Soziologie werden heute viele Versuche unternommen, sozialpsychologische Typen von Persönlichkeiten herauszustellen, die mit sozialen Institutionen der Gesellschaft korrelieren. Bei A. Kardiner ist dies die „Basispersönlichkeit“ („basic personality“), bei M. Mead der „nationale Charakter“ („national character“), bei D. Riesman und Th. Adorno der „soziale Charakter“ („social character“). Diese bürgerlichen Wissenschaftler beschreiben recht gut die unterschiedlichen Mechanismen, mit deren Hilfe das Individuum sich in der Gesellschaft anpaßt, aber das Problem der aktiven Rolle der Persönlichkeit im sozialen Prozeß, das Problem der sozialen Veränderungen wird für sie zu einer unüberwindlichen Barriere. In keiner ihrer Untersuchungen wird gezeigt, wie und unter welchen Umständen sich die schöpferische, umgestaltende Funktion des Menschen äußern kann. Das Wesen des positiven Wirkens des psychologischen Faktors im geschichtlichen Prozeß bleibt ihnen ein Geheimnis.

Daß Fromm das Problem des sozialen Charakters als einer bestimmten funktional-psychologischen Struktur der Persönlichkeit stellt und die Rolle von verschiedenen hi-



storischen Typen des sozialen Charakters in der gesellschaftlichen Entwicklung untersucht, ist zweifellos von einem gewissen Interesse und verdient Beachtung. Aber mit seiner These, daß die Gesellschaft nur einen solchen sozialen Charakter bilde, dessen Funktion in der Festigung und Stabilisierung des jeweiligen sozialen Systems besteht, kann man sich nicht einverstanden erklären ebensowenig mit der anderen Prämisse, daß die positive, schöpferische Funktion der Veränderung des sozialen Systems allein mit der außergeschichtlichen menschlichen Natur verknüpft sei.

Bei der Analyse des Inhalts und der Funktion des sozialen Charakters offenbart sich die Unfähigkeit Fromms, die schöpferische Rolle der Gesellschaft bei der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit richtig einzuschätzen. Obwohl er diese formell anerkennt und oft von ihr spricht, um damit den Unterschied zwischen seinen Ansichten und denen von Freud zu betonen, bleibt er doch den Traditionen und den Grundsätzen der klassischen Psychoanalyse treu, und schreibt er der Gesellschaft vorwiegend eine negative, repressive Rolle zu.

Fromms Fehler besteht unserer Meinung nach darin, daß er die Herausbildung und Entwicklung der Persönlichkeit in der kapitalistischen Gesellschaft vereinfacht darstellt, sie ausschließlich auf das Problem der Uniformierung und Standardisierung des menschlichen Verhaltens reduziert und als einen einseitigen Prozeß betrachtet, der nur zur Herausbildung des konformistischen Typs des sozialen Charakters führt. Er vermochte nicht die Dialektik des Sozialisierungsprozesses der Persönlichkeit in der kapitalistischen Gesellschaft zu begreifen, der eine widersprüchliche Einheit von zwei Aspekten darstellt — der Internalisierung der sozialen Normen und Forderungen der jeweiligen Gesellschaft und zugleich der Internalisierung der Forderungen und Potenzen der sich entwickelnden sozialen Wirklichkeit, die in einem gewissen Widerspruch zu den ersteren stehen und diese dialektisch negieren.

Dieser Prozeß ist objektiv und drückt das Wesen der dialektischen Einheit und Wechselwirkung zwischen den Menschen und der Gesellschaft aus. Weil der Mensch in der Gesellschaft lebt, muß er einerseits die Normen und Forderungen der Gesellschaft annehmen und andererseits die Tendenzen ihrer inneren Veränderung und Entwicklung widerspiegeln. Die adäquate Realisierung dieses Prozesses ist die Bedingung für eine normale Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Wenn sich der Sozialisierungsprozeß aufgrund objektiver Bedingungen in der jeweiligen Gesellschaft nur auf die erste Seite beschränkt und allein auf die Einhaltung von gesellschaftlichen Normen und Forderungen hinausläuft, dann bildet sich unvermeidlich ein konformistischer Typ der Persönlichkeit heraus. Hierin hat Fromm völlig recht. Aber er vernachlässigt die zweite Seite dieses Prozesses und verschließt sich damit den Weg zur Erkenntnis der wirklichen Bedingungen der normalen Persönlichkeitsentwicklung. Er betrachtet jede psychologische Formung von Persönlichkeitstypen mit Hilfe von sozialen Normen und Vorschriften, die von außen diktiert werden, als konservativ. Seines Erachtens kann nur ein solcher Prozeß positiv sein, der durch innere Werte und die Normen der menschlichen Natur selbst bestimmt wird. Für Fromm beruht der konservative Charakter des ersten Prozesses im Grunde genommen auf dem Widerspruch zwischen dem Individuum aufgezogenen Normen und seinen Bedürfnissen als menschliches Wesen, der positive Charakter des zweiten dagegen auf der Übereinstimmung der Normen mit diesen Bedürfnissen. Im allgemeinen, wenn man von Fromms inhaltlicher Interpretation dieser Annahme absieht, dann entspricht das der Wahrheit.

Aber Fromm irrt sich sehr, wenn er die volle Herausbildung und Entwicklung des Menschen mit der Beseitigung jeglicher sein Verhalten regulierenden und lenkenden sozialen Normen und Forderungen verbindet. Er läßt nicht einmal den Gedanken zu, daß bestimmte soziale Normen und Forderungen dem Wesen des Menschen entsprechen können, und nimmt an, daß nur die „Natur des



Menschen“ jenes System von wahren Werten erzeuge, durch die der Mensch eine freie und schöpferische Persönlichkeit werden kann. Somit stellt Fromm alles „Wesensbezogene“ im Menschen dem „Sozialen“ entgegen. Das Soziale tritt in seiner Vorstellung als etwas dem Menschen Fremdes und Außenstehendes auf, das ihn des persönlichen Charakters beraube und standardisiere. Daraus erklärt sich die negative Einstellung Fromms zu allen sozialen Normen und überhaupt zu allen Forderungen, die einen historischen, relativen Charakter haben. Deshalb sucht er nach zeitlosen, absoluten Normen und Forderungen.

Fromm sieht nicht, daß jedes System von Normen und Werten ein Produkt der Tätigkeit der konkreten historischen Gesellschaften ist, immer einen vergänglichen Charakter hat und sich mit der Entwicklung der menschlichen Tätigkeit unbedingt ändert. Beständig ist allein das Prinzip der normativen Regelung des menschlichen Verhaltens und der gesamten menschlichen Tätigkeit. Die Frage, welche sozialen Normen und Werte die Entwicklung des Menschen fördern und welche nicht, muß aus der Sicht ihrer Übereinstimmung mit den konkreten historischen Bedürfnissen der Individuen entschieden werden. Das System von Normen und Werten, das der Regulierung der menschlichen Beziehungen zugrunde liegt, wirkt erst dann als äußeres, fremdes, dem Menschen aufgezwungenes System, wenn es aufhört, den objektiven Bedürfnissen der Individuen zu entsprechen. Umgekehrt: wenn es diese ausdrückt und ihnen entspricht, dann fördert es die Entwicklung des Individuums zu einer aktiven und schöpferischen Persönlichkeit.

Fromm vermochte das Wesen der Persönlichkeitsbildung in der kapitalistischen Gesellschaft nicht voll zu erfassen. Diese Gesellschaft offenbart einander bedingende gegensätzliche Tendenzen, deren materielle Grundlage die Produktionsweise ist. Als Mitglied der Gesellschaft befindet sich der Mensch in einem System bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse und schafft er diese selber. Eben in seiner Tätigkeit verkörpert, personifiziert sich der

Charakter der gesellschaftlichen Beziehungen. Um die Frage beantworten zu können, welche sozialen Persönlichkeitstypen von der kapitalistischen Gesellschaft hervorgebracht werden, muß man vor allem die Besonderheiten der gesellschaftlichen Verhältnisse analysieren. Zur Erkenntnis des realen Mechanismus der Persönlichkeitsbildung unter kapitalistischen Verhältnissen gelangt man nur durch die Analyse der realen Beziehungen zwischen den Individuen und Klassen.

Der Marxismus geht davon aus, daß der Mensch durch die Teilnahme an der historischen Tätigkeit bestimmter sozialer Gruppen und Klassen in die Gesellschaft einbezogen wird und daß darin die Voraussetzungen für seine Persönlichkeitsentwicklung bestehen.

Eben weil Fromm diese Voraussetzungen ignoriert, gelingt es ihm nicht, die Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung vom psychologischen Standpunkt aus aufzudecken.

Die wirkliche Rolle des psychologischen Faktors in der Geschichte kann nur auf der Grundlage der materialistisch-dialektischen Auffassung von der Geschichte, der ökonomischen Gesellschaftsformation sowie der Theorie von den Klassen und vom Klassenkampf erfaßt werden.

Fromm behauptet, daß jede Gesellschaft in einer bestimmten historischen Etappe eine qualitative Bestimmung aufweist, aber das Wesen dieser Qualität erklärt er nicht. Für ihn gibt es keine ökonomischen Gesellschaftsformationen als solche. Deshalb löst er auch die Frage der sozialpsychologischen Typologie der Persönlichkeiten einseitig, ohne die qualitative Spezifik der sozialen Struktur der Gesellschaft zu berücksichtigen.

Die Gesellschaft ist ein kompliziertes Gebilde. Um sich in den unendlich vielen Richtungen sozialer Handlungen der Individuen zurechtzufinden, muß man zunächst den Charakter der Produktionsverhältnisse klären und die dadurch bedingte Klassenstruktur der jeweiligen Gesellschaft analysieren. Nur dann, wenn bei der Charakterisierung der sozialen Struktur der antagonistischen Gesellschaft das Problem des Klassenkampfes in den Vorder-



grund gerückt wird, kann nach Auffassung der Marxisten die Soziologie „in den Rang einer Wissenschaft“ gehoben werden<sup>1</sup>. Eben die marxistische Klassentheorie legte zum ersten Mal in der Geschichte der Gesellschaftswissenschaft präzise und eindeutige Verfahren der sozialpsychologischen Typisierung der Persönlichkeiten fest. Die Bedeutung dieser Theorie bestand in folgendem: Erstens hat sie „den Begriff der *sozialökonomischen Formation* herausgearbeitet. . . An die Stelle der Betrachtungen der Subjektivisten über die ‚Gesellschaft‘ schlechthin, an die Stelle dieser inhaltslosen Betrachtungen, die nicht über kleinbürgerliche Utopien hinausgingen, . . . wurde die *Untersuchung* bestimmter Formen des Aufbaus der Gesellschaft gesetzt. Zweitens wurden die Handlungen der ‚lebendigen Persönlichkeiten‘ im Rahmen jeder sozialökonomischen Formation . . . verallgemeinert und auf die Handlungen von Personengruppen zurückgeführt, . . . auf die Handlungen der *Klassen*. . . , deren Kampf die Entwicklung der Gesellschaft bestimmte“<sup>2</sup>. Die soziale Gliederung der Gesellschaft in Klassen ist, wie der Marxismus lehrt, die objektive Grundlage, auf der sich die verschiedenen sozialen Persönlichkeitstypen herausbilden, die der personifizierte Ausdruck der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung sind.

Jedes Individuum findet, wenn es zur Welt kommt, bereits fertige Lebensbedingungen vor. Die Klasse, der es angehört, formt seine Weltanschauung, die die objektive Lage und die Rolle dieser Klasse im System der gesellschaftlichen Produktion der gegebenen Gesellschaft entsprechend widerspiegelt. Sein Klassenbewußtsein, sein Verhältnis zu seiner Klasse und zu sich selbst werden durch den Grad seiner Aktivität in der sozialhistorischen Tätigkeit dieser Klasse bestimmt. Das Verhalten einer Persönlichkeit ist stets durch die Interessen der Klasse objektiv bedingt, der sie angehört.

Wenn man an die Analyse der Persönlichkeit nicht

<sup>1</sup> *W. I. Lenin*: Gesammelte Werke, Bd. 1, S. 424.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 424—426.

abstrakt und spekulativ, sondern konkret-historisch herangeht, so sieht man, daß es in den antagonistischen Klassenformationen zwei deutlich ausgeprägte soziale Persönlichkeitstypen gibt, die entgegengesetzten Klassen angehören: Sklave und Sklavenhalter, Bauer und Feudalherr, Proletarier und Kapitalist. Das bedeutet keineswegs, daß der Marxismus keine Abweichungen von diesen mit der wechselseitigen Beeinflussung der beiden gesellschaftlichen Hauptklassen verbundenen Typen anerkennt. „Persönliche Ausnahmen von den Gruppen- und Klassentypen sind natürlich vorhanden und werden stets vorhanden sein. Die sozialen Typen aber bleiben.“<sup>1</sup>

Somit kann es in einer antagonistischen Klassengesellschaft keinen einheitlichen, klassenunabhängigen sozialpsychologischen Persönlichkeitstyp geben, wie es Fromm darzustellen versucht. Bei der sozialen Typisierung der Persönlichkeiten stellt der Marxismus vor allem die Frage nach dem klassenmäßigen Wesen des Individuums. „Diese Subsumtion der Individuen unter bestimmte Klassen“, schrieben Marx und Engels, „kann nicht eher aufgehoben werden, als bis sich eine Klasse gebildet hat, die gegen die herrschende Klasse kein besonderes Klasseninteresse mehr durchzusetzen hat.“<sup>2</sup> Nur mit der Aufhebung der Teilung der Gesellschaft in antagonistische Klassen beginnt die allmähliche Herausbildung eines einheitlichen sozialen Persönlichkeitstyps, in dessen Rahmen sich das Individuum allmählich als wirklich freier Schöpfer der gesellschaftlichen Verhältnisse zu fühlen beginnt.

Das marxistische konkrete historische Herangehen an das Studium des Menschen ermöglicht es, nicht nur die Grundlagen der sozialen Typisierung von Persönlichkeiten in den antagonistischen Formationen herauszuarbeiten und sie zu klassifizieren, sondern auch die Ursachen der qualitativen Unterschiede im Inhalt und in der Richtung ihrer sozialhistorischen Tätigkeit zu bestimmen.

Solange eine ökonomische Gesellschaftsformation sich

<sup>1</sup> *W. I. Lenin*: Gesammelte Werke, Bd. 27, S. 267.

<sup>2</sup> *K. Marx/F. Engels*: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 75.



im aufsteigenden Entwicklungsstadium befindet und die Widersprüche der ökonomischen Verhältnisse nicht ihren kritischen Punkt erreicht haben, macht sich die Kollision zwischen den gegensätzlichen Klassen nicht so sehr bemerkbar.

Aber sobald die ökonomische Gesellschaftsformation ihr Reifestadium erreicht hat, geht eine deutliche Polarisierung der sozialen Klassenkräfte vor sich, werden alle Widersprüche im Bereich der Wirtschaft deutlich und kommt es unvermeidlich zu einem offenen Konflikt zwischen den Interessen der herrschenden Klasse und den Bedürfnissen der unterdrückten Klasse, die die fortschrittlichen Tendenzen der historischen Entwicklung verkörpert. Dieser Konflikt spielt die entscheidende Rolle bei der Ablösung einer veralteten Produktionsweise und bei der Entstehung eines neuen sozialen Systems. Die Struktur einer Gesellschaft verändert sich also nicht deshalb, weil die menschliche Natur schlechthin es gebietet, sondern als Antwort auf objektive sozialökonomische Forderungen, die im Laufe der Entwicklung der Gesellschaft entstehen. Die Unmöglichkeit, diese Forderungen im Rahmen der alten sozialen Struktur zu befriedigen, macht ihre Ablösung notwendig.

Fromm irrt sich, wenn er die ganze geschichtliche Entwicklung auf die Handlungen auserwählter Menschen, der Propheten, zurückführt, die auf die Erde kamen, um der Welt und der Menschheit die letzte Wahrheit — das Ziel des menschlichen Handelns und die Wege zu dessen Realisierung — zu verkünden. Wenn es auf die Klärung der geschichtlichen Triebkräfte ankommt, „so kann es sich nicht so sehr um die Beweggründe bei einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Menschen handeln, als um diejenigen, welche große Massen, ganze Völker und in jedem Volk wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen“<sup>1</sup>. Engels schrieb, daß alle Revolutionen nichts anderes als ein Ausdruck von Nöten und Bedürfnissen der Völker sind.

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 21, S. 298.

Man kann Fromm darin nicht zustimmen, daß die kapitalistische Gesellschaft nur einen solchen sozialen Persönlichkeitstyp hervorbringe, der als konservativer psychologischer Faktor der historischen Entwicklung wirke, und daß in dieser Gesellschaft überhaupt kein anderer, sich von dem ersten Typ qualitativ unterscheidender Persönlichkeitstyp möglich sei. Man kann auch nicht seiner Behauptung zustimmen, daß der positive psychologische Faktor durch die ihrem Wesen nach außergesellschaftliche menschliche Natur verkörpert werde.

Die wirkliche Menschheitsgeschichte zeigt, daß sowohl der „konservative“ als auch der „positive“ psychologische Faktor innerhalb der sich ständig entwickelnden und verändernden bürgerlichen Gesellschaft entstehen. Der eine stabilisiert diese Gesellschaft, der andere revolutioniert ihre Entwicklung. Hinter jedem Faktor stehen bestimmte Klassen — die Bourgeoisie und das Proletariat — als Subjekte der historischen Tätigkeit.

Fromm ignoriert die Tatsache, daß es in der kapitalistischen Gesellschaft aufgrund objektiver Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung eine Klasse mit neuen, progressiven sozialhistorischen Bedürfnissen und Interessen gibt, die sie dieser Gesellschaft als ihre Forderungen stellt. Anders gesagt, im Schoße der kapitalistischen Gesellschaft werden materielle, soziale, politische und geistige Voraussetzungen für die Entstehung eines neuen Persönlichkeitstyps geschaffen, der sich in seinen psychologischen Merkmalen und in seinem Denken grundlegend von dem konformistischen Persönlichkeitstyp unterscheidet, den die bürgerliche Gesellschaft massenweise hervorbringt.

Die idealistisch-metaphysische Gegenüberstellung von menschlicher Natur und Gesellschaft, die einseitige Betrachtung der Funktion des sozialen Charakters im geschichtlichen Prozeß und das Außerachtlassen der Rolle der ökonomischen Gesellschaftsformation bei der sozialpsychologischen Typologisierung der konkreten historischen Persönlichkeiten erlaubten es Fromm nicht, die reale Dialektik von Allgemein-Historischem und Konkret-

Historischem im Werden der menschlichen Persönlichkeit aufzudecken und die Rolle des psychologischen Faktors in der gesellschaftlichen Entwicklung richtig einzuschätzen.

