



Erich Fromm: Radikaler Humanismus - humanistischer Radikalismus

Rainer Funk

Erstveröffentlichung in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Band VI, ed. by J. Speck, Göttingen 1984, pp. 78-112 (Vandenhoeck and Ruprecht).

Copyright © 1984 and 2011 by Dr. Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076 Tübingen; E-Mail: funk[at-symbol]fromm-online.com.

1. Leben und Werk

Väterlicher- wie mütterlicherseits entstammt Erich Pinchas Fromm Familien jüdischer Schriftgelehrter. Er wird am 23. März 1900 als erstes und einziges Kind seiner Eltern Naphtali und Rosa Fromm in Frankfurt am Main geboren. Der Vater handelt mit Obst- und Beerenweinen, der Sohn geht auf eine nichtjüdische Schule. Das familiäre Leben aber ist ganz geprägt von der konservativen jüdischen Glaubenspraxis. Es sind gerade die konservativen jüdischen Vorfahren, Traditionen und Lehrer, die zum Vorbild dienen. Die Abgrenzung vom damals üblichen Reform-Judentum und von den Assimilierungsbestrebungen der Juden an das liberale christliche Bürgertum ist das besondere Kennzeichen der im Elternhaus gelebten und von Erich Fromm auch 25 Jahre lang praktizierten jüdischen Orthodoxie.

Eine besondere Rolle spielt der Frankfurter Rabbiner Dr. Nehemia Anton Nobel, zu dessen Schülern sich Fromm zählt. Über Nobel kommt Fromm mit dem Denken des Neukantianers Hermann Cohen und mit der Dichtung Goethes in Berührung, aber auch mit der jüdischen Mystik und vorübergehend mit dem Zionis-

mus. Nach dem Abitur 1918 studiert Fromm zunächst zwei Semester Jura in Frankfurt. Am liebsten würde er nach Posen gehen, um Talmudlehrer zu werden. Statt dessen wechselt er zum Sommer-Semester 1919 von Frankfurt nach Heidelberg und beginnt dort Soziologie (bei A. Weber), Psychologie (bei K. Jaspers) und Philosophie (bei H. Rickert) zu studieren. 1922 promoviert er bei Alfred Weber mit einer Arbeit über die soziologische Funktion des jüdischen Gesetzes.

Neben Alfred Weber als universitärem Lehrer beeindruckt ihn am stärksten ein aus Russland kommender Talmudlehrer namens Salman Baruch Rabinkow, zu dem Fromm täglich zum Studium geht. Bei ihm lernt er nicht nur den Talmud und die Halacha kennen, sondern auch die jüdische Philosophie (Maimonides, Spinoza) und Geschichte, den Chassidismus sowie eine humanistische Interpretation von Schrift und Tradition. Rabinkows Humanismus prägt Fromm zeitlebens und bereitet die Abwendung von der Praxis der jüdischen Orthodoxie etwa um die Mitte der zwanziger Jahre vor. Bei näherer Betrachtung ist die Abwendung aber zugleich auch eine Zuwendung zu den säkularen Wurzeln des Religiösen, zu



denen Sigmund Freuds Psychoanalyse Fromm einen Zugang ermöglicht.

Die Bekanntschaft mit der Psychoanalyse Freuds macht Fromm über die 10 Jahre ältere Freundin Frieda Reichmann, die seine erste Therapeutin wird und mit der er 1924 in Heidelberg ein Sanatorium für psychoanalytische Kuren eröffnet. Er heiratet Frieda 1926 und setzt seine Psychoanalysen zu Ausbildungszwecken bei Wilhelm Wittenberg in München, bei Karl Landauer in Frankfurt und schließlich ab 1929 bei Hanns Sachs am Berliner Institut fort. In Berlin eröffnet Fromm 1930 eine eigene Praxis. Im gleichen Jahr wird er von Max Horkheimer als Mitglied des „Instituts für Sozialforschung“ in Frankfurt unter Vertrag genommen. Die Zuwendung zur Psychoanalyse als einer radikalen Wissenschaft - weil die Wurzeln des menschlichen Verhaltens erforschenden Disziplin - befähigt Fromm zu einer neuartigen Fragestellung. Der promovierte Soziologe fragt, wie schon in seiner Dissertation, nach den psychischen Kräften, die eine Gesellschaft zusammenhalten. Jetzt aber ist er imstande, eine eigene analytische Methode der Sozialpsychologie zu entwickeln, mit der er das Unbewusste gesellschaftlicher Größen erforscht. Er bedient sich hierbei zugleich der Einsichten von Karl Marx, wonach die ökonomische und die gesellschaftliche Praxis das Bewusstsein prägen. Für die Sozialpsychologie gilt dann: Die Erforschung des Schicksals gesellschaftlicher Größen ermöglicht ein Verständnis der unbewussten Strebungen und Haltungen oder - wie Fromm bald sagen wird - des Charakters dieser Gesellschaft. Dieser Gesellschafts-Charakter verknüpft ökonomische Basis und ideologischen Überbau. Mit seiner Erforschung lässt sich zeigen, warum Menschen, die ein Lebensschicksal teilen, über die gemeinsamen unbewussten Haltungen (Charakterzüge) auch die gleichen Ideen und Ideale haben.