## 2. Die Natur des „Unbewußten“ und seine Rolle im sozialhistorischen Prozeß

Die neofreudistische Konzeption vom Wesen des Menschen und von der psychologischen Dynamik des historischen Prozesses ist kaum richtig zu verstehen, ohne sich Klarheit über Fromms Auffassung von der Natur des „Unbewußten“, dessen Rolle und Bedeutung in der sozialhistorischen Tätigkeit der Menschen verschafft zu haben.

Fromm ist davon überzeugt, daß die Wirkungsweise und die Veränderung sozialer Systeme nur zu begreifen sind, wenn nicht nur der Inhalt und die Funktionen des sozialen Charakters, sondern auch die sogenannte negative Funktion der Gesellschaft einer Analyse unterzogen wird. Das Wesen dieser negativen Funktion besteht seiner Meinung nach darin, daß jede Gesellschaft mit Hilfe spezifischer Mittel regulieren und bestimmen kann, in welchem Grade sich der Mensch seiner sozialen Umwelt bewußt wird. Ebendeshalb schenkt Fromm der Rolle des „Unbewußten“ im historischen Prozeß so viel Beachtung.

Fromm versucht, dem Problem des „Unbewußten“, einem Problem, das seit Jahrzehnten in Zeitschriften für Psychologie und Psychoanalyse ununterbrochen diskutiert wird, den Schleier des Geheimnisvollen zu nehmen. Er kritisiert jene Psychoanalytiker und Psychologen, die das „Unbewußte“ als etwas jedem Individuum biologisch, substantiell Gegebenes betrachten. Zu dieser Vorstellung vom „Unbewußten“ trug nach seiner Meinung sehr stark die Freudsche Auffassung von der Persönlichkeit als Sitz „unbewußter“ biologisch-instinktiver Wünsche bei, die

sich im Gegensatz zu der Gesellschaft befinden, die ihre Erkenntnis verhindert.

Der Terminus „das Unbewußte“, schreibt Fromm, „ist in Wirklichkeit eine Mystifikation. So ein Ding wie *das Unbewußte* gibt es nicht; es gibt nur Erfahrungen, von denen wir Kenntnis haben, und solche, von denen wir keine Kenntnis haben, das heißt, *derer wir uns nicht bewußt sind*“<sup>1</sup>.

In der Psychoanalyse als bestimmtem System von Vorstellungen gibt es einige fundamentale Leitsätze: erstens die Behauptung, daß der Mensch, ob er will oder nicht, in seiner Lebenspraxis das Bewußtwerden von vielen Gefühlen und Emotionen unterdrücken muß; zweitens die Vorstellung, daß zwischen dem Inhalt des „Unbewußten“ und dem Bewußtsein ein Konflikt entsteht, der fast immer eine Neurose verursacht; und schließlich drittens die Überzeugung, daß dieser Konflikt aufhört, sobald das „Unbewußte“ die Schwelle des menschlichen Bewußtseins erreicht.

Fromm behält die Prämissen der klassischen Psychoanalyse über das „Unbewußte“ und den Mechanismus der Verdrängung („repression“) bei, interpretiert sie aber im neofreudistischen Sinn.

Im Gegensatz zu Freud, der das „Unbewußte“ für ein außergeschichtliches, antisoziales und seiner Natur nach biologisches Phänomen hielt, behauptet Fromm, daß „das Unbewußte so wie das Bewußtsein auch ein soziales Phänomen ist“<sup>2</sup>.

Im Mittelpunkt seiner Theorie steht das „Sozial-Unbewußte“, dem er jenes verdrängte psychische Material zuordnet, das nicht individueller Natur, sondern den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft gemeinsam ist. Nur weil die Gesellschaft mit Hilfe eines „sozial bedingten Filters“ die Individuen auf jede Art daran hindert, dieses Material zu erkennen, sichert sie sich beim Vorhan-

<sup>1</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 98.

<sup>2</sup> E. Fromm: The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory.—„Socialist Humanism“, p. 240.

densein bestimmter innerer Widersprüche die Möglichkeit stabilen Funktionierens. „Erfahrung kann nicht ins Bewußtsein gelangen“, behauptet er, „ohne diesen Filter passiert zu haben.“<sup>1</sup> Nur das, was durch diesen Filter geht, erreicht das Bewußtsein. Ein großer Teil der menschlichen Lebenserfahrungen, stellt Fromm mit Bedauern fest, bleibt außerhalb dieser Sphäre, d. h. bleibt unbewußt.

Die Bestandteile dieses „sozial bedingten Filters“ sind: a) die Sprache, b) die Logik, c) soziale Tabus. Der wichtigste Bestandteil sei der dritte. Er „verhindert es, daß bestimmte Gefühle den Bereich des Bewußtseins erreichen, und sucht sie aus diesem Bereich zu verdrängen, falls sie ihn erreicht haben. Er besteht aus den sozialen Tabus, die bestimmte Ideen und Gefühle für falsch, verboten und gefährlich erklären und sie daran hindern, die Schwelle des Bewußtseins zu erreichen“<sup>2</sup>.

Es sei vermerkt, daß Fromm bei der Betrachtung des Ursprungs und des Wesens des „Unbewußten“ das Prinzip der klassenmäßigen Analyse der Rolle der Gesellschaft bei der Entstehung des „Unbewußten“ völlig ignoriert. Er spricht von der Gesellschaft an sich und verwischt damit die qualitative Spezifik der verschiedenen Typen konkreter historischer Gesellschaften und versperrt sich den Zugang zur Erkenntnis der wahren Ursachen für das Entstehen „unbewußter“ Momente in der historischen Tätigkeit der Menschen.

Vom Standpunkt des Neofreudismus aus versucht die Gesellschaft zu verhindern, daß sich der Mensch solcher Erfahrungen bewußt wird, deren Inhalt mit den Forderungen der gegebenen Gesellschaft unvereinbar ist und ihre Stabilität bedroht. Die Tabus — ein spezifisches System sozialer Verbote — helfen der Gesellschaft, einen solchen sozialen Charakter herauszubilden, der sie festigt und die wesentlichen Merkmale dieser Gesellschaft ständig reproduziert. Die Gesellschaft kann das Wirken der verborgenen menschlichen Gefühle nicht beseitigen,

aber sie kann sie aus dem Bewußtsein verdrängen, was sie eben mit Hilfe des „sozialen Filters“ tut, der gewissermaßen die Rolle eines Zensors im gesellschaftlichen Bewußtsein spielt. Dieser Prozeß der Verdrängung unerwünschter Erfahrung aus dem Bewußtsein des Menschen, der sich in der kapitalistischen Gesellschaft ständig vollzieht, ist Fromm zufolge immer damit verbunden, daß man dem Bewußtsein des Menschen verschiedenste ideologische Fiktionen einpflanzt.

Der Hauptfaktor, der den Menschen daran hindert, sich jener realen Sinneserfahrung bewußt zu werden, die in einem bestimmten Widerspruch zu den Forderungen der Gesellschaft steht, ist nach Fromm die Angst vor einem Isoliertsein und Verbanntsein. Der Mensch fürchtet sich davor, in eine Lage zu geraten, die ihn von den anderen unterscheidet. Deshalb hat für ihn die Meinung der Menge oft eine größere Bedeutung als seine eigenen Überlegungen. Inhalt und Richtung der sozialen Tätigkeit des Menschen werden nach Fromm durch die Normen und Regeln bestimmt, die von der Gesellschaft sanktioniert sind und von der überwiegenden Mehrheit ihrer Mitglieder eingehalten werden. „Das, was der Mensch für wahr, wirklich und vernünftig hält“, meint Fromm, „sind lediglich von der Gesellschaft akzeptierte Klischees; und vieles von dem, was diesen Klischees nicht entspricht, ist vom Bewußtsein ausgeschlossen, ist unbewußt.“<sup>1</sup> Aber die Gesellschaft kann den Menschen nicht unbegrenzt „enthumanisieren“ und „repressieren“, denn „der Mensch ist nicht nur Mitglied der Gesellschaft, sondern auch Vertreter der Menschheit“<sup>2</sup>. Der Mensch fürchtet sich nicht nur vor einer Isolierung von seiner sozialen Gruppe und von der Gesellschaft, sondern auch von der Menschheit und von dem Gattungselement, das er in sich trägt und das die menschliche Natur darstellt. Ebendeshalb, so schlußfolgert Fromm, kann sich die Gesellschaft den Menschen nicht völlig unterwerfen.

<sup>1</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 115.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 121.

<sup>1</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 127.

<sup>2</sup> Ebenda.

Fromms falsche Gegenüberstellung von konkreter historischer Gesellschaft und Menschheit an sich ist eine logische Folge seines neofreudistischen methodologischen Herangehens an das Problem Mensch und Gesellschaft. „Im Lauf der historischen Entwicklung entsteht in jeder Gesellschaft zwangsläufig das Bedürfnis, in der besonderen Form bestehen zu bleiben, zu der sie sich entwickelt hat, und das erreicht sie gewöhnlich, indem sie die höheren Ziele der Menschheit, die alle Menschen gemeinsam haben, außer acht läßt.“<sup>1</sup> Der Widerspruch zwischen den Zielen einer bestimmten Gesellschaft und den universellen Zielen der ganzen Menschheit sei eine der Hauptursachen dafür, daß die Gesellschaft verschiedene Fiktionen und Illusionen fabriziert, die eben dazu dienen sollen, diesen Widerspruch zu verbergen. „Die Fähigkeit, nach eigenem Gewissen zu handeln“, meint Fromm, „hängt davon ab, in welchem Grade man über die Grenzen der eigenen Gesellschaft hinausgegangen ist und Weltbürger geworden ist“<sup>2</sup>, d. h. davon, in welchem Grade man den beschränkten Charakter der sozialen Ziele der Gesellschaft erkannt hat und sich von den allgemeinmenschlichen Zielen, die das Wesen der menschlichen Natur ausdrücken, leiten läßt. Da die Erkenntnis der wahrhaft menschlichen Ziele das bestehende soziale System bedroht und unvermeidlich zu sozialen Aktionen führt, die auf dessen Veränderung gerichtet sind, sucht die Gesellschaft den Menschen mit allen Mitteln daran zu hindern, sich seines natürlichen Wesens bewußt zu werden.

Fromm unterscheidet im Grunde zwei Arten von „Unbewußtem“. Zu der ersten gehört die reale Sinneserfahrung des Menschen, deren Bewußtwerdung dazu führen kann, Elemente der Desorganisation in das Funktionieren der jeweiligen Gesellschaft hineinzubringen. Unter dieser Art des „Unbewußten“ versteht er die sozialpsychologischen Verhaltensmechanismen, die dem sozialen

<sup>1</sup> E. Fromm: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 126–127.

<sup>2</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 128.

Charakter zugrunde liegen. Wenn der Mensch der kapitalistischen Gesellschaft erkennen würde, schreibt Fromm, daß sein Leben sinnlos ist, daß alles, womit er sich beschäftigt, uninteressant und langweilig ist, daß er keine wirkliche Freiheit hat und nicht nach seinem Ermessen handeln und denken kann, so wäre es für ihn sehr schwer, sich in diese Gesellschaft richtig einzuordnen. Deshalb verhindert die Gesellschaft, daß der Mensch solche Empfindungen reflektiert.

Zu der zweiten Art des „Unbewußten“, das Fromm als das „universelle Unbewußte“ bezeichnet, rechnet er all das, was den Inhalt der menschlichen Natur ausmacht. Die Erkenntnis dieser Art des „Unbewußten“ ruft eine solche Aktivität des Menschen hervor, die zur Veränderung der Wirklichkeit und zur Schaffung einer Gesellschaft führt, die der menschlichen Natur mehr entspricht.

Beide Arten des „Unbewußten“ sind nach Fromm ihrem Wesen nach sozial, denn sie sind immer das Resultat der negativen Funktion der Gesellschaft und eine Folge der Repression der für sie unerwünschten, von den Individuen real empfundenen Gefühle und Gedanken und stehen immer im Widerspruch zu der Gesellschaft.

Die potentiellen Bedürfnisse der menschlichen Natur, die das soziale Verhalten des Individuums in positiver Richtung motivieren und die Vorwärtsbewegung der Geschichte bestimmen, gehören also bei Fromm zum „Unbewußten“. Für ihn spielt das Bewußtsein in der historischen Tätigkeit der Menschen eine untergeordnete Rolle, denn er nimmt an, daß es als „Verkörperung des sozialen Menschen“<sup>1</sup> falsch und illusorisch ist und nichts Wahres und Positives enthält, das der wirklichen Natur des Menschen entspricht. Das Soziale im Menschen sei ein Fluch für ihn, alles wahrhaft Menschliche liege in seinem natürlichen Wesen. Alles, was über die praktischen Bedürfnisse der bestehenden Gesellschaft hinausgeht, wird von Fromm letzten Endes als etwas seinem

<sup>1</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 128, 89.



Ursprung nach außerhalb der Geschichte Stehendes und seinem Charakter nach „Unbewußtes“ angesehen.

Er bleibt den Grundlagen der klassischen psychoanalytischen Theorie von Freud treu, indem er die Rolle der „unbewußten“ Momente im menschlichen Verhalten überbewertet, sie verabsolutiert und ihnen bei der Bestimmung der psychischen Tätigkeit des Menschen die entscheidende Bedeutung beimißt. Die vielfältigen Formen und der komplizierte Charakter der menschlichen Tätigkeit werden von Fromm auf das „universelle Unbewußte“, das bei ihm zum Unterschied von den biologischen Trieben bei Freud die existentiellen Bedürfnisse der menschlichen Natur ausdrückt, zurückgeführt und aus diesem oder aus den unbewußten psychologischen Schutzreaktionen, die die Motivierungsgrundlage für den sozialen Charakter bilden, erklärt. Obwohl Freud und Fromm das „Unbewußte“ verschieden interpretieren, stellen sich beide die Wesenskräfte des menschlichen „Ich“ als „unbewußte“, außerhalb der Geschichte stehende Bedürfnisse vor, die in der menschlichen Evolution realisiert werden. Die Geschichte ist in ihrer Vorstellung ganz und gar ein Produkt der Realisierung des „Unbewußten“.

Bei der Analyse des „Unbewußten“ und seiner Rolle im geschichtlichen Prozeß richtet Fromm seine Aufmerksamkeit besonders auf das Problem der „Derepression“, d. h. der Ausarbeitung von „Mitteln der sozialen Therapie“, die dem Menschen die schwere Last des „Unbewußten“ abnehmen sollen. „Wenn das Unbewußte ins Bewußtsein gehoben wird, verwandelt sich die bloße Idee der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität; es ist die empirische Verwirklichung der Menschlichkeit.“<sup>1</sup> Fromm sieht die Lösung des Problems der Derepression des „Unbewußten“ erstens in der Beseitigung und Neutralisierung der Angst, die den Menschen daran hindert, zu fühlen, zu denken und das frei auszudrücken, was er wirklich erlebt; zweitens in der

<sup>1</sup> E. Fromm: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 137.

Entwicklung der Fähigkeit, kritisch zu denken, zu zweifeln und lebenswichtige Fragen selbständig zu stellen und zu lösen; und schließlich drittens in der Verbreitung humanistischer Ideen, die die geistige Entwicklung jedes Menschen fördern.

Die erstgenannte Bedingung für den erfolgreichen Verlauf der Derepression des „Unbewußten“ bedeutet, daß die psychologischen Schranken (Klischees, Fiktionen) beseitigt werden müssen, die die Gesellschaft im Bewußtsein jedes Individuums „errichtet“ hat. Dadurch wird es dem Menschen möglich, die soziale Realität so zu sehen, wie sie wirklich ist. Die zweite Bedingung gewährleiste, daß das Individuum die soziale Dynamik verstehen und seine Gesellschaft vom Gesichtspunkt der universalen menschlichen Werte kritisch einschätzen kann. Und die Einhaltung der dritten Bedingung ermögliche es schließlich, daß der Mensch die Bedürfnisse seiner Natur erkennt, die er in der Tätigkeit zur Herausbildung einer wahrhaft humanistischen Gesellschaft realisiert.

Dieses neofreudistische psychoanalytische Programm der Derepression des „Unbewußten“, das die bürgerlich-aufklärerischen Ansichten Fromms besonders deutlich zum Ausdruck bringt, bildet, wie wir weiter sehen werden, die theoretische Grundlage seiner sozialpolitischen Ansichten.

Es sei vermerkt, daß Fromm zu den wenigen bürgerlichen Philosophen unserer Zeit gehört, die in der Situation der allgemeinen Enttäuschung und Verzweiflung, die buchstäblich alle geistigen Lebenssphären der bürgerlichen Gesellschaft durchdringen, den Glauben vertreten, daß eine „repressionsfreie“ Gesellschaft entstehen wird, die das „Sozial-Unbewußte“ für immer ausschließt und die Möglichkeit schafft, die Bedürfnisse der menschlichen Natur ungehindert zu realisieren. Während Freud als Pessimist die Meinung vertrat, daß die „Repression“ mit der Entwicklung der Zivilisation zunimmt, behauptet Fromm das Gegenteil: „In einer völlig humanisierten Gesellschaft wird es keine Notwendigkeit der Repression ge-

ben und wird das Sozial-Unbewußte folglich verschwinden.<sup>14</sup>

Das Problem des „Unbewußten“ wird also von Fromm anders als von Freud gestellt und gelöst. Fromm weist auf die sozialen Ursachen für das „Unbewußte“ hin und betrachtet das „Unbewußte“ im Grunde als etwas Funktionelles. Im Unterschied zu Freud, bei dem das „Unbewußte“ alles Böse und Schlechte verkörpert, legt Fromm bei der Interpretation des „Unbewußten“ den Akzent auf die „schöpferischen, produktiven Potenzen“ des Individuums. Nebenbei bemerkt, ist diese Interpretation des „Unbewußten“ für alle Neofreudisten und für viele ihnen nahestehende Psychoanalytiker kennzeichnend<sup>2</sup>. Bei der Untersuchung des „Verdrängungsmechanismus“, mit dessen Hilfe die Gesellschaft die menschlichen Sinneserfahrungen in das Bewußte und das „Unbewußte“ umkanalisiert, deckt Fromm eine ganze Reihe von Momenten auf, die für die Analyse von sozialpsychologischen Erscheinungen wichtig sind; aber mit seiner inhaltlichen Interpretation des „Unbewußten“ bleibt er doch im Banne eines abstrakten anthropologischen Psychologismus.

Fromm vertritt gleichsam einen materialistischen Standpunkt, wenn er bei der Darlegung der ersten Art des „Unbewußten“ behauptet, daß jene Elemente der Sinneserfahrung, die wegen ihres disfunktionellen Einflusses auf die Gesellschaft aus dem Bewußtsein verdrängt werden, eine ganz reale historische Natur haben. Bei dem Versuch, die Ursachen dieser „Verdrängung“ zu klären, appelliert er oft an die Geschichte. „Während des größten Teils der Geschichte der Menschheit“, behauptet er, „hat stets (mit Ausnahme einiger primitiver Gesellschaften) eine kleine Minderheit über die Mehrheit ihrer Mitmenschen geherrscht und sie ausgebeutet. Um das zu er-

reichen, hat die Minderheit meistens Gewalt angewendet; aber Gewalt ist nicht genug. Auf die Dauer mußte die Mehrheit ihre eigene Ausbeutung freiwillig anerkennen — und das ist nur möglich, wenn ihr Geist mit den verschiedensten Lügenmärchen erfüllt wurde, die die Anerkennung der Herrschaft der Minderheit erklärten und rechtfertigten.“<sup>14</sup> Fromm zeigt, daß der Mensch in einer solchen Situation nicht imstande ist, die Wirklichkeit real zu sehen und sie dementsprechend richtig einzuschätzen, und behauptet, die „Irrationalitäten jeder Gesellschaft sind das Ergebnis dessen, daß ihre Mitglieder das Sich-bewußt-werden über ihre eigenen Gefühle und Erlebnisse verdrängen müssen. Diese Notwendigkeit wächst in dem Maße, wie die Gesellschaft nicht die Interessen aller ihrer Mitglieder repräsentiert“<sup>2</sup>. Da Fromm also den Inhalt des sozialdeterminierten „Unbewußten“ auf die Elemente der Sinneserfahrung beschränkt, deren Erkenntnis dem Menschen nur die Absurdität der realen sozialen Umwelt vor Augen führt, ohne seine Tätigkeit auf deren schöpferische Umgestaltung zu richten, versperrt er sich den Weg zur wirklichen Klarstellung der sozialen Natur des „Unbewußten“.

Wenn Fromm unter dem „universellen Unbewußten“ den Inhalt der menschlichen Natur versteht und es seinem Ursprung nach für sozial hält, vertritt er im Grunde genommen einen subjektiv-idealistischen Standpunkt. Den sozialen Charakter des „universellen Unbewußten“ sieht er lediglich darin, daß die Gesellschaft entweder verhindern oder dazu beitragen kann, daß der seinem Wesen nach unsoziale Inhalt dieses „Unbewußten“ zum Ausdruck kommt. Dieses „Unbewußte“ wird nicht von der Gesellschaft produziert, sondern existiert außerhalb der Gesellschaft und bestimmt zugleich deren Entwicklung.

Fromm vermochte nicht das Wesen der Marxschen materialistisch-dialektischen Methode voll zu erfassen und nicht den wirklichen Charakter der dem Menschen un-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 133.

<sup>2</sup> Für Horney ist das das „reale Selbstsein“, für Sullivan die „Personifizierung meines Guten“, für Erikson die „positiven Identitäten“.

<sup>1</sup> E. Fromm: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, S. 126.

<sup>2</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 123.



bewußten historischen Kräfte zu erkennen, die in der Gesellschaft wirken. Vom marxistischen Standpunkt aus läßt sich das Geheimnis des „Sozial-Unbewußten“ durch die Analyse der Gesamtheit der politischen, ökonomischen und psychologischen Wechselbeziehungen zwischen der herrschenden Minderheit und der unterdrückten Mehrheit aufdecken. Dazu ist es notwendig, von der abstrakten Problemstellung zur konkreten Untersuchung der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen überzugehen, die Subjekte des historischen Handelns herauszustellen sowie zu ermitteln, welche Klasse ein Interesse daran hat, daß keine Klarheit über die soziale Realität geschaffen wird, und welche interessiert und imstande ist, die bestehende soziale Ordnung zu verändern.

Marx betrachtete die sozialhistorische Entwicklung unter dem Gesichtspunkt der unversöhnlichen gegensätzlichen Klasseninteressen. Kennzeichnend für die antagonistische ökonomische Gesellschaftsformation ist die Herrschaft einer Klasse, die ihre eigenen Interessen als Interessen der ganzen Gesellschaft hinzustellen und in ihrem Namen aufzutreten sucht. „Die Gedanken der herrschenden Klasse“, schrieben Marx und Engels, „sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht... Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft.“<sup>1</sup> Nur im Anfangsstadium einer antagonistischen ökonomischen Gesellschaftsformation, wenn eine fortschrittliche Klasse an die Macht kommt, fallen ihre Interessen als herrschende Klasse für kurze Zeit mit den Interessen der anderen Klassen zusammen, weil ihr Interesse „sich unter dem Druck der bisherigen Verhältnisse noch nicht als besonderes Interesse einer besonderen Klasse

entwickeln konnte“<sup>1</sup>. In dieser Anfangsetappe einer Formationsentwicklung ist es möglich, daß die meisten Klassen ein gewisses gemeinsames Interesse an der Beseitigung der alten Gesellschaft, deren Möglichkeiten sich erschöpft haben, zeigen.

Die marxistische Analyse der Klassenstruktur der antagonistischen Gesellschaft, der Stellung und der Rolle der Klassen im System der gesellschaftlichen Produktion ermöglicht es, klarzustellen, welche Klasse einen „sozialen Filter“ braucht und am Irrationalismus der Gesellschaft interessiert ist. Es ist die herrschende Ausbeuterklasse, die zum Zwecke der Erhaltung und Festigung ihrer Macht und der Befriedigung ihrer Interessen nicht nur zur offenen Gewalt greift, sondern sich auch verschiedener getarnter Mittel bedient, um die ihr entgegenstehenden Klassen und gesellschaftlichen Gruppierungen sowohl politisch als auch psychologisch zu desorientieren. „Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind... Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, ... (regeln)... die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit“<sup>2</sup>.

Die Aufgabe der herrschenden Ideologie in der Klassengesellschaft besteht darin, die unterdrückten Klassen mit der bestehenden Gesellschaftsordnung zu versöhnen. Die herrschende Klasse, die über die ökonomische und politische Macht sowie über alle Mittel der geistigen Kultur verfügt und sich eines Systems sozialer Verbote bedient, sucht einen solchen sozialen Persönlichkeitstyp herauszubilden, der ihren Forderungen ohne Vorbehalte zustimmt und die bestehende soziale Ordnung widerstandslos akzeptiert.

Die herrschende Klasse ist bestrebt, mit Hilfe bestimm-

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 46.

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 48.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 46.



ter negativer Sanktionen zu verhindern, daß sich die ausgebeutete Klasse der realen Wirklichkeit bewußt wird und ihre historischen Bedürfnisse und Interessen, die die objektiven Erfordernisse der sich entwickelnden Gesellschaft ausdrücken, begreift. Ebendiese konkreten historischen Bedürfnisse der unterdrückten Klasse, die durch die herrschende Klasse niedergehalten werden, machen den Inhalt des „Unbewußten“ in der Klassengesellschaft aus. In dem Maße jedoch, wie die unterdrückte Klasse in den realen Kampf gegen die sie nicht zufriedenstellenden sozialen Zustände einbezogen wird, wächst ihr Selbstbewußtsein und fällt die Realisierung ihrer Bedürfnisse mit der grundlegenden revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft zusammen. Man muß also, um das Geheimnis des „Unbewußten“ und seiner Rolle im historischen Prozeß zu entschleiern, nicht in den Tiefen der Psyche des Individuums und nicht in einem abstrakten existentiellen Widerspruch, sondern in den objektiven Entwicklungsgesetzen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen suchen. Der spontane Aufruhr einer unterdrückten Klasse gegen die privilegierte Minderheit der Ausbeuter in einer bestimmten Entwicklungsetappe der gesellschaftlichen Verhältnisse ist ein besonders krasser Ausdruck der „unbewußten“ Momente in ihrer historischen Tätigkeit. In der spontanen Rebellion kommt das von den Vertretern einer unterdrückten Klasse noch nicht erkannte Bedürfnis zum Ausdruck, ihr objektives soziales Klassenwesen zu realisieren. Die Begründer des Marxismus-Leninismus bezeichneten diese Erscheinungsform des „Unbewußten“ in der Tätigkeit einer unterdrückten Klasse oft als Klasseninstinkt und Klassengefühl.

Der Marxismus hat gezeigt, daß die objektive Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion in den antagonistischen Klassenformationen dazu führt, daß die unterdrückte Klasse allmählich ihre Bedeutung und ihre Rolle im historischen Prozeß begreift, wie sehr auch die herrschende Klasse mit dem „sozialen Filter“ und anderen Mitteln das zu verhindern sucht. Der Marxismus geht seit eh und je davon aus, daß sich die Gesetze der gesell-

schaftlichen Entwicklung im Verhalten und Handeln der Menschen äußern, die mit Bewußtsein begabt sind und sich in ihrer historischen Tätigkeit bestimmte Ziele stellen. Engels schrieb: „In der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel.“<sup>1</sup>

Obwohl die historische Tätigkeit der Menschen „unbewußte“ Motive als notwendiges Element enthält, spielt doch das Bewußtsein die entscheidende Rolle. Die Dialektik des Verhältnisses zwischen dem „Unbewußten“ und dem Bewußten in der sozialhistorischen Tätigkeit besteht darin, daß ersteres immer dem zweiten den Platz räumt und daß letzten Endes das Bewußte die soziale umgestaltende Tätigkeit der Menschen bestimmt. Lenin hat jenen spontanen Bewegungen alle Achtung gezollt, die Ausdruck eines halbinstinktiven Erfassens des gesellschaftlichen Seins durch die Massen waren, zugleich aber auf die Notwendigkeit verwiesen, die spontanen Bewegungen mit Bewußtsein zu erfüllen. Bezeichnend hierfür ist Lenins Äußerung über Verbrüderungen während des ersten Weltkrieges. „Heute ist die Verbrüderung spontan“, sagte er, „und man darf sich in dieser Hinsicht keiner Täuschung hingeben. Man muß das zugeben, um das Volk nicht irrezuführen. Klare politische Vorstellungen haben die sich verbrüdernden Soldaten nicht. Aus ihnen spricht der Instinkt unterdrückter Menschen, die müde und erschöpft sind und den Kapitalisten nicht mehr glauben. . . Das ist der sichere Klasseninstinkt. Ohne diesen Instinkt wäre die Sache der Revolution aussichtslos. . . Genügt aber dieser Instinkt? Mit dem Instinkt allein kommt man nicht weit. Darum ist notwendig, daß aus dem Instinkt Bewußtsein wird.“<sup>2</sup>

In Werken Lenins ist ausführlich dargelegt, wie sich im Kapitalismus das Bewußtsein des unterdrückten Pro-

<sup>1</sup> *K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke*, Bd. 21, S. 296.

<sup>2</sup> *W. I. Lenin: Gesammelte Werke*, Bd. 24, S. 260.



letariats bildet, einer Klasse, die nicht nur leidet, sondern auch kämpft. Die unterbewußte antikapitalistische Tendenz der Handlungen der unterdrückten Klasse ist an und für sich noch nicht revolutionär. Nur die Erkenntnis der Klasseninteressen durch das Proletariat verleiht der Arbeiterbewegung einen zielstrebigem, wirklich revolutionären Charakter. Deshalb hielt es Lenin für notwendig, in die spontane Bewegung des Proletariats das sozialistische Bewußtsein hineinzutragen. Dazu sagte er: „... muß man verstehen, auf die Gefahren und Mängel der spontanen Bewegung hinzuweisen, muß man verstehen, die Spontaneität auf das Niveau der Bewußtheit zu *heben*.“<sup>1</sup>

Lenin maß dem gezielten ideologischen Einwirken des Marxismus auf die Psychologie des Proletariats eine gewaltige Bedeutung bei, weil damit die politische Bewußtseinsbildung der ganzen Klasse beschleunigt wird. Die Aufgabe der politischen Aufklärung der Massen verband er organisch mit der Aufgabe des Zusammenschlusses, der Organisation und der Einbeziehung der Werk tätigen in den Klassenkampf, denn erst dieser Kampf „erzieht die ausgebeutete Klasse, erst der Kampf gibt ihr das Maß ihrer Kraft, erweitert ihren Horizont, steigert ihre Fähigkeit, klärt ihren Verstand auf, stählt ihren Willen“<sup>2</sup>. In dem Maße, wie sich der Proletarier in der konkreten historischen Tätigkeit der Interessen seiner Klasse bewußt wird, verwandelt er sich in einen Revolutionär.

Die Persönlichkeit ist also kein Abstraktum, sondern immer Vertreter einer Klasse, die die Entwicklung der Persönlichkeit objektiviert. Dem Marxismus zufolge ist jede Persönlichkeit durch das Maß der Aneignung seines sozialen Klassenwesens charakterisiert. Die Fähigkeit eines Menschen, den Forderungen seines Wesens gemäß zu handeln, hängt nicht davon ab, ob er sich über die Grenzen seiner Gesellschaft zu erheben vermocht hat und zum Weltbürger geworden ist, wie Fromm glaubt, sondern davon, inwieweit der betreffende Mensch die Forderungen

<sup>1</sup> *W. I. Lenin*: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 322.

<sup>2</sup> *W. I. Lenin*: Gesammelte Werke, Bd. 23, S. 249.

der herrschenden Klasse unbeachtet zu lassen vermag und die Illusionen loswerden konnte, inwieweit er sich sein sozialhistorisches Wesen angeeignet hat und zu einem wirklichen Vertreter der unterdrückten Klasse geworden ist, der deren progressive Bedürfnisse und Interessen ausdrückt. Der Klassenkampf ist der bestimmende Faktor für die Herausbildung und Entwicklung der Persönlichkeit des Proletariats, für seine Bewußtseinsentwicklung. Eben deshalb strebte die kommunistische Partei immer danach, die Massen in den revolutionären Kampf gegen die überlebte kapitalistische Gesellschaft einzubeziehen. Das Proletariat kann sein Klassenwesen und seine historischen Interessen nicht auf dem Wege bloßer Selbstbeachtung oder Aufklärung erkennen. Dazu bedarf es vielmehr der aktiven sozialhistorischen Tätigkeit.

Der Marxismus sieht die Arbeiterklasse als die historische Kraft an, die die kapitalistische Gesellschaft verändern kann. Zu diesem Zweck muß sie nicht danach streben, die abstrakten potentiellen Möglichkeiten der Menschheit, die nach Fromm das „universelle Unbewußte“ oder den Inhalt der menschlichen Natur darstellen, zu erkennen, sondern ihre eigenen konkreten historischen Bedürfnisse, die die gesetzmäßigen Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung ausdrücken.

Was den Inhalt des „universellen Unbewußten“ und sein Verhältnis zur sozialen Struktur der Gesellschaft betrifft, so ist Fromm der Ansicht, daß er in dieser Frage den Standpunkt von Marx teilt. Dieser habe angeblich auch angenommen, daß die „Repression“, die in der kapitalistischen Gesellschaft vorhanden ist, „das Ergebnis des Widerspruchs zwischen dem Bedürfnis nach voller Entwicklung des Menschen und der gegebenen sozialen Struktur“<sup>1</sup> sei. Fromm ließ außer acht, daß Marx' Untersuchung der konkreten kapitalistischen Gesellschaftsformation zu der Erkenntnis geführt hat, daß diese sowohl Voraussetzungen für die allseitige Entwicklung des Menschen als auch objektive Hindernisse bei der Realisierung

<sup>1</sup> *E. Fromm*: Beyond the Chains of Illusion, p. 133.



dieser Möglichkeiten im Rahmen der gegebenen Produktionsweise schafft. Marx hat nie behauptet, daß jene objektiven Möglichkeiten für die weitere Entwicklung des Menschen, die im Kapitalismus heranreifen, die Möglichkeiten schlechthin sind, die bereits potentiell in der Sklaverei und im Feudalismus bestanden hätten.

Unter Berücksichtigung der materialistischen Gesellschaftsauffassung kann man die Frommsche Definition des Prozesses der Repression wie folgt korrigieren: Die *Verdrängung*, d. h. die Unterdrückung des Bewußtwerdens ihrer eigenen Wachstums- und Entwicklungsmöglichkeiten durch die Gesellschaft, ist das Ergebnis des Widerspruchs zwischen dem Bedürfnis nach Realisierung dieser Möglichkeiten und der gegebenen Produktionsweise. Die Notwendigkeit der Verdrängung und die Irrationalität der jeweiligen Gesellschaft existieren deshalb, weil es herrschende und unterdrückte Klassen gibt, und je mehr Möglichkeiten für den Fortschritt innerhalb einer Gesellschaft heranreifen und je stärker die Bedürfnisse danach werden, desto stärker wird der Widerstand der herrschenden Klasse, die die Erkenntnis und Realisierung dieser Möglichkeiten und Bedürfnisse seitens der unterdrückten Klasse mit allen Mitteln verhindert.

Die Notwendigkeit der Repression verschwindet erst dann, wenn die Klassen verschwinden und wenn die Interessen und Bedürfnisse der Gesellschaft mit den Interessen und Bedürfnissen aller ihrer Mitglieder völlig übereinstimmen, d. h. „sobald die Herrschaft von Klassen überhaupt aufhört, die Form der gesellschaftlichen Ordnung zu sein, sobald es also nicht mehr nötig ist, ein besonderes Interesse als allgemeines oder ‚das Allgemeine‘ als herrschend darzustellen“<sup>1</sup>. Die klassenlose Gesellschaft existiert ohne Irrationalität und Repression.

In der Vorstellung von Fromm sind die Möglichkeiten des Menschen immer die gleichen, unabhängig von den historischen Epochen; für Marx dagegen sind sie ein konkretes historisches Ergebnis der gesellschaftlichen Ent-

wicklung. Die Marxsche Analyse der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft und insbesondere des Widerspruchs zwischen der Struktur der Gesellschaft und den in ihr enthaltenen realen Möglichkeiten wird von Fromm anthropologisch ausgelegt.

Fromms Fehler bei der Betrachtung des „Unbewußten“ besteht in der Universalisierung des vom Menschen nicht bewußt erfaßten psychischen Materials. Für ihn bedeutet das „Sozial-Unbewußte“ im weiten Sinne die potentiellen Möglichkeiten der menschlichen Natur. Da diese beispielsweise beim Übergang von der Sklaverei zum Feudalismus und vom Feudalismus zum Kapitalismus nicht realisiert werden, so bleibe der Inhalt des „Sozial-Unbewußten“ beim Übergang von einer Gesellschaftsordnung zur anderen immer unverändert. Man kann Fromm darin zustimmen, daß in bestimmten Etappen der Entwicklung der Klassengesellschaft das „unbewußte“ Element in der historischen Tätigkeit der Menschen seinen Ausdruck findet, aber die Behauptung, daß sein Inhalt immer unverändert bleibt, hält keiner Kritik stand. Fromm zufolge stellt sich die Sache so dar, daß im Laufe der Geschichte ein Knäuel „unbewußter“ Potenzen entworfen wird, die seit Anbeginn der Geschichte als etwas ein für allemal Gegebenes bestehen.