Fromm legt seine analytische Sozialpsycho-

logie als kombinatorische Theorie von Psychoanalyse und Soziologie erstmals in dem kleinen Beitrag „Psychoanalyse und Soziologie“ dar, konkretisiert sie dann in der größeren Abhandlung „Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion“. Ausformuliert und zu Ende gedacht begegnet sie dann in den für das Denken Fromms zentralen Aufsätzen, die er zwischen 1932 und 1935 in der „Zeitschrift für Sozialforschung“, dem Publikationsorgan der „Frankfurter Schule“, veröffentlicht. Der erste Beitrag ist sicher auch der wichtigste: „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus“.

Parallel zu den theoretischen Arbeiten und Diskussionen am Institut für Sozialforschung in Frankfurt (an denen neben Horkheimer vor allem Marcuse, Löwenthal und Pollock teilnehmen) arbeitet Fromm an einer empirischen Untersuchung über die unbewussten Haltungen deutscher Arbeiter und Angestellten (Fromm, Arbeiter). Eine Tuberkulose zwingt ihn Ende 1931, seine Praxis in Berlin und seine Institutsarbeit in Frankfurt aufzugeben und für über ein Jahr nach Davos zu übersiedeln. In dieser Zeit trennt er sich auch wieder von Frieda Fromm-Reichmann. Die Erkrankung gibt Fromm zugleich die Möglichkeit, seine neuen sozialpsychologischen Entdeckungen auszuformulieren und weiterzudenken.

Ende 1933 verlässt Fromm Europa zu Gastvorlesungen am Psychoanalytischen Institut in Chicago, wohin ihn durch die Vermittlung von Karen Horney Franz Alexander einlädt. Als 1934 die Institutsmitglieder ihre 1932 begonnene Emigration von Frankfurt nach Genf mit der Übersiedlung an die Columbia University in New York abschließen, kommt Fromm von Chicago aus wieder dazu. Nebenher baut er sich eine neue Praxis in New York auf, die ihm zur finanziellen Basis wird, als er



1938 nach heftigen Auseinandersetzungen um seinen analytischen Ansatz aus dem Institut für Sozialforschung ausscheidet. Die ersten Beiträge Fromms in englischer Sprache erscheinen 1938 und 1939. Fromm schreibt an seinem ersten (und bedeutendsten) Buch, das 1941 unter dem Titel „Escape from Freedom“ („Die Furcht vor der Freiheit“) in New York herauskommt. Die Darstellung des autoritären Charakters und die Analyse Hitlers machen Fromm über Nacht bekannt. Die langjährige Freundschaft mit Karen Horney geht 1943 zu Ende, als auch Horney ihm die Rechte zur klinischen Ausbildung von Psychoanalytikern streitig macht, weil Fromm kein Mediziner ist. Fromm gründet daraufhin mit Harry Stack Sullivan, Clara Thompson, Frieda Fromm-Reichmann und anderen ein eigenes Institut, aus dem 1946 das William Alanson White Institute in New York hervorgeht. In ihm werden nicht nur Mediziner und Psychologen zu Psychoanalytikern ausgebildet. Auch Kindergärtnerinnen und Sozialarbeiter, Pfarrer und Krankenschwestern werden psychoanalytisch trainiert, allerdings nicht mehr im Sinne der orthodoxen Freudschen Triebtheorie, sondern in einem metapsychologischen Rahmen der Erkenntnisse des Unbewussten, der sich statt an Freuds Libidotheorie an Sullivans Theorie der zwischenmenschlichen Bezogenheit orientiert.

Die Neuformulierung der psychoanalytischen Einsichten in einem „bezogenheitstheoretischen“ Rahmen findet sich vor allem in Fromms zweitem Buch „Psychoanalyse und Ethik“ (1947). Hier legt er seine Charaktertheorie dar, zeigt die Prägung des Unbewussten in Abhängigkeit von der ökonomischen und gesellschaftlichen Lebenspraxis und verknüpft seine psychoanalytischen und sozialpsychologischen Erkenntnisse mit den Tugendlehren von Aristoteles und Spinoza. Der Rückgriff auf philosophische Tradition resultiert hierbei aus Fromms Dozentur am Bennington College von

1941 bis 1949. Das Buch „Märchen, Mythen, Träume“ (1951) ist ebenso auf Grund von Vorlesungen und Seminaren in Bennington (Vermont) zustande gekommen, während „Psychoanalyse und Religion“ (1950), seine humanistische Religionskritik, eine Überarbeitung der Terry-Lectures ist, zu denen er im Winter 1948/49 an die Yale-University eingeladen wird.

Im Zusammenhang mit der Scheidung von Frieda Fromm-Reichmann, die erst 10 Jahre nach der Trennung erfolgt, wird Fromm 1940 amerikanischer Staatsbürger. 1944 heiratet er Henny Gurland, eine deutsche Jüdin, der Ende 1940 die Emigration aus Frankreich gelingt (und die hierbei die einzige Zeugin des Freitodes von Walter Benjamin wird). Henny Fromm erkrankt jedoch Ende der vierziger Jahre so sehr an Arthrose, dass sie fast nur noch bettlägrig ist. Fromm übersiedelt mit ihr nach Mexiko, doch bringen Klima und radioaktive Quellen keine Besserung. 1952 stirbt Henny. Im Dezember 1953 heiratet Fromm ein drittes Mal. Seine um zwei Jahre jüngere Frau Annis ist Amerikanerin und bis zu Fromms Tod im Jahre 1980 eine immer geliebte Lebensgefährtin.

Fromm bleibt in Mexiko, baut sich