Mit der Herausbildung einer jeden Formation entstehen die nur ihr eigenen Möglichkeiten, die die Entwicklungstendenzen der gesellschaftlichen Produktion widerspiegeln. Sie wachsen über diese Formation hinaus und fordern ihre Realisierung. Genauso entsteht auch die Klasse, die diese Tendenzen repräsentiert und sie in ihrer Tätigkeit zu verkörpern vermag. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Inhalt des Teils des geschichtlichen Materials, der von bestimmten Klassen nicht erkannt wird, in den verschiedenen Formationen unterschiedlich. Im Gegensatz zu Fromm, nach dessen Meinung beim Übergang von einer Gesellschaft zur anderen immer eine gewisse Menge unbewußter, nicht realisierter Potenzen übrigbleibt, vertritt der Marxismus die Ansicht, daß die fortschrittliche Klasse dadurch, daß sie ihre Bedürfnisse

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 48.

und die Möglichkeiten einer bestimmten ökonomischen Gesellschaftsformation erkennt und diese in ihrer historischen Tätigkeit realisiert, das beseitigt, was den Inhalt des „Unbewußten“ der entsprechenden Formation ausmacht.

Beim Übergang von einer antagonistischen Klassenformation zur anderen, wenn die Interessen der neuen Klasse, die an die Macht gelangt, für eine bestimmte Zeit mit denen der ganzen Gesellschaft zusammenfallen, wird der konkrete historische Inhalt des „Unbewußten“, wie er für die alte Formation kennzeichnend war, aufgehoben. Einen neuen Inhalt gibt es jetzt noch nicht. Das „Unbewußte“ in der geschichtlichen Tätigkeit der Menschen entsteht immer in der gesellschaftlichen Entwicklungsetappe, in der der Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen besonders deutlich wird, wenn neue Möglichkeiten und Bedürfnisse innerhalb der bereits herausgebildeten Formation entstehen und die herrschende Klasse zu verhindern versucht, daß die fortschrittliche Klasse sich dieser Möglichkeiten und Bedürfnisse bewußt wird.

Gerade die herrschende Klasse strebt danach, mit verschiedenen Mitteln zu verhindern, daß die unterdrückte Klasse ihre geschichtlichen Interessen, die die fortschrittlichen Entwicklungstendenzen der sozialen Wirklichkeit widerspiegeln, erkennt. In der Anfangsetappe tragen die historische Tätigkeit der unterdrückten Klasse und ihr Kampf um ihre Selbstbehauptung häufig spontanen Charakter, weil sie sich ihrer objektiven Interessen noch nicht voll bewußt geworden ist. In der Zeit vor der Entstehung der sozialistischen Gesellschaft entwickelte sich die Geschichte als Kampf antagonistischer Klassen. Die fortschrittliche Klasse hat einen sehr komplizierten und schwierigen Weg der spontanen Rebellion und des spontanen Kampfes zurückgelegt, bevor sie zur bewußten, zielgerichteten historischen Tätigkeit zur Umgestaltung der sozialen Wirklichkeit gemäß den Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung gelangte. Und erst dann, wenn die antagonistischen Klassen verschwinden und es in der

Gesellschaft keine soziale Kraft mehr gibt, die absichtlich die werktätigen Massen daran hindert, sich der objektiven Erfordernisse der gesellschaftlichen Entwicklung bewußt zu werden, wird die historische Tätigkeit der Menschen voll und ganz durch bewußt gesetzte Ziele auf der Basis der wissenschaftlichen Erkenntnis, Prognostizierung und Lenkung der sozialen Prozesse bestimmt. Die Wirklichkeit zeugt davon, daß der gesellschaftliche Prozeß unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus nicht in Form von sozialen Konflikten, sondern planmäßig fortschreitet und sich auf die Erkenntnis der objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung stützt.

Der Charakter dieser Entwicklung ist nicht durch Konflikte zwischen der Gesellschaft und den angeborenen Potenzen des Menschen auf dem „unbewußten“ Niveau, sondern durch die konkrete historische Tätigkeit der Menschen bedingt. Die Tätigkeit des Menschen stellt strukturell und funktionell eine Einheit zweier einander durchdringender Momente — von Bewußtem und „Unbewußtem“ — dar, in der die führende und ausschlaggebende Rolle das Bewußtsein spielt, wenngleich sie in bestimmten Fällen auch ohne Beteiligung des Bewußtseins vor sich gehen kann. Das Hervorheben der bestimmenden Rolle des Bewußtseins in der menschlichen Tätigkeit ist ein sehr wichtiger Grundsatz der marxistischen Wissenschaft und widerspricht grundsätzlich dem freudistischen Kult des „Unbewußten“.

Wenn die Lebenstätigkeit des Menschen ohne irgendwelche Störungen verläuft, so ist es ganz natürlich, daß in diesem Prozeß Bedürfnisse und Potenzen entstehen, deren sich der Mensch zu bestimmten Zeitpunkten nicht bewußt ist. Aber dieses Nichtbewußt-Sein ist nur ein Moment in der Herausbildung der Wesenskräfte des Menschen, denn die Dialektik der Entwicklung der menschlichen Tätigkeit führt unvermeidlich dazu, daß diese Bedürfnisse letzten Endes begriffen und durch die zielgerichtete, bewußte Tätigkeit realisiert werden. Aber alles wird bedeutend komplizierter, wenn die praktisch-gesell-



schaftliche Tätigkeit des Menschen nicht ihren adäquaten Ausdruck findet und zwischen dem Prozeß der Lebens-tätigkeit und seiner Organisationsform Reibungen entstehen. Da die Tätigkeit des Menschen immer irgendwie strukturiert ist und einen konkreten historischen Charakter trägt, kann man sagen, daß die Organisationsform dieser Tätigkeit auch einen konkreten historischen Charakter hat. Wenn diese Organisationsform die Realisierung der menschlichen Bedürfnisse verhindert, ergibt sich ein bestimmter Widerspruch zwischen den Bedürfnissen und deren Realisierungsmöglichkeit. Dieser Widerspruch drückt das Wesen und den Charakter jener gesellschaftlichen Verhältnisse aus, in denen sich die Lebenstätigkeit vollzieht. Soziologisch gesprochen bedeutet das nichts anderes als den Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, zwischen den Erfordernissen der fortschrittlichen Entwicklung der gegebenen Gesellschaft und ihrer sozialen Struktur. Dieser Widerspruch prägt sowohl die innere psychische Struktur als auch den Charakter der Tätigkeit des Individuums. Einerseits ist der Mensch der Träger der Forderungen dieser Tätigkeit, und andererseits internalisiert er im Prozeß der Sozialisierung in der gegebenen Gesellschaft solche Forderungen der sozialen Struktur, die den ersten widersprechen. Was zunächst als rein äußerer Widerspruch zwischen den Forderungen der sich entwickelnden Wirklichkeit und der sozialen Struktur erscheint, geht im Zuge der Internalisierung völlig in das Innere des Menschen über. Der genannte Widerspruch, der die antagonistischen Klassenformationen und insbesondere den Kapitalismus kennzeichnet, tritt als eine innere psychische Konfliktsituation auf.

Das Individuum, dessen Innenleben durch eine solche Konfliktsituation bestimmt wird, empfindet starke psychische Spannungen, von denen es sich befreien möchte. In diesem Bestreben kommt das Wesen des entfremdeten Menschen in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft zum Ausdruck. Die Stabilität der kapitalistischen Gesellschaft hängt weitgehend davon ab, wie sie dem Menschen

bei der Überwindung dieses inneren psychischen Konflikts hilft, der die realen gesellschaftlichen Widersprüche widerspiegelt. Die kapitalistische Gesellschaft ist daran interessiert, daß die soziale Tätigkeit des Individuums reibungslos und entsprechend den Forderungen dieser Gesellschaft verläuft. Dieses Ziel wird mit Hilfe der „Verdrängung“ und Herausbildung der sozial angepaßten psychologischen Verhaltensweisen erreicht.

Den von Fromm beschriebenen Prozeß der Verdrängung und den ihn realisierenden sozialen Mechanismus gibt es wirklich. Aber ihr wahrer Sinn kann nur dann aufgedeckt werden, wenn die Potenzen des menschlichen Wesens einen konkreten historischen Inhalt und eine praktisch-gesellschaftliche Orientierung erhalten. Vom marxistischen Standpunkt aus ist das „Unbewußte“ in der historischen Tätigkeit der Klassen sowohl seinem Inhalt als auch seinem Ursprung nach sozial.

Die Existenz dieses „Unbewußten“ fällt nicht mit jenem natürlichen Moment des Nichtbewußt-Seins unter den Bedingungen einer adäquaten Entwicklung der menschlichen Tätigkeit zusammen, über die bereits gesprochen wurde. Die konkreten historischen menschlichen Bedürfnisse, die den Inhalt dieses „Unbewußten“ ausmachen, können vom Menschen nicht erkannt werden, wenn der Verdrängungsprozeß besonders lückenlos und erfolgreich verläuft und die internalisierten Normen und Forderungen der sozialen Struktur in der Orientierung des Individuums einen zentralen Platz einnehmen. Manchmal spürt das Individuum unklar seine wahren Bedürfnisse, aber es will sich ihrer nicht bewußt werden und folglich nicht entsprechend ihren Forderungen verhalten und setzt deshalb ihrer Erkenntnis einen bestimmten Widerstand entgegen. Manchmal ist sich das Individuum der Unmöglichkeit ihrer Realisierung im Rahmen der bestehenden sozialen Struktur und der Sinnlosigkeit des Kampfes gegen sie bewußt. Manchmal fühlt er einfach seine ruhige Existenz bedroht. Oft verbinden sich diese Gründe und wirken zusammen.

Die Marxisten sind der Ansicht, daß der einzig rich-

tige Weg zur Überwindung dieser psychischen Spannungen und zur Lösung des Hauptwiderspruchs der menschlichen Tätigkeit darin besteht, den engen Horizont der vorhandenen sozialen Struktur auszuweiten. Die Erkenntnis und Realisierung der eigenen konkreten historischen Bedürfnisse durch den Menschen fällt mit der revolutionären Umgestaltung der sozialen Struktur zusammen. In diesem revolutionär-praktischen Akt kommt die Dialektik der menschlichen Tätigkeit, d. h. das Wesen der menschlichen sozialen Existenz, das tätige Wesen des Menschen, zum Ausdruck. Die soziale Struktur als bestimmte Organisationsform der menschlichen Tätigkeit verändert sich zwangsläufig als Reaktion auf die Bedürfnisse, die von den sich verändernden und entwickelnden Umständen dieser Tätigkeit hervorgerufen werden.

Wie bereits erwähnt, widerspiegelt der Charakter der menschlichen Tätigkeit die Spezifik der gesellschaftlichen Verhältnisse. Hinter solchen abstrakten Begriffen wie „Wesensbedürfnisse des Menschen“ und „soziale Struktur und ihre Forderungen“ stehen deshalb völlig reale soziale Kräfte — bestimmte Menschengruppen, Klassen. Nur das konkrete historische Herangehen ermöglicht es, jene sozialpsychologischen Probleme zu lösen, die Fromm in seiner Theorie aufgeworfen hat, aber nicht lösen konnte. Die marxistische Auffassung vom menschlichen Wesen und von der Geschichte ist die einzig zuverlässige Grundlage, die es ermöglicht, die sozialen Systeme in ihrer Entstehung und Entwicklung zu analysieren und eine wissenschaftliche Vorstellung von den sozialpsychologischen Prozessen der Gesellschaft zu geben.

## KAPITEL IV

### Sozialhistorische Illusionen des Neofreudismus

#### 1. Das Wesen der neofreudistischen sozialen Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft

Die sozialphilosophischen Ansichten Fromms bilden eine kritische Richtung im gegenwärtigen bürgerlichen sozialen Denken. In seinen Arbeiten kritisiert er die heutige kapitalistische Gesellschaft vom Standpunkt eines abstrakten naturalistischen Humanismus aus.

Fromm betrachtet den geschichtlichen Entwicklungsprozeß allein durch das Prisma des Widerspruchs zwischen den Bedürfnissen der menschlichen Natur und deren Realisierungsmöglichkeiten unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, des Widerspruchs zwischen der Notwendigkeit, das Wesen der menschlichen Natur zu verwirklichen, und den hemmenden äußeren sozialen Faktoren, wobei er versucht, an konkretem historischem Material den Charakter dieses Widerspruchs zu zeigen.

Fromm analysiert die heutige kapitalistische Gesellschaft und zeigt deren Unvereinbarkeit mit den Forderungen der menschlichen Natur, deren Werte seiner Meinung nach absoluten humanistischen Charakter haben. Seine Konzeption von der menschlichen Natur dient ihm als Mittel zur sozialen Kritik dieser Gesellschaft.

Fromm ist der Ansicht, daß seine Theorie der „humanistischen Psychoanalyse“, in deren Mittelpunkt die Konzeption von der menschlichen Natur steht, eine Theorie des „normativen Humanismus“ ist und es ermöglicht, den Menschen und seine sozialen Existenzbedingungen vom Standpunkt der „Norm“ und der „Pathologie“ ein-



zuschätzen. Er ist fest davon überzeugt, daß eine Gesellschaft, die die Realisierung der Bedürfnisse der menschlichen Natur verhindert, pathologisch ist und unvermeidlich „neurotische“, entfremdete Individuen hervorbringt. Bei der Untersuchung der amerikanischen Wirklichkeit stellt er einen Konflikt zwischen den Bedürfnissen der menschlichen Natur und der kapitalistischen Gesellschaft sowie eine totale Entfremdung fest, die „das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zu den Dingen, die er konsumiert, zum Staat, zu seinen Mitmenschen und zu sich selbst durchdringt“<sup>1</sup>. Fromm stellt die Diagnose dieser Krankheit: „soziale Pathologie“ und „schizoide Selbstentfremdung“.

Die Entfremdung ist nach Fromm das wichtigste Merkmal der bürgerlichen Gesellschaft. Es sei darauf hingewiesen, daß es zweifellos auf den Einfluß des Marxismus zurückzuführen ist, wenn Fromm sich diesem Begriff zuwendet und ihn bei der Analyse verschiedener psychologischer Phänomene gebraucht. Fromm erkennt selbst an, daß die Grundlage für das Verständnis der Entfremdungproblematik von Hegel und Marx, insbesondere durch die marxistische Konzeption vom „Warenfetischismus“ und von der „entfremdeten Arbeit“<sup>2</sup>, geschaffen worden ist. Fromm glaubt, daß der Begriff „Entfremdung“ das Wesen der Persönlichkeit besonders exakt kennzeichnet, und gebraucht ihn als theoretisches Instrument in seinen sozialpsychologischen Forschungen. Jedoch Fromm hat das Wesen der marxistischen Auffassung von der Entfremdung nicht verstanden, er sieht diesen Begriff durch das Prisma seines anthropologischen Psychologismus.

Fromm stellt die Entfremdung als vorwiegend psychologisches Phänomen dar und verwandelt es in eine existentielle Charakteristik der Weltanschauung des Menschen überhaupt, wodurch er den realen sozialhistorischen Sinn dieser Kategorie völlig negiert. Er teilt die Vorstellung bürgerlicher Philosophen und Soziologen über die

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 124.

<sup>2</sup> E. Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*, S. 49–61.

Unabhängigkeit der Entfremdung von den sozialökonomischen Bedingungen der menschlichen Tätigkeit. Vom psychologischen Standpunkt aus versteht er unter Entfremdung eine spezifische „Form der Erfahrung, in welcher der Mensch sich als ein Fremder empfindet. Man kann sagen, daß er sich von sich selbst entfremdet hat. Er fühlt sich nicht als Mittelpunkt seiner Welt und als Urheber seiner eigenen Handlungen. Im Gegenteil, seine Handlungen und deren Folgen werden zu seinem Herren, dem er gehorcht und den er sogar anbeten kann. Der entfremdete Mensch hat den Kontakt zu sich selbst wie auch zu jedem anderen Menschen verloren“<sup>1</sup>. Eben die Tatsache, daß die Entfremdung von Fromm vorwiegend als rein psychologischer Zustand der Persönlichkeit aufgefaßt wird, macht seine soziale Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft so verschwommen und mindert ihre Wirksamkeit.

In mehreren Büchern und zahlreichen Artikeln beschreibt Fromm ziemlich beeindruckend verschiedene Erscheinungsformen von Entfremdung in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft, deren Ziel und Sinn die Massenproduktion von „Sachen“ ist. In dieser Gesellschaft, stellt er fest, vergöttert der Mensch die von ihm geschaffenen Dinge so, als wären sie ihm gegenüber etwas Höheres. Infolge der allgemeinen Anbetung der Sachen verwandelt sich der Mensch allmählich und unvermeidlich selbst in eine Sache: „Dinge haben kein eigenes Selbst, und Menschen, die zu Dingen geworden sind, können kein eigenes Selbst besitzen.“<sup>2</sup>

Das gesamte ökonomische System des Kapitalismus beruht nach Fromm auf dem Markt, der das ganze Leben reguliert und beherrscht. Alles wird käuflich und verkäuflich, einschließlich der menschlichen Beziehungen. Der Mensch, dessen ganzes Leben auf Warenproduktion, -verkauf und -konsumtion konzentriert ist, verwandelt sich selbst in eine Ware. Auf dem Markt erscheint der Mensch

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 120.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 143.



als Summe dinglicher Eigenschaften, die er ebenfalls mit größerem Gewinn zu verkaufen trachtet. Die für den kapitalistischen Markt üblichen Regeln eines „ehrbaren Geschäfts“ werden auf den Menschen selbst ausgedehnt und werden zu seinen ethischen Lebensgrundsätzen. Die Einstellung des Menschen zum Leben wird gleichgültig, oberflächlich und rein mechanisch, seine Einstellung zu den Menschen rationell kalt und berechnend. Er empfindet keine Liebe für die Menschen, vertraut ihnen nicht, findet keinen Lebenssinn.

Infolge der Zentralisation und Konzentration des Kapitals, des Anwachsens der Zahl der Großbetriebe und des Ruins von Kleinbetrieben sowie infolge der Trennung der Funktionen des Kapitalbesitzes von den Funktionen der Verwaltung des Kapitals gewinnen die bürokratischen Verwaltungsmethoden auf allen Stufen des bürgerlichen Systems immer mehr an Bedeutung. Die riesigen kapitalistischen Industriezentren werden von der Berufsbükratie verwaltet, die sich hauptsächlich dafür interessiert, daß alles exakt und reibungslos funktioniert. Der Mensch wird von der Massenproduktion und -konsumtion beherrscht, die ihm Geschmack und Wünsche oktroyieren. Das Denken und der Charakter des Menschen werden standardisiert. In den Großstädten werden die Menschen wie Sachen manipuliert. Sowohl die Geleiteten wie auch die Leiter verwandeln sich in Sachen und unterliegen den Gesetzen der Zirkulation von Sachen. Der Mensch in einer solchen Gesellschaft „empfindet sich nicht als aktiven Träger seiner eigenen Kräfte und seines Reichtums, sondern als ein verarmtes ‚Ding‘, das abhängig ist von Kräften, die sich außerhalb von ihm befinden und auf die er seine Lebenssubstanz projiziert hat“<sup>1</sup>. Er wird von jenen ökonomischen und politischen Verhältnissen beherrscht, die er selbst geschaffen hat. Das Leben des Menschen im Kapitalismus ist voller Angst, Ohnmachtsgefühl, Unruhe, Ungewißheit und Schuldempfinden. „Das Problem des neunzehnten Jahrhunderts hieß: Gott ist tot, das Problem

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 124.

des zwanzigsten Jahrhunderts: der Mensch ist tot“<sup>1</sup>, schreibt Fromm.

Zu diesem freudlosen Bild und zu dieser Schlußfolgerung gelangt Fromm bei der Analyse der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft.

Da die Gesellschaft seiner Meinung nach einen solchen Typ des sozialen Charakters schafft, den sie braucht, stellt er sich die Frage: Was für Menschen braucht die heutige bürokratisierte kapitalistische Gesellschaft? Seine Antwort lautet: Menschen, die reibungslos in großen Gruppen zusammenarbeiten und die mehr und immer mehr konsumieren wollen. Ihr Geschmack ist standardisiert und kann leicht beeinflußt werden. Die kapitalistische Gesellschaft braucht Menschen, die sich für frei und unabhängig halten, aber gleichzeitig bereit sind, sich zu unterwerfen und zu tun, was man von ihnen erwartet, also sich widerstandslos der sozialen Maschine anzupassen, Menschen, die man ohne Zwang und ohne Führer leiten und zu Handlungen bewegen kann, angetrieben ohne Ziel, außer dem einen: in Bewegung zu sein, zu funktionieren und vorwärts zu gehen<sup>2</sup>.

Mit tiefem Bedauern schließt Fromm: Der heutigen kapitalistischen Gesellschaft ist es gelungen, einen solchen Menschen zu schaffen. Es ist der „Organisationsmensch“ (organization man), der „Automationsmensch“ (automation man), der „Konsumtionsmensch“ (homo consumens). Es ist, allgemein gesprochen, der entfremdete Mensch.

Die allgemeine Entfremdung, die das innere Leben der kapitalistischen Gesellschaft durchdringt, zeugt nach Fromm von ihrem menschenfeindlichen Wesen, von pathogenen Verhältnissen der menschlichen Existenz. Da Fromm die Entfremdung mit der Negation der „Lebenskräfte“ des Menschen, des „Reichtums seiner eigenen Fähigkeiten“<sup>3</sup>, mit der Negation des Wesens der menschlichen Natur verbindet, gelangt er von der Feststellung der Unvereinbarkeit der grundlegenden Prinzipien der kapi-

<sup>1</sup> E. Fromm: *Das Christusdogma*, München 1965, S. 98.

<sup>2</sup> *The Saturday Evening Post*, 1964, July 25–August 1, p. 8.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*, S. 50.

talistischen Gesellschaft mit denen der menschlichen Natur konsequenterweise zu der Schlußfolgerung, daß die kapitalistische Gesellschaft vom Gesichtspunkt des Humanismus jede rationale Basis für ihre Existenz verliert.

Fromm sucht Zweck und Sinn des Lebens, dessen höchste Rechtfertigung jenseits der sozialen Wirklichkeit, d. h. in der menschlichen Natur. Eine Gesellschaft, die die Realisierung der wahrhaft humanen Potenzen des menschlichen Wesens behindere und „Furcht vor der Freiheit“ hervorrufe, Mensch im wahren Sinne dieses Wortes zu sein, mit seiner menschlichen Natur im Einklang zu stehen, eine solche Gesellschaft könne nicht normal, nicht psychisch gesund sein. Fromm schreibt: „Unsere hohen Quoten bei Alkoholismus, Selbstmorden und Ehescheidungen sowie die Jugendkriminalität, das Gangstertum, die Gewalttaten und die Gleichgültigkeit dem Leben gegenüber sind typische Symptome unserer ‚pathologischen Normalität‘.“<sup>1</sup> Er bezeichnet die ganze heutige bürgerliche Gesellschaft als krank.

Für Fromm ergibt sich daraus die Frage: Wenn Neurosen durch den Konflikt zwischen den inneren menschlichen Fähigkeiten und den äußeren sozialen Kräften, die die Entwicklung und Realisierung dieser Fähigkeiten verhindern, verursacht werden, warum halten sich dann die Mitglieder der Gesellschaft, die entfremdete und psychisch kranke Wesen sind, nicht selbst für solche und werden sie von der Gesellschaft nicht als Neurotiker betrachtet? Von seinem Standpunkt aus ist dies auf die in dieser Gesellschaft vorhandene „sozial sanktionierte Pathologie“ zurückzuführen. Jedes Individuum, das unter den gegebenen Bedingungen unfähig ist, sein Wesen spontan zu äußern und seine natürlichen Potenzen zu realisieren, teilt dieses tragische Schicksal mit der überwiegenden Mehrheit der Menschen in der jeweiligen Gesellschaft. Die fehlende Möglichkeit, seine Einmaligkeit zu genießen, wird durch das Gefühl der Zuversicht und Ruhe ausgeglichen, welches sich im Bewußtsein dessen einstellt, daß man so ist wie alle, weder besser noch schlechter als die anderen.

<sup>1</sup> The Saturday Evening Post, 1964, July 25—August 1, p. 8.

Die kapitalistische Gesellschaft, meint Fromm, zwingt den Individuen solche Verhaltensmaßstäbe auf, die ihnen die Möglichkeit geben, „mit einem Defekt zu leben, ohne krank zu werden“<sup>1</sup>. Mehr noch, dieser Defekt, die Unfähigkeit des Individuums, den Reichtum seiner inneren Potenzen zu entfalten, wird von der kapitalistischen Gesellschaft in den Rang einer Tugend erhoben, was natürlich bei dem Individuum eine gewisse Illusion einer inneren Entwicklung, eines inneren Fortschritts hervorrufen muß. Es ist nicht verwunderlich, daß in einer solchen Gesellschaft gerade die Individuen, die ihr „Ich“ aufrecht erhalten konnten und in ihrem Leben „produktiv“ werden möchten, von dieser Gesellschaft als krank und anormal oder sogar als für die Gesellschaft schädlich und gefährlich behandelt werden. Ebendiese Erhebung der individuellen Pathologie in den Rang eines sozialen Maßstabs mildert Fromm zufolge das unerträgliche Gefühl von Isolation, Einsamkeit, Minderwertigkeit und Nichtigkeit, welches der Mensch der heutigen bürgerlichen Gesellschaft empfindet.

Die Tragik des Menschen der heutigen kapitalistischen Gesellschaft besteht nach Fromms tiefer Überzeugung darin, daß er, weil er Neurotiker ist, unfähig ist, selbstkritisch zu sein, sein Verhalten richtig einzuschätzen, die verborgenen wahren Bedürfnisse seiner Natur klar zu erkennen.

Fromms kritisches Herangehen an die Analyse der heutigen bürgerlichen Gesellschaft ermöglichte ihm zu zeigen, daß in ihr ein Alogismus, genauer: eine „umgekehrte Logik“ herrscht, bei der der allgemeine Charakter des Selbstbetrugs den Anschein einer allgemeinen Wahrheit hat und das Anormale als Norm und die Krankheit als Gesundheit erscheint. Natürlich ist Fromm weit davon entfernt, die sozialen Ursachen für die Vorherrschaft und ständige Reproduktion des falschen Bewußtseins in der bürgerlichen Gesellschaft aufzudecken, aber indem er die Existenz dieses falschen Bewußtseins als

<sup>1</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 16.

unabdingbares Merkmal der bürgerlichen Wirklichkeit feststellt, erfaßt er sehr genau einen der Hauptmängel dieser Gesellschaft.

Während Fromm die subjektiv-psychologische Seite der Weltanschauung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft mit Hilfe der Kategorie „Entfremdung“ beschreibt, deckt er den Charakter des Verhaltens und der Tätigkeit des Menschen mittels Analyse jener „unbewußten“ kompensativen psychologischen Mechanismen auf, die die Motivationsgrundlage für den sozialen Autoritarismus oder den Konformismus darstellen. Der „unbewußte“, irrationale Charakter des Verhaltens des entfremdeten Menschen ist nach Fromm eine Folge der sogenannten negativen Freiheit, die ein Endprodukt der kapitalistischen Entwicklung darstellt.

Bei der Analyse der Entstehung des Kapitalismus und des Zerfalls der Feudalgesellschaft macht Fromm auf die sozialpsychologischen Folgen dieses Prozesses aufmerksam, die darin bestanden, daß bei dem Individuum einerseits ein Gefühl der Freiheit und Unabhängigkeit und andererseits ein Gefühl der Einsamkeit, der Hilflosigkeit und Unruhe hervorgerufen wurde. Das geschah deshalb, meint Fromm, weil der Kapitalismus, der den Menschen von verschiedenartigen Beschränkungen der Feudalgesellschaft befreite sowie die Ständegliederung beseitigte und den Einfluß der Kirche verringerte, zugleich auch jenes für die Feudalgesellschaft traditionelle Orientierungs- und Verehrungssystem zerstörte, was es dem Menschen erlaubt hatte, seinen Platz in der Welt zu fühlen und die Umwelt als etwas Ganzes wahrzunehmen. Die Befreiung des Menschen von dem Orientierungssystem der Feudalgesellschaft bedeutete den Verlust der früheren sozialen Beziehungen und Solidaritätsgefühle. Die monopolistische Phase der Entwicklung des Kapitalismus, so meint Fromm, gab dem Menschen eine „negative Freiheit“, sie gab ihm kein anderes universelles Orientierungs- und Verehrungssystem als Ersatz und bot ihm nicht die Möglichkeit, seine „positive Freiheit“, d. h. die Potenzen der menschlichen Natur, zu realisieren.

Das Fehlen eines Orientierungssystems, das es dem Menschen ermöglichen könnte, rationale Beziehungen zu sich selber, zu den anderen Menschen und zur ganzen Natur herzustellen, die durch die „negative Freiheit“ verursachte Unbestimmtheit und die diesen Zustand begleitenden Gefühle von Ohnmacht, Einsamkeit und Beunruhigung belasten Fromm zufolge den Menschen und zwingen ihn, einen Ausweg aus diesem Zustand zu suchen. Die negative Freiheit ist für ihn eine schwere Last, vor der er sich fürchtet. Da der Mensch objektiv keine positive Freiheit bei der Realisierung seines natürlichen Wesens besitzt, flieht er im Bewußtsein seiner Ohnmacht und aus Angst vor der negativen Freiheit vor sich selbst, um möglichst schnell vergessen und das unerträgliche Gefühl der Unruhe und Einsamkeit loswerden zu können. Auf diese Weise entstehen, wie Fromm meint, bestimmte psychologische Mechanismen für die Flucht vor der Freiheit. Sie besitzen einen kompensativen, „unbewußten“ Charakter und sind universell für alle im Kapitalismus lebenden Menschen. Er unterscheidet vier Mechanismen: Masochismus, Sadismus, Destruktivismus und Konformismus, die den verschiedenen menschlichen Charaktertypen zugrunde liegen und das soziale Verhalten des Menschen bestimmen. Die Bedingungen der heutigen kapitalistischen Gesellschaft sind insbesondere für den letzten Mechanismus günstig, obwohl die anderen Mechanismen auch vorhanden sind.

Fromm meint also, daß den Gefühlen, Handlungen und Gedanken der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft unbewußte, kompensativ-psychologische Reaktion auf die die Realisierung der positiven Freiheit behindernden pathogenen sozialen Bedingungen zugrunde liegen. Wie auch Freud verwischt Fromm den qualitativen Unterschied zwischen der psychischen Norm und der Pathologie und demonstriert damit erneut, daß er in seinen theoretischen Untersuchungen den Traditionen der klassischen Psychoanalyse treu bleibt. „Die Phänomene, die wir bei einem neurotischen Menschen beobachten“, schreibt Fromm, „unterscheiden sich prinzipiell nicht von denen

eines normalen Menschen.“<sup>1</sup> Das neurotische Verhalten wird von ihm aufgrund seiner allgemeinen Verbreitung in der kapitalistischen Gesellschaft mit der Norm identifiziert.

Der anthropologische Psychologismus bei der Betrachtung des Persönlichkeitsproblems führt Fromm dazu, daß er praktisch keinen Unterschied in der Psychologie und im Verhalten der verschiedenen Klassen der kapitalistischen Gesellschaft sieht. Kapitalisten und Arbeiter sind seiner Meinung nach gleichermaßen krank. Fromm will nicht den Unterschied in der sozialen Lage dieser Klassen und in ihrem Bewußtsein sehen. Hierin äußert sich seine Inkonsequenz bei der Kritik der bürgerlichen Zustände. Auch in dieser Frage unterscheidet sich seine Einstellung grundsätzlich von der Marxschen. Marx und Engels wiesen darauf hin, daß die besitzende Klasse und die Klasse der Proletarier ein und dieselbe menschliche Selbstentfremdung verkörpern, doch zugleich betonten sie, daß diese Klassen ihre Lage verschieden empfinden. Die erste der beiden Klassen, schreiben Marx und Engels, „fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz“<sup>2</sup>. Die zweite „fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist . . . in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenerzige, unterschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird“<sup>3</sup>.

Die Verabsolutierung der pathologischen Phänomene in der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft läßt Fromm logischerweise die Dialektik der Lage des Proletariats nicht erkennen — nämlich gleichzeitig die am mei-

sten entfremdete Klasse und die potentiell revolutionärste Kraft dieser Gesellschaft zu sein.

Hinter dem allgemeinen Bild von der Degradierung der Persönlichkeit in der heutigen kapitalistischen Wirklichkeit will Fromm den deutlich ausgeprägten Kampf des Proletariats gegen die bestehenden Zustände nicht wahrhaben. Er sieht nicht, daß die Arbeiter im Verlaufe dieses Kampfes ihre konkreten historischen Bedürfnisse immer besser begreifen und danach streben, die bestehende Lage entsprechend den objektiven Erfordernissen der Wirklichkeit zu verändern. Er übersieht, daß das Proletariat im realen praktischen Kampf gegen die den Menschen verklärende und vermassende kapitalistische Gesellschaft neue soziale Charakterzüge — Solidaritätsgefühl, Kameradschaft und Treue zur gemeinsamen Sache — annimmt. Fromm will nicht zugeben, daß gerade diese Klasse den realen Humanismus verkörpert.

Fromms tiefer Irrtum besteht darin, daß er, ausgehend von dem allgemeinen Charakter der Entfremdung in der kapitalistischen Gesellschaft, die Entfremdung als ein außergeschichtliches Phänomen der menschlichen Existenz interpretiert. Marx sah die Ursachen für die Entfremdung in den konkreten sozialökonomischen Verhältnissen, in denen der Mensch wirkt. Er verstand unter Entfremdung einen objektiven Prozeß, in dem die Tätigkeit des Menschen und ihre Ergebnisse in eine sich seiner Macht entziehende und ihn beherrschende Kraft verwandelt werden, einen Prozeß, der durch die Herrschaft des Privateigentums und die Arbeitsteilung bedingt ist. Fromm dagegen führt die Ursachen der Entfremdung auf den anthropologischen Widerspruch zwischen dem Menschen und der Natur zurück und verbindet die Erscheinungsformen der Entfremdung mit sozialen Traumata der menschlichen Natur.

Obwohl Fromm den psychologischen Aspekt der Entfremdung im Kapitalismus adäquat beschreibt, sieht er keinen Zusammenhang zwischen der Entfremdung und der sozialökonomischen Grundlage der Gesellschaft. Die Entfremdung ist für ihn ein „natürliches“ Charakteristikum

<sup>1</sup> E. Fromm: *Escape from Freedom*, p. 159.

<sup>2</sup> K. Marx/F. Engels: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 37.

<sup>3</sup> Ebenda.





des menschlichen Daseins überhaupt. Seiner Meinung nach kommt es nicht erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft zur Entfremdung, sondern diese existiert seit der Entstehung der Gesellschaft. In dem Augenblick, da der Mensch seine natürlichen Bindungen zur Natur zerschneidet, „werden er und die Natur Feinde, deren Versöhnung erst möglich wird, wenn der Mensch ein vollkommener Mensch geworden ist. Mit dem ersten Schritt zur Trennung der Bindungen zwischen Mensch und Natur beginnt die Geschichte — und die Entfremdung“<sup>1</sup>. Mit der Entwicklung der Geschichte werde die Entfremdung immer umfassender und tiefer. Fromm sieht die Rolle der Gesellschaft darin, daß sie der ursprünglichen natürlichen Entfremdung gleichsam nur eine spezifische Form verleiht und sie vertieft. Sehr richtig stellte H. K. Wells fest, daß Fromm „die Trennung des Menschen von der Natur als eine Art ‚unbewußte Erbsünde‘ ansieht, die das Bewußtsein des Menschen der verschiedenen historischen Epochen als Gefühl der Einsamkeit, Hilflosigkeit, Hoffnungslosigkeit, Angst, Schuld und Scham durchdringt“<sup>2</sup>. Fromm interpretiert im Grunde die biblische Geschichte von der Erbsünde auf psychoanalytische Art. Die Entfremdung sei das schwere Kreuz, das jeder Mensch dafür tragen muß, daß er auf diese Welt gekommen ist.

Mit seinem Bemühen, die Tragik des Menschen in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft als eine Art metaphysische Tragik der menschlichen Existenz schlechthin darzustellen, und seiner Deutung der Entfremdung als ein „natürliches“ Phänomen und als universeller Charakterzug der menschlichen Existenz steht Fromm dem Existentialismus sehr nahe. Im Mittelpunkt des Neofreudismus und des Existentialismus steht ein und dasselbe — „der Gefühlskomplex Einsamkeit, Frustration, Schuld, Angst und Verzweiflung... Während viele Existentialisten die psychoanalytische Methode ihren Bedürfnissen anzupassen

suchen, wenden sich viele Psychoanalytiker dem Existentialismus zu, um ihrer Disziplin eine breitere Basis zu geben, als Freud es getan hat“<sup>1</sup>. Sowohl der Neofreudismus als auch der Existentialismus sind Produkt und Widerspiegelung des Zusammenbruchs von Hoffnungen und Idealen des traditionellen bürgerlichen Individualismus bestimmter Schichten westlicher Intellektueller sowie kleiner und mittlerer Privateigentümer. Für den Neofreudismus wie für den Existentialismus ist eine extreme Mystifikation der realen Entfremdungsprozesse in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft kennzeichnend. Beide Richtungen beschränken sich auf die allgemeine Feststellung und oberflächliche Beschreibung von verschiedenen Entfremdungsformen, ohne die wirklichen sozialen Ursachen aufzudecken.

Die neofreudistische soziale Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft vom Standpunkt des abstrakten naturalistischen Humanismus aus gehört zu jener Strömung bürgerlicher Kritik, welche, wie Marx sagte, „die Gegenwart zu be- und verurteilen, aber nicht zu begreifen weiß“<sup>2</sup>. Deshalb ist sie mehr auf die Entlarvung und moralische Verurteilung der Gesellschaft ausgerichtet als auf die Ausarbeitung praktischer, realer Mittel zu deren Veränderung.

Fromms Kritik an der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft erweist sich nicht nur als abstrakt, sondern auch als rein äußerlich. Sie berührt nicht deren Wesen und stützt sich bei ihrer Negation auf keine realen sozialen Kräfte, die in der Lage sind, diese Gesellschaft wirklich zu verändern. Fromms sozialer Kritizismus ist eine philosophisch ausgedrückte Sehnsucht nach menschenwürdigen Bedingungen, eine Form von moralischem Protest gegen die bestehende kapitalistische Wirklichkeit. Eine solche soziale Kritik gibt sich zwar antikapitalistisch, ist aber ohne revolutionär-kritischen Geist und deshalb für die kapitalistische Gesellschaft ohne weiteres annehmbar. Die

<sup>1</sup> E. Fromm: You Shall be as Gods, p. 70.

<sup>2</sup> H. K. Wells: The Failure of Psychoanalysis, p. 176.

<sup>1</sup> H. K. Wells: The Failure of Psychoanalysis, p. 192.

<sup>2</sup> K. Marx/F. Engels: Gesammelte Werke, Bd. 23, S. 528, Anmerkung 324.

Bourgeoisie begreift sehr wohl, daß Kritik dieser Art für sie ungefährlich ist. Deshalb unterbindet sie solche Kritik keineswegs, sondern kultiviert sie diese in jeder Weise. Eine solche „romantische“ Rebellion eines bestimmten Teils der Intellektuellen ist ihr viel lieber als organisierte revolutionäre Handlungen der Massen.

Die abstrakte Kritik der liberalen bürgerlichen Intellektuellen an der kapitalistischen Gesellschaft ist heutzutage eine von ebendieser Gesellschaft sanktionierte Art der „Sublimierung“, d. h. der Umkanalisierung des sozialen Protestes. Der rein äußerliche Radikalismus der liberal-bürgerlichen Intellektuellen zeugt lediglich von ihrer Verwirrung und von ihrer Ohnmacht, die bestehende Lage zu verändern.

Fromms sozialer Kritizismus, der aus seiner abstrakt-humanistischen Philosophie hervorgegangen ist, zeigt anschaulich die Illusionen und Irrtümer eines Kleinbürgers, eines liberal denkenden Intellektuellen bezüglich der Ursachen des sozialen Übels und — wie wir noch zeigen werden — die Hilflosigkeit bei der Suche nach richtigen und wirksamen Mitteln zur Beseitigung dieses Übels.

## **2. Fromms soziales Programm zur Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft (das Ideal des „humanistischen kommunitären“ Sozialismus)**

Fromm, der die moderne kapitalistische Gesellschaft als pathologisch, neurotisch und krank bezeichnet, ruft zu deren Ablösung durch eine psychisch gesunde Gesellschaft auf, „die den Bedürfnissen des Menschen entspricht, Bedürfnissen, die in den wesentlichen Bedingungen seiner Existenz ihren Ursprung haben“<sup>1</sup>.

Seine Konzeption von der menschlichen Natur, meint Fromm, erlaubt es, nicht nur den Grad der Pathologie der Gesellschaft zu bestimmen, sondern auch Prognosen dar-

<sup>1</sup> E. Fromm: Das Christusdogma, München 1965, S. 100.

über aufzustellen, wie eine psychisch gesunde Gesellschaft aussehen soll. Nach seiner Meinung ermöglicht es die Kenntnis der Bedürfnisse der menschlichen Natur, die sozialen Bedingungen für deren Realisierung genau zu bestimmen und festzustellen, wie die Gesellschaft sein soll, die die Entfaltung des natürlichen Wesens des Menschen fördert. Im Unterschied zu Freud, der der Ansicht war, daß das Problem des menschlichen Fortschritts aufgrund des unversöhnlichen Konflikts zwischen den pansexuellen Trieben des Menschen und den moralischen Forderungen der Gesellschaft tragisch ist, nimmt Fromm an, daß eine Gesellschaft geschaffen werden kann, deren soziale Verhältnisse dem Menschen die Realisierung seiner inneren Potenzen ermöglichen. Zeigte Freud bei der Betrachtung der Entwicklungsperspektiven und der Zukunft der Zivilisation Skepsis und Pessimismus, so ist Fromm dagegen optimistisch.

Die einzige Möglichkeit zur konstruktiven Lösung des Problems der totalen Entfremdung im Kapitalismus sieht Fromm in dem von ihm sehr eigenwillig interpretierten Sozialismus, der seiner Meinung nach das Ideal einer psychisch gesunden Gesellschaft darstellt. Ebendiese Schlußfolgerung stellt Fromm vor eine logische Schwierigkeit, deren Lösung die Fehlerhaftigkeit seiner theoretisch-methodologischen Ausgangsposition bei der Betrachtung des Problems „Mensch und Gesellschaft“ und den illusionären Charakter der von ihm vorgeschlagenen praktischen Mittel und Wege zur Realisierung dieses Ideals zeigt.

Wie bereits erwähnt, ruft die Entfremdung nach Fromm beim Menschen der kapitalistischen Gesellschaft Gefühle des Isoliertseins, der Einsamkeit, der Hilflosigkeit und der Sinnlosigkeit seiner Existenz hervor. Wie kann sich der Mensch von diesen Depressionsgefühlen frei machen, wenn seinem Verhalten „unbewußte“, kompulsiv-psychologische Mechanismen zugrunde liegen, die sich in keiner Weise von neurotischen Erscheinungen unterscheiden?

In der Tat: Wie kann ein kranker, „entfremdeter“ Mensch unter den pathologischen Bedingungen der kapi-

talistischen Gesellschaft auf den Gedanken von einer psychisch gesunden Gesellschaft kommen, geschweige denn Wege und Mittel zu deren Errichtung finden?

Der Kapitalismus, schreibt Fromm, ist eine kranke Gesellschaft, die massenweise Neurotiker und entfremdete Menschen produziert, die ihrerseits das Funktionieren dieser Gesellschaft stabilisieren und ständig deren charakteristische Merkmale reproduzieren. Anscheinend könne, solange der Kapitalismus besteht, das Verhalten der Persönlichkeit nicht anders als irrational und kompulsiv sein. In diesem Fall aber gebe es keinen Grund zu hoffen, daß eine Gesellschaft mit einer neuen sozialen Struktur entstehen wird.

Wie kann man diesen *Circulus vitiosus* durchbrechen?

Fromm meint, daß dies mit Hilfe der „humanistischen Psychoanalyse“ zu erreichen ist. Da die ganze kapitalistische Gesellschaft krank ist, muß man für sie die gleichen „therapeutischen Mittel“ anwenden wie bei der Behandlung einer individuellen Krankheit. Er ist davon überzeugt, daß die kapitalistische Gesellschaft mit Hilfe der sogenannten sozialen Therapie, d. h. durch Veränderung der Psyche eines jeden ihr angehörenden Individuums, zu einer psychisch gesunden Gesellschaft werden kann. Dazu sei es notwendig — ohne die wichtigste Grundlage des Kapitalismus, das Privateigentum an den Produktionsmitteln, anzugreifen —, den Menschen moralisch umzuerziehen und so die „Marktorientierung“ seines Verhaltens durch die „produktive“ Orientierung zu ersetzen. Die „Behandlung“ laufe darauf hinaus, daß man den psychisch geschwächten Individuen hilft, erstens ihre „unbewußten“, kompulsiv-psychologischen Mechanismen der Flucht vor der negativen Freiheit und zweitens ihre wahren, ins „Unbewußte“ verdrängten Bestrebungen nach der positiven Freiheit zu erkennen. Die Entfremdung werde verschwinden, sobald der Mensch die inneren Bedürfnisse seiner Natur erkannt hat. Der Sinn der „sozialen Therapie“ besteht nach Fromm in der moralischen Aufklärung des Menschen und im Wecken des in ihm schlummern den „humanistischen Gewissens“. Eine psychisch gesunde

Gesellschaft könne nicht aufgebaut werden, solange nicht vorher eine moralische Wiedergeburt der Menschen stattgefunden habe.

Seine theoretische Position bei der Einschätzung der Möglichkeiten des heutigen Menschen der kapitalistischen Gesellschaft bezeichnet er als „nichttheistischen Mystizismus“<sup>1</sup>. Die Überwindung aller Formen der Entfremdung und die Verwirklichung der humanistischen Ideale sei nur dann möglich, wenn jeder Mensch danach streben werde, seine Bewußtseinsphäre durch „Hineinschauen“ in die Tiefe seines „Ich“ zu erweitern. Da „das Unbewußte den universellen Menschen repräsentiert“<sup>2</sup>, so muß und kann der Mensch das in ihm verborgene natürliche Gattungswesen erkennen. Die Aufhebung der Entfremdung stellt sich bei Fromm als ein Prozeß der inneren Erneuerung der Persönlichkeit und der Umwandlung der individuellen Welt des Menschen dar, bei dem die für die kapitalistische Gesellschaft typische Spaltung zwischen dem Wesen des Menschen und seiner Existenz überwunden werde und der Mensch gleichsam zu seiner wahren Natur zurückkehre.

Von den Positionen bürgerlicher Aufklärung aus nimmt Fromm an, daß man zur Heilung der kapitalistischen Gesellschaft die Ideen der „humanistischen Psychoanalyse“, die Ideen der neofreudistischen Philosophie des „normativen Humanismus“ breiter propagieren muß. In dem Maße, wie die Menschen unter der Einwirkung dieser Propaganda die Bedürfnisse ihrer Natur erkennen und immer mehr nach der Realisierung ihrer inneren Potenzen streben, werde die kapitalistische Gesellschaft allein aufgrund des Eindringens der humanistischen Werte in das Bewußtsein eines jeden Menschen allmählich in eine sozialistische Gesellschaft verwandelt.

Fromm deckt also wirkliche Mängel der kapitalistischen Gesellschaft auf — die allgemeine Entfremdung, den Zerfall der Persönlichkeit usw. —, da er aber keine wirksamen Mittel zu deren Veränderung findet, wendet

<sup>1</sup> E. Fromm: *You Shall be as Gods*, p. 19.

<sup>2</sup> E. Fromm: *Beyond the Chains of Illusion*, p. 128.



er sich der geistigen Welt des Menschen, seinem Bewußtsein, zu.

Dementsprechend sind nach Fromm die Psychoanalytiker mit ihren therapeutischen Aufklärungstechniken zur moralischen Umerziehung der entfremdeten Persönlichkeiten die einzige „historische“ Kraft, die die „kranke kapitalistische Gesellschaft“ umzugestalten vermag. Gerade den Psychoanalytikern — den Vertretern der „humanistischen Psychoanalyse“ — wird die wichtigste, entscheidende Rolle beim Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus zugedacht. Fromm reformierte, nach H. K. Wells, „die utopische Theorie in eine utopische Therapie“<sup>1</sup>.

Fromms Illusionen und Irrtümer in der Frage der Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft offenbaren sich noch deutlicher bei seiner Analyse der sozialen Voraussetzungen einer solchen Umgestaltung.

Das neofreudistische Sozialprogramm enthält als notwendige Bedingungen für die Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft und für ihre Umwandlung in eine sozialistische Gesellschaft neben der Forderung nach moralischer Umerziehung, nach Heilung der psychisch Kranken, auch die Forderung, das kapitalistische System im ganzen umzugestalten. Der Sinn der ersten Forderung ist recht klar, worin aber besteht das wirkliche Wesen der zweiten, sehr revolutionär klingenden Forderung?

Fromm, der ein deprimierendes Bild von der Entwertung und Vermassung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft zeichnet, beschränkt sich nicht auf die Forderung, die sozialen Bedingungen dieser Gesellschaft zu kritisieren, die die für sie spezifischen Entfremdungsformen verursachen, sondern vertritt auch die Meinung, daß „wichtige und radikale Veränderungen in der ganzen sozialen Struktur notwendig sind“<sup>2</sup>. In vielen Werken betont er, daß man „die wirtschaftlichen und politischen Wandlungen“ bedenken muß „die zur Überwindung der Entfremdung nötig sind“<sup>3</sup>. Die Voraussetzung für die Errich-

<sup>1</sup> H. K. Wells: *The Failure of Psychoanalysis*, p. 134.

<sup>2</sup> E. Fromm: *The Art of Loving*, New York 1962, p. 132.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Das Christosdogma*, S. 99.

tung einer psychisch gesunden Gesellschaft sieht Fromm in „einer fundamentalen Reorganisation unseres wirtschaftlichen und sozialen Systems, die darauf abzielt, den Menschen davon zu befreien, daß er für fremde Zwecke ausgenutzt wird, sowie in der Schaffung einer sozialen Ordnung, die die menschliche Solidarität, die Vernunft und die Produktivität eher fördert als hemmt“<sup>1</sup>. Aber dieser auf den ersten Blick radikale Gedanke Fromms entpuppt sich als liberal-bürgerliche Phrase.

Wenn Fromm die kapitalistische Gesellschaftsstruktur für die Entfremdung verantwortlich macht und für ihre Veränderung eintritt, meint er nicht die Produktionsweise, sondern die Form ihrer industriellen Organisation. Die „soziale Gesellschaftsstruktur“ und der „soziale Faktor“ sind im Sprachgebrauch der neofreudistischen Philosophie nichts anderes als die „Form der industriellen Organisation“ der Produktion, deren Entwicklung durch technische Entdeckungen und Errungenschaften bestimmt wird und die dem menschlichen Wesen und den natürlichen Potenzen des Menschen als etwas Äußeres entgegensteht.

Da für Fromm die Entfremdung vor allem eine Folge jenes negativen Einflusses ist, den die Organisationsform der Produktion, die modernen Produktivkräfte und die Technik auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur ausüben, berührt seine Forderung, die soziale Struktur umzugestalten, nicht die eigentlichen kapitalistischen Produktionsverhältnisse, sondern nur die Organisationsformen der Produktion. Fromm ignoriert das Klassenprinzip bei der Untersuchung einer so komplizierten sozialen Erscheinung wie der Entfremdung und nimmt an, daß man diese abschaffen kann, ohne die wichtigste Grundlage des Kapitalismus, das Privateigentum, zu beseitigen. Fromm tritt prinzipiell gegen die „Sozialisierung der Produktionsmittel“ auf und entwickelt den Gedanken einer „Humanisierung“ der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Er schlägt vor, den „bürokratisch verwalteten Industrialismus“, bei dem „eine maximale Produktion und Konsumtion Selbstzweck sind. . . , in einen humanistischen Indu-

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 277.



strialismus umzuwandeln, in dem alle sozialen Anordnungen dem Menschen und der vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten, darunter auch der Fähigkeit zu lieben und zu denken, dienen“<sup>1</sup>.

Unter den bürgerlichen Philosophen und Soziologen ist die Ansicht stark verbreitet, daß die Entfremdung eine klassenindifferente Erscheinung sei, die durch den industriellen Charakter der modernen Gesellschaft verursacht werde und nichts mit der sozialökonomischen Gesellschaftsordnung zu tun habe. Sie betrachten die Entfremdung nicht als Folge der Widersprüche der Klassengesellschaft, sondern als etwas Ewiges, das auch dem Sozialismus eigen ist.

Der soziale Sinn und Zweck solcher Ideen, die die Ursache und das Wesen der Entfremdung so weit und so abstrakt auslegen, besteht darin, den qualitativen Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu verwischen und dem Sozialismus jene Mängel zuzuschreiben, die der bürgerlichen Gesellschaft eigen sind. Den Tatsachen zuwider behauptet Fromm, daß die Entfremdung „in allen europäisch-amerikanischen Industrieländern besteht, unabhängig von ihrer politischen Struktur“<sup>2</sup>, und setzt damit den Kapitalismus mit dem Sozialismus gleich.

Fromm vergleicht die industrielle Produktionsstruktur in den kapitalistischen Ländern mit der in der UdSSR, stellt einige ähnliche Züge und Tendenzen ihrer ökonomischen Entwicklung (Vergrößerung von Betrieben und Industriezweigen, deren Zentralisation usw.) fest und schlußfolgert daraus, daß die Sowjetunion als „Staatskapitalismus“ oder als „bürokratisches Managementsystem“ bezeichnet werden kann.<sup>3</sup> Die auf zentralisierten Großbetrieben beruhende Industrieproduktion wird nach Fromms Meinung sowohl in den kapitalistischen als auch in den sozialistischen Ländern von der sogenannten bürokratischen Elite — den Managern und Ingenieuren — kontrolliert.

<sup>1</sup> The Saturday Evening Post, July 25—August 1, p. 10.

<sup>2</sup> E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion, p. 59.

<sup>3</sup> E. Fromm: May Man Prevail? p. 76.

Fromm, der die Sowjetunion nur vom Hörensagen und aus Beschreibungen bürgerlicher Ideologen kennt, die absichtlich ein verzerrtes Bild vom ersten Land des Sozialismus geben, setzt die sozialen Systeme des Sozialismus und des Kapitalismus nur mit der Begründung einander gleich, daß sie die gleiche „industrielle Produktionsmethode“ hätten, die die Entwicklung von großen Industrievereinigungen fördert. Wenn er behauptet, daß „das sowjetische und das westliche soziale System mit ein und denselben Problemen der Industrialisierung und des Wirtschaftswachstums in einer hochentwickelten, zentralisierten Managergesellschaft konfrontiert sind“<sup>1</sup>, offenbart er seine Unfähigkeit, das sozialökonomische Wesen der beiden unterschiedlichen Gesellschaftssysteme zu verstehen.

Solche theoretischen Schlußfolgerungen spielen den Antikommunisten, d. h. den erklärten Apologeten des Kapitalismus, in die Hände, die mit ihrer Theorie der „einheitlichen Industriegesellschaft“ die Ideen des Sozialismus zu diskreditieren suchen. Fromm teilt im Grunde die Auffassung von Rostow und Aron, den Begründern und Propagandisten jener Theorie, wonach es gar nicht darauf ankommt, wem in der Gesellschaft die Produktionsmittel gehören, sondern nur darauf, wie man diese Mittel einsetzt und die Produktion leitet. Fromm ignoriert einen der wichtigsten Grundsätze der Theorie von Marx, der durch die historische Praxis bestätigt wurde, daß nämlich der Charakter eines Gesellschaftssystems durch die Eigentumsform an den Produktionsmitteln bestimmt wird. In zwei qualitativ unterschiedlichen sozialen Systemen wie Kapitalismus und Sozialismus sind die Ziele der Produktion diametral entgegengesetzt. Ist die Produktion in den Ländern des Sozialismus dem einzigen Ziel untergeordnet, den Menschen ein glückliches Leben zu sichern, so richten sich in den kapitalistischen Ländern alle, sogar die besten menschlichen Errungenschaften und Bemühungen letzten Endes gegen den Menschen, werden diese Errungenschaften von den Eigentümern der Produktionsmittel für ihre Zwecke mißbraucht.

<sup>1</sup> E. Fromm: May Man Prevail? p. 81.

Das Unverständnis für die sozialen Prozesse in der Sowjetunion und in den anderen sozialistischen Ländern führt Fromm dazu, dem real existierenden Sozialismus seinen „kommunitären“, „demokratischen“ Sozialismus entgegenzusetzen. Die wichtigste Wahl, vor der der Mensch in der gegenwärtigen Epoche stehe, „ist nicht die Wahl zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sondern zwischen Robotismus (in seiner kapitalistischen oder kommunistischen Variante) und humanistischem kommunitärem Sozialismus“<sup>1</sup>. Fromm hält die gegenwärtige industrielle Organisation der Gesellschaft in ihrer kapitalistischen oder kommunistischen Form für unvollkommen und schlägt dafür den „humanistischen kommunitären Sozialismus“ vor, eine Gesellschaft, die nach dem Prinzip kleiner dezentralisierter sozialer Gebilde aufgebaut ist, in denen die Leitungsfunktionen von allen Mitgliedern ausgeübt werden. Das ist eine „industrielle Organisation, in der jeder Arbeitende ein aktiver und verantwortlicher Teilnehmer ist, wo die Arbeit attraktiv und sinnvoll ist, wo nicht das Kapital die Arbeit, sondern die Arbeit das Kapital ausnutzt“<sup>2</sup>. Für den Übergang zu dieser Art Sozialismus ist nach Fromm „nicht der Besitz von Produktionsmitteln, sondern die Beteiligung am Management und Mitbestimmung“<sup>3</sup> nötig.

Fromm, der seine Aufmerksamkeit auf die „konkrete Funktion des Menschen im Arbeitsprozeß“ konzentriert und das Eigentum für eine Abstraktion hält, meint also: Da der historischen Tätigkeit des Menschen seine natürlichen Bestrebungen, Triebe und Bedürfnisse zugrunde liegen, die mit der Eigentumsform nichts zu tun haben, ist es dem Arbeiter gleichgültig, wer den Betrieb besitzt — das Volk oder der Kapitalist. „Die Übergabe der Eigentumsrechte vom Privatkapitalisten an die Gesellschaft oder den Staat“, meint er, „beeinflusst an und für sich wenig die Lage des Arbeiters.“<sup>4</sup> Von erheblich größerem

Wert seien für diesen die allgemeine Organisation und die Bedingungen der Arbeit. „Die Nationalisierung (die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln)“, schreibt er, „ist kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal für ‚Sozialismus‘ und ‚Kapitalismus‘.“<sup>1</sup> Deshalb ist es kein Zufall, daß Fromm die „Veränderung der Arbeitssituation“<sup>2</sup>, die „Transformation der Arbeit“ und nicht die Veränderung des Charakters der Produktionsverhältnisse als zentrales Problem beim Übergang vom Kapitalismus zum „humanistischen Sozialismus“ betrachtet. Dem marxistischen Programm der sozialistischen Revolution stellt er ein kleinbürgerliches Programm der „humanen“ Organisation des wirtschaftlichen Lebens entgegen, ein Programm der „managerialen Revolution“: „Wir müssen aber Arbeit und Staat so dezentralisieren, daß sie menschliche Proportionen annehmen, und dürfen Zentralisierung nur so weit zulassen, wie sie für die Erfordernisse der Industrie nötig ist.“<sup>3</sup> Die manageriale Revolution soll nach Fromm den Charakter der Arbeit umgestalten, die Arbeitsbedingungen verändern, die allgemeine Mitbestimmung an der Produktionsleitung einführen. Aber er hat keine Vorstellung davon, wie der Kapitalist dem Arbeiter die Beteiligung an der Leitung und das Mitbestimmungsrecht in einem Betrieb gewähren wird, der nicht dem Arbeiter gehört. Das einzige, was ihm übrigbleibt, ist, sich und die anderen mit der Hoffnung zu trösten, daß „neue Formen einer solchen Beteiligung gefunden werden können“<sup>4</sup>. Mit seinem Programm für eine Transformation des Kapitalismus tritt Fromm für friedliche „Reformen“ ein und warnt wiederholt vor einer grundlegenden Umwälzung der Gesellschaftsverhältnisse: „Ein Gesetz zur Einführung der Mitbestimmung wird zu einer Einschränkung der Eigentumsrechte führen, keineswegs aber eine revolutionäre Umwälzung der Rechte bedeuten.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 363.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 283—284.

<sup>3</sup> Ebenda, p. 323.

<sup>4</sup> Ebenda, p. 331.

<sup>1</sup> E. Fromm: *May Man Prevail?* p. 81.

<sup>2</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 331.

<sup>3</sup> E. Fromm: *Das Christudogma*, S. 99.

<sup>4</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. 361.

<sup>5</sup> Ebenda, p. 324.





Für den Aufbau des „kommunitären Sozialismus“ sind Fromm zufolge Veränderungen nicht nur in der Wirtschaft notwendig, sondern auch im politischen und kulturellen Bereich. Von seinem Standpunkt aus „zerstört jeder Fortschritt, der sich auf einen Bereich beschränkt, den Fortschritt in allen Bereichen“<sup>1</sup>. Die hier in allgemeinen Zügen dargelegte Auffassung Fromms von den Prinzipien und vom Charakter der sozialen Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft ist für ihn grundlegend, und er unterstreicht in mehreren Werken nachdrücklich ihren Unterschied zu der Position von Marx. Der kategorische Imperativ Fromms, der gleichzeitig Veränderungen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens fordert, bedeutet trotz des äußerlichen Radikalismus doch nichts anderes als einen Aufruf zur Versöhnung mit der kapitalistischen Wirklichkeit.

In der Tat: Die Anerkennung der Bedeutung und der gegenseitigen Abhängigkeit des ökonomischen, des politischen und des kulturellen Faktors trägt wenig zur Klärung der Rolle bei, die jeder von ihnen im historischen Entwicklungsprozeß spielt. Eine Theorie, die nicht über die allgemeine Feststellung des Zusammenhangs zwischen diesen drei Faktoren hinausgeht und den ausschlaggebenden Faktor des Funktionierens und der Entwicklung eines sozialen Systems nicht aufdeckt, erweist sich als theoretisch steril und praktisch unbrauchbar.

Fromm schreibt, Marx habe sich geirrt, als er die Sozialisierung der Produktionsmittel nicht nur als eine notwendige, sondern auch als die hinreichende Bedingung für die Umgestaltung des Kapitalismus in eine sozialistische genossenschaftliche Gesellschaft betrachtet habe.<sup>2</sup> Diese Äußerung Fromms zeigt, daß er die Auffassung von Marx nicht nur mißversteht, sondern auch vergrößert und entstellt. Marx sah die Sozialisierung der Produktionsmittel als eine notwendige, aber niemals als die hinreichende Bedingung für den Übergang zum Sozialismus an. Der marxistischen Konzeption der historischen Entwicklung

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*, p. VIII–IX.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 265.

zufolge spielt die Produktionsweise die entscheidende Rolle bei der Bestimmung aller Aspekte der gesellschaftlichen Tätigkeit. Gerade deshalb ist die Umgestaltung im ökonomischen Bereich eine notwendige, ausschlaggebende Voraussetzung für die Errichtung der neuen, sozialistischen Gesellschaft. Aber das heißt nicht, daß der Marxismus die Bedeutung der anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens geringschätzt. Im Gegenteil, er betrachtet den sozialhistorischen Prozeß als organisches Ganzes, als einen Komplex von Wechselbeziehungen zwischen dem wirtschaftlichen, dem politischen und dem geistigen Aspekt, wobei er die Spezifik eines jeden Aspekts berücksichtigt.

Fromm nimmt an, daß die sozialistische Revolution in Rußland, durch die die Produktionsmittel vergesellschaftet wurden, die gleiche Form der industriellen Produktionsorganisation wie im Kapitalismus eingeführt hat, ohne die Ideale des Sozialismus verwirklicht zu haben. Hier zeigt sich, daß Fromm den Charakter und den Inhalt der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution völlig falsch versteht. Die politische Umwälzung, die von den Volksmassen unter der Führung der Partei der Bolschewiki vollzogen wurde, führte zur Errichtung einer wahrhaft demokratischen und in höchstem Grade humanen sozialistischen Gesellschaft. Die Sozialisierung der Produktionsmittel ist für die Marxisten nie Selbstzweck gewesen. Die Überwindung der Entfremdung, die mit der sozialrevolutionären Umgestaltung der Gesellschaft vollzogen wird, endet nicht im Stadium der Negation, der Abschaffung der kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern fordert die Schaffung neuer materieller und geistiger Bedingungen für die vielseitige Entwicklung jedes Menschen. Die Große Sozialistische Oktoberrevolution leitete die in der Welt größte soziale Umwälzung in allen Bereichen des menschlichen Lebens ein. Indem sie die ökonomischen Verhältnisse der Menschen von Grund auf umwandelte, verwirklichte sie die humanistischen Ideale der Menschheit. Heute baut das Sowjetvolk unter der Führung der Kommunistischen Partei und unter dem Banner des Marxismus-Leninismus erfolgreich den Kommunismus



auf, in dem die sozialen Unterschiede zwischen den Menschen restlos verschwinden und sich die edelsten und erhabensten Träume der ganzen Menschheit zum ersten Male auf der Erde erfüllen werden.

Fromm kritisiert zwar die moderne kapitalistische Gesellschaft, entlarvt die den Menschen erniedrigenden Existenzbedingungen und leitet daraus seine These von der Notwendigkeit sozialer Veränderungen ab, aber mehrmals macht er den Vorbehalt, daß keine dieser Veränderungen durch Gewalt erreicht werden dürfe.<sup>1</sup> Er sei nicht gegen die Revolution schlechthin, sondern nur gegen die von den Marxisten vorgeschlagene. Er sei für eine Revolution, die, nach seinen Worten, tiefer und umfassender als diejenige der Marxisten sein soll. Fromm lehnt die Idee von der revolutionären Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft, von der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und deren Vergesellschaftung ab und teilt statt dessen Proudhons Idee von der „integralen Revolution der Ideen und Herzen“<sup>2</sup> und spricht von der „Revolution unserer Herzen, die keiner neuen Weisheit, sondern neuer Ernsthaftigkeit und Konzentration bedarf“<sup>3</sup>.

Fromms Programm der sozialen Revolution läuft also auf die Begründung und Verkündung der rein ethischen Forderung nach moralischer und geistiger Veränderung des Menschen hinaus. Dieses Programm beruht auf seinem Glauben, daß die Erkenntnis der humanen, guten und gerechten Potenzen der menschlichen Natur allein imstande ist, die Menschen umzuwandeln, und alle — die Ausbeuter wie die Ausgebeuteten — veranlassen kann, ihre gegenseitigen Kränkungen und die Gegensätze zu vergessen und sich in einer einheitlichen sentimental-rührseligen Aktion zur Umgestaltung der Gesellschaft auf sozialistischer Grundlage und im Einklang mit den Prinzipien der menschlichen Natur zu vereinigen.

Indem also Fromm das Problem der Umgestaltung der

<sup>1</sup> E. Fromm: *The Sane Society*.

<sup>2</sup> Ebenda, p. 252.

<sup>3</sup> Ebenda, p. 344.

kapitalistischen Gesellschaft auf eine Revolution im Bereich des Geistes zurückführt, die angeblich eine Veränderung des ganzen sozialen Systems automatisch nach sich ziehen wird, rechtfertigt er im Grunde genommen die Widersprüche des heutigen Kapitalismus und verurteilt alle realen Bemühungen und den konkreten Kampf der Volksmassen für die Lösung der Widersprüche. Die abstrakten Losungen und Aufrufe zu einer solchen „Revolution“ können der revolutionären Bewegung nichts als Schaden bringen, denn sie lenken die werktätigen Massen vom realen politischen und ökonomischen Kampf gegen die Ausbeuterklasse, gegen alle Formen der sozialen und nationalen Unterdrückung ab.

Als Kehrseite dieser „humanen“ Revolution auf neofreudistische Art, einer Revolution ohne Klassenkampf, ohne Überwindung des Widerstandes aller reaktionären Kräfte, die an der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Gesellschaft interessiert sind, stellt sich heraus: Billigung, Rechtfertigung und Verteidigung dieser Gesellschaft, der Aufruf, sich mit der Wirklichkeit sklavisch abzufinden.

Der naive Glaube Fromms an eine friedliche Transformation des Kapitalismus, seine aktive Propaganda der Idee von der „Humanisierung“ des Kapitalismus ohne grundlegende revolutionäre Umwälzung der Produktionsverhältnisse macht ihn, ob er es will oder nicht, zu einem Apologeten der von ihm kritisierten Gesellschaft.

Wenn man Fromms kritisches Verhältnis zu der heutigen kapitalistischen Gesellschaft konstatiert, muß man gleichzeitig auf den utopischen Charakter seiner Überlegungen über das Ideal des Sozialismus, über die Wege und Mittel zu seiner Errichtung hinweisen. Die von ihm vorgeschlagenen Mittel zur Überwindung der sozialen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft sind verschwommen, zu abstrakt und unendlich weit entfernt von der wirklichen Lösung der akuten Probleme der Gegenwart. Sein Bild vom Übergang zum Sozialismus ist letzten Endes phantastisch und völlig unreal. Fromm hat keine reale Vorstellung von den wirklichen Triebkräften und Gesetzen der Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus.



lismus und entwirft ein solches Programm von den sozialen Veränderungen der kapitalistischen Gesellschaft, das nicht nur theoretisch unhaltbar, sondern auch in sozialpraktischer Hinsicht sehr schädlich ist.

Hatten die verschiedenartigen Ideen des utopischen Sozialismus im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts eine gewisse progressive Bedeutung, so sind solche Ideen angesichts des erbitterten Klassenkampfes von heute sowie angesichts der Tatsache, daß es die vom Leben geprüfte marxistische Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus gibt, nicht nur unwissenschaftlich, sondern in gewissem Sinne reaktionär.

Der soziale Schaden der neofreudistischen Theorie vom „humanistischen demokratischen Sozialismus“ besteht nicht nur darin, daß sie die Wege der Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft verzerrt darstellt und ein utopisches Bild von einem allmählichen Hineinwachsen des Kapitalismus in den Sozialismus zeichnet, sondern hauptsächlich darin, daß sie den Anspruch erhebt, die einzig richtige Theorie über den Sozialismus zu sein, und ganz offen und scharf die marxistisch-leninistische Theorie, die sich im sozialistischen Aufbau bewährt hat, als falsch ablehnt. Fromm versucht, sein abstraktes „Modell des Sozialismus“ dem real existierenden Sozialismus, der sich in einer Reihe von Ländern erfolgreich entwickelt, entgegenzusetzen.

Für Fromm und für ähnliche liberal-bürgerliche Theoretiker des abstrakten Humanismus ist das Bestreben kennzeichnend, den historischen Materialismus von Marx auf eigene Art zu „interpretieren“ und „kritisch zu prüfen“ und die Ergebnisse einer solchen Überarbeitung als die einzig echte marxistische Philosophie hinzustellen.

Die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus ist für Fromm „existentialer Humanismus“: „Die Marxsche Konzeption des Sozialismus ist, wie alle existentialistische Philosophie, ein Protest gegen die Entfremdung des Menschen.“<sup>1</sup> Von diesem Standpunkt aus betrachtet er Marx, Kierkegaard und Nietzsche als existentialistische Humani-

<sup>1</sup> E. Fromm: Das Menschenbild bei Marx, S. 65.

sten ein und derselben Größenordnung. Fromm hält Marx' Denken für „messianistisch-religiös“<sup>1</sup> und unterstellt Marx eine Auffassung vom Menschen als einem zeitlosen Gattungswesen: „Marx' Ziel, ein auf seiner Theorie vom Menschen basierender Sozialismus, ist im wesentlichen prophetischer Messianismus in der Sprache des neunzehnten Jahrhunderts.“<sup>2</sup> Fromm zufolge führt nur das existentialistische Herangehen an die Philosophie von Marx mit Notwendigkeit zu einer richtigen „Neubewertung von Marx“, zu einer richtigen Auffassung von dessen humanistischer Philosophie.<sup>3</sup>

Fromm beansprucht, Interpret und Deuter von Marx' Äußerungen zu sein und in seinem Namen zu sprechen, und bezeichnet sich als einen „Marxisten“. Tatsächlich aber entstellt er die wirklichen Ansichten von Marx und dessen weltanschauliche Position.

Er interpretiert die Marxschen Frühschriften, die ökonomisch-philosophischen Manuskripte, in einem existentialistisch-anthropologischen Sinn und versucht, die dort dargelegten philosophischen Grundsätze den Schlußfolgerungen der späteren ökonomischen und politischen Theorie von Marx, die er für falsch hält, gegenüberzustellen. Nur der Marxismus in seiner anthropologischen naturalistisch-humanistischen Form sei der echte Marxismus. Nach seiner Meinung „könnte die Geschichtsauffassung von Marx eine anthropologische Geschichtsinterpretation genannt werden“<sup>4</sup>, waren doch für Marx solche Begriffe wie „Arbeit“ und „Kapital“ nicht lediglich ökonomische, sondern vor allen Dingen „anthropologische Kategorien“<sup>5</sup>. Fromm stellt den Sozialismus als eine Gesellschaft dar, in der „der Mensch sein eigenes Wesen“ verwirklicht, „er kehrt zu seinem eigenen Wesen zurück, was in theologischer Sprache nichts anderes ist als die Rückkehr zu Gott“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 236.

<sup>2</sup> E. Fromm: Das Menschenbild bei Marx, S. 16.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 73.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 23.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 46.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 37.



Fromm versucht also im Grunde genommen, die marxistische Geschichtskonzeption als anthropologische, säkularisierte Eschatologie auszulegen. Die Unhaltbarkeit dieser Einschätzung des philosophischen Erbes von Marx durch Fromm ist offensichtlich.

Fromm bemüht sich, den westlichen Leser, der den Marxismus nicht kennt, davon zu überzeugen, daß die von ihm in zahlreichen Werken dargelegte neofreudistische abstrakt-humanistische Version des Marxismus der echte Marxismus sei. Kennzeichnend für die neofreudistische Sozialphilosophie ist die Tendenz, den Marxismus im Namen von Marx zu widerlegen — eine Tendenz, die heute in der bürgerlichen Philosophie recht populär ist. Fromm, der Marx' Humanismus gegen die sowjetischen „Revisionisten des Humanismus“, die angeblich das Wesen des Marxismus entstellt haben, „verteidigen“ will, versucht, Marx' sozialphilosophischen Schlußfolgerungen ihren revolutionären Inhalt zu nehmen. Mehr noch, er stellt Marx' Humanismus dessen sozialpolitischem Programm entgegen. „Die Idee von der politischen Revolution“, schreibt er, „ist keine speziell Marxsche oder sozialistische Idee, sondern ist seit dreihundert Jahren die traditionelle Idee der Mittelklasse der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>1</sup> Fromm bemüht sich nachzuweisen, daß die Idee von der politischen Revolution an und für sich dem Geist der humanistischen Philosophie von Marx widerspreche und in den Marxismus von außen hineingetragen worden sei. In einer ganzen Reihe von Werken — „The Sane Society“, „Marx's Concept of Man“ u. a. — wirft er Marx wiederholt vor, die Rolle der politischen Macht und der Gewalt beim Übergang zum Sozialismus überschätzt zu haben.

Fromm sieht seine Aufgabe nicht nur darin, Marx „richtig“ auszulegen, sondern auch darin, den Marxismus von all dem zu „befreien“, was, nach seiner Meinung, „fehlerhaft“, „unnötig“, „überflüssig“ ist und ihn daran hindert, „wahrer“ Marxismus zu sein. So werden alle

<sup>1</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 260.

grundlegenden Ideen und Prinzipien — die Frage nach dem Charakter und den Triebkräften der Revolution, nach der Rolle der Arbeiterklasse, ihrer Strategie und Taktik im Kampf für den Sozialismus, nach der Notwendigkeit der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die Idee der Diktatur des Proletariats — faktisch aus dem Marxismus eliminiert.

Bei seinem anmaßenden Versuch, den Marxismus gegen die Marxisten zu „verteidigen“, bemüht sich Fromm, einen Widerspruch zwischen der Marxschen Sozialismustheorie einerseits und ihrer weiteren Entwicklung durch Lenin sowie der praktischen Umsetzung der Grundsätze dieser Theorie in Sowjetrußland andererseits nachzuweisen. „Die Leninsche Entwicklung des Sozialismus“, schreibt er, „stellt eher eine Rückkehr zu den bürgerlichen Konzeptionen des Staates und der politischen Macht dar als eine neue sozialistische Konzeption.“<sup>1</sup> Er lehnt die Gesetzmäßigkeiten der Entstehung und Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft ab, die von der marxistisch-leninistischen Wissenschaft entdeckt und durch die Praxis des sozialistischen Aufbaus in den sozialistischen Ländern bestätigt wurden. Das soziale und politische System der sozialistischen Länder sei ein System, das dem „Humanismus von Marx“ widerspricht. Es ist sonderbar, solche Behauptungen von einem Theoretiker zu hören, der sich für einen Anhänger und Verfechter der humanistischen Philosophie von Marx ausgibt.

Unter dem Vorwand der „Humanisierung“ und der „Säuberung“ des Marxismus versucht Fromm, den Marxismus seines politischen Inhalts zu berauben, ihn auf abstrakte Phrasen zu reduzieren und für die Bourgeoisie ungefährlich zu machen. Angesichts des gegenwärtigen verschärften ideologischen Kampfes ist eine solche liberal-bürgerliche Interpretation des Marxismus, die mit der abstrakt-humanistischen Losung des Kampfes für den „humanistischen demokratischen Sozialismus“ getarnt, dem real existierenden Sozialismus jedoch ganz offen ent-

<sup>1</sup> E. Fromm: The Sane Society, p. 259.



gegengestellt wird, eine raffinierte Verfälschung des Marxismus und eine gefährliche ultramoderne Variante des Antimarxismus.

Eine Besonderheit des Antimarxismus solcher liberal-bürgerlicher Theoretiker wie Fromm besteht darin, daß der Marxismus nicht direkt und pauschal abgelehnt wird, wie das jene Ideologen tun, die offen die Interessen der Großbourgeoisie vertreten und ihre feindselige Einstellung zum Marxismus nicht verheimlichen, sondern unter dem Motto des Kampfes für den „echten“ Marxismus, für seine „Weiterentwicklung“, „Verbesserung“ und „Erneuerung“. Der Antimarxismus dieser Art findet in letzter Zeit immer mehr Verbreitung unter den bürgerlichen Ideologen, die zu begreifen beginnen, daß ein Verschweigen oder offenes Ablehnen des Marxismus unter den Volksmassen der kapitalistischen Länder nicht besonders populär ist. Deshalb nutzen sie jede Möglichkeit, verzerrt interpretierte Gedanken von Marx gegen den Marxismus auszuspielen. Eben auf diese Weise versuchen die bürgerlichen Ideologen, die Massen zu täuschen und sie auf einen falschen Weg zu bringen.

Fromm vermochte also das Problem der sozialen Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft weder richtig zu stellen noch zu lösen, weil er das Wesen der materialistisch-dialektischen Philosophie von Marx entstellt und die subjektiv-idealistischen Prinzipien des anthropologischen Psychologismus und des metaphysischen Materialismus zur methodologischen Grundlage seiner Theorie gemacht hat. Seine Vorstellung vom Aufbau des Sozialismus ist eine Sammlung von abstrakten moralischen Sentenzen und Vorschriften, die keine Beziehungen zur Wirklichkeit haben. Fromm geißelt die Mißstände des Kapitalismus und ist sich der Notwendigkeit einer Umgestaltung aller Bereiche des menschlichen Lebens bewußt. Aber es zeugt von völligem Unverständnis für das Wesen des realen sozialhistorischen Prozesses, wenn Fromm seine Hoffnungen auf die humanistische Aufklärung mit Hilfe der Psychoanalyse, auf die Psychoanalytiker setzt, denen er die Rolle von Moralpredigern zuteilt, und gutgläubig an-

nimmt, daß Kapitalisten und Arbeiter, im humanistischen Geiste „umerzogen“, sich für den Aufbau einer neuen Gesellschaft vereinigen werden.

Die theoretischen Grundsätze der neofreudistischen Sozialphilosophie Fromms und die sich daraus ergebenden sozialpolitischen Schlußfolgerungen, die er als marxistisch hinstellt, haben in Wirklichkeit mit den Ansichten von Marx nichts gemein. Der anthropologische Psychologismus von Fromm und sein abstrakter, über den Klassen stehender Humanismus hindern ihn, das Wesen der sozialhistorischen Entwicklung zu begreifen. Er beschreibt das tragische Schicksal des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft, doch er sieht nicht die gesellschaftliche Kraft und die sozialen Mittel, die für die Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft notwendig sind.

Der Marxismus hat die realen Ursachen für die sozialen Mißstände des heutigen Kapitalismus und die Kräfte aufgezeigt, die eine soziale Revolution vollziehen können, er weist die Wege und Mittel zur Verwirklichung der wahren Ideale des menschlichen Humanismus. Die reale historische Kraft, die in der Lage ist, die revolutionäre Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft zu vollziehen, ist die mit der marxistisch-leninistischen Theorie ausgerüstete Arbeiterklasse.

Für den Marxismus sind solche Begriffe wie „Mensch“ und „Humanismus“ nichts Abstraktes und Ahistorisches. Diese Begriffe drücken die realen sozialen Verhältnisse der Menschen aus. Die marxistisch-leninistische Theorie gibt diesen Begriffen einen konkreten historischen Inhalt. Der marxistische Humanismus beruht auf einer tiefen Einsicht in das Kräfteverhältnis der Klassen, ist mit der revolutionären Tätigkeit der werktätigen Massen sowie der Anerkennung der führenden Rolle der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei eng verbunden. Ebendas verleiht ihm einen kämpferischen, revolutionären und schöpferischen Charakter. Der marxistische Humanismus ist die höchste Form des Humanismus.

Der von Fromm propagierte abstrakte Humanismus dagegen bedeutet eine Wiederbelebung der Ideen des



klassischen bürgerlichen Humanismus, der Aufklärung und der Romantik, d. h. eine Rückkehr zu einer vergangenen Entwicklungsstufe des Humanismus, deren Beschränktheit vom Marxismus schon längst überwunden worden ist. Am Beispiel von Fromm wird deutlich, wozu die abstrakt-humanistische Philosophie führen kann, die auf konkrete historische soziale Bestimmungen verzichtet und sie durch verschwommene liberal-bürgerliche Phrasen ersetzt. Die neofreudistische Sozialphilosophie mit ihrer Suche nach der „goldenen Mitte“ und nach einem „dritten Weg“, mit ihrem Verzicht auf die wirklich revolutionären, sozialistischen Ansichten, welche sich in einem langen und hartnäckigen Klassenkampf und aus der Einsicht in die historischen Erfahrungen der gesellschaftlichen Entwicklung herausgebildet haben, und mit ihrer Absage an den Humanismus der marxistisch-leninistischen Theorie trifft sich logischerweise auf der einen Seite mit dem Antikommunismus und auf der anderen Seite mit dem Revisionismus verschiedenster Spielarten.

Der reale Humanismus — das sind keine unklaren und verschwommenen Phrasen über das Wohl und das Glück des Menschen, sondern Untersuchungen der konkreten Wege zu einer solchen Umgestaltung der Gesellschaft, die die Menschen von allen Ungerechtigkeiten der antagonistischen Klassengesellschaft befreit. Eben der Marxismus verband zum ersten Mal in der Geschichte die Idee des Humanismus organisch mit dem Klassenkampf des Proletariats, mit der sozialistischen Revolution und dem Aufbau der kommunistischen Gesellschaft und schuf damit die reale Grundlage sowohl für das Verständnis der komplizierten Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens als auch für die Umgestaltung der Wirklichkeit gemäß den konkreten historischen Idealen des Menschen.

In unserer Zeit kann man kein echter Humanist sein, ohne sich die materialistisch-dialektische Weltanschauung angeeignet und sein Leben mit der sozialistischen Revolution und ihrem revolutionären, praktisch wirksamen Humanismus verbunden zu haben.

## Zusammenfassung

Die Einschätzung der Sozialphilosophie Fromms gilt gleichermaßen für alle abstrakt-humanistischen Konzeptionen; sie charakterisiert das Wesen jener liberal-bürgerlichen Position, die heute, wie bereits gesagt, in der kapitalistischen Welt recht verbreitet ist. Fromms kleinbürgerliche Weltanschauung ist durch tiefe und unversöhnliche Widersprüche gekennzeichnet. Auf der einen Seite steht die Kritik an der heutigen kapitalistischen Gesellschaft und der Wunsch, das von dieser Gesellschaft verursachte Übel auszumerzen, und auf der anderen Seite das fruchtlose Moralisieren und die utopischen Vorschläge für Wege und Mittel zur Beseitigung dieses Übels, die Mißachtung der in der marxistisch-leninistischen Theorie verallgemeinerten und fixierten revolutionär-praktischen Erfahrungen der sozialen Entwicklung und schließlich der direkte Versuch, den Marxismus durch abstrakt-humanistische, liberal-bürgerliche verschwommene Überlegungen seines revolutionären Inhalts zu berauben. Aufgrund einer solchen komplizierten Verbindung verschiedener Elemente, die in ihrer Gesamtheit den Inhalt der Sozialphilosophie von Erich Fromm ausmachen, ist ihre Einschätzung zwiespältig. Es ist notwendig, die komplizierte Dialektik ihrer Entstehung und Entwicklung, ihr Verhältnis zum Marxismus und zu den verschiedenen sozialpolitischen Bewegungen der Gegenwart zu berücksichtigen.



Die positive Bedeutung der sozialphilosophischen Theorie von Fromm besteht darin, daß sie die kritische Richtung des gegenwärtigen bürgerlichen sozialphilosophischen Denkens vertritt und die sozialen Gebrechen und Mißstände der kapitalistischen Gesellschaftsordnung entlarvt. Als Bestandteil der allgemeindemokratischen Bewegung trägt diese Theorie mit ihren Ideen des abstrakten Humanismus, mit ihren allgemeinmenschlichen Ideen von Freiheit, Menschenwürde und Glück in gewissem Grade dazu bei, das Klassenbewußtsein zu wecken, und zieht viele Menschen der verschiedensten sozialen Gruppen auf ihre Seite.

Aber sobald es um praktische Aufgaben des konkreten politischen Kampfes gegen den Kapitalismus geht, offenbart sie ihre Hilflosigkeit und ihren utopischen Charakter. Die Beschränktheit der abstrakt-humanistischen sozialen Theorie Fromms zeigt sich in der Fruchtlosigkeit ihrer sozialtheoretischen Schlüsse und historischen Prognosen. Das kleinbürgerliche Ideal des „kommunitären“, „demokratischen“ Sozialismus sowie die Aufrufe zu moralischer Vervollkommnung und individueller Erneuerung mittels einer sozialen Therapie, die Propagierung der Ideen der „humanistischen Psychoanalyse“ sind spekulative, abstrakte Konstruktionen, denn sie widerspiegeln nicht den Fortschritt und die wirkliche Dialektik des sozialen Prozesses und stützen sich nicht auf die Kenntnis der realen Gesetze der Gesellschaftsentwicklung.

Zum Unterschied von der wissenschaftlichen Theorie des Marxismus-Leninismus, die das abstrakte Herangehen an die Lösung sozialer Probleme überwunden und dem Menschen reale Perspektiven für die Schaffung von wirklich humanen gesellschaftlichen Verhältnissen eröffnet hat, ist Fromms Sozialphilosophie ein utopisches, unwissenschaftliches System zur Erklärung und Veränderung der kapitalistischen Welt. In seinen philosophisch-theoretischen und politischen Schlußfolgerungen läßt Fromm die wissenschaftlich und praktisch bewiesenen Grundsätze der marxistisch-leninistischen Theorie unberücksichtigt und desorientiert die Volksmassen.

Infolge der Beschränktheit der abstrakt-humanistischen Theorie Fromms, die sich insbesondere in der Unfähigkeit äußert, reale Wege und Mittel zur Beseitigung der Ursachen des sozialen Übels des Kapitalismus aufzuzeigen, ergeben sich offen reaktionäre sozialpolitische Schlußfolgerungen. Das findet seinen Ausdruck in der Mißachtung der in der marxistisch-leninistischen Theorie fixierten revolutionär-praktischen Erfahrungen der sozialen Entwicklung und in dem direkten Versuch, den Marxismus mittels abstrakter Betrachtungen über den Menschen an sich und den Humanismus an sich seines revolutionären Inhalts zu berauben. Fromms Bemühungen, die marxistischen konkreten historischen Definitionen und Begriffe in verschwommene liberal-bürgerliche Phrasen aufzulösen sowie Marxismus und Leninismus einander entgegenzustellen, sind Versuche, das revolutionäre Wesen der marxistisch-leninistischen Theorie zu entstellen.

Der revolutionäre Charakter der gesellschaftlichen Umgestaltung kann nicht durch eine abstrakt-humanistische Theorie objektiv wiedergespiegelt werden, die Wege der revolutionären Entwicklung können nicht mit Hilfe einer ihrer Grundlage nach unwissenschaftlichen Theorie erkannt werden. Alle Versuche, den Marxismus zu „liberalisieren“ und zu „demokratisieren“, treffen sich letzten Endes mit den Bemühungen jener Antikommunisten, die ganz offen bestrebt sind, den Marxismus mit allen Mitteln zu diskreditieren und seinen Einfluß auf die Volksmassen zu untergraben. „Die Lehre von Marx“, schrieb Lenin, „ist allmächtig, weil sie wahr ist. Sie ist in sich geschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung, die sich mit keinerlei Aberglauben, keinerlei Reaktion, keinerlei Verteidigung bürgerlicher Knechtung vereinbaren läßt.“<sup>1</sup> Nichts vermag die Anziehungskraft der marxistisch-leninistischen Ideen zu schwächen, denn sie spiegeln die Wahrheit des Lebens wider, die Wahrheit aber ist unbesiegbar.

<sup>1</sup> *U. I. Lenin: Gesammelte Werke, Bd. 19, S. 3f.*



## Inhaltsverzeichnis

Einleitung . . . . .	3
<b>Kapitel I. Die Evolution der sozialphilosophischen Orientierung der Psychoanalyse (von Freud zu Fromm) . . . . .</b>	<b>7</b>
1. Die Quellen der sozialphilosophischen Ideen der Psychoanalyse . . . . .	7
2. Die Entstehung des Neofreudismus . . . . .	18
<b>Kapitel II. Mensch und Geschichte . . . . .</b>	<b>34</b>
1. Die neofreudistische Konzeption der Natur des Menschen (über das Wesen des anthropologischen Psychologismus) . . . . .	34
2. Der Neofreudismus über Triebkräfte, Ziel und Sinn der geschichtlichen Entwicklung . . . . .	63
<b>Kapitel III. Die psychologische Interpretation der konkreten historischen Wechselwirkung zwischen dem Menschen und der Gesellschaft . . . . .</b>	<b>77</b>
1. Die neofreudistische Konzeption des sozialen Charakters . . . . .	77
2. Die Natur des „Unbewußten“ und seine Rolle im sozialhistorischen Prozeß . . . . .	100
<b>Kapitel IV. Sozialhistorische Illusionen des Neofreudismus . . . . .</b>	<b>123</b>
1. Das Wesen der neofreudistischen sozialen Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft . . . . .	123
2. Fromms soziales Programm zur Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft (das Ideal des „humanistischen kommunitären“ Sozialismus) . . . . .	136
Zusammenfassung . . . . .	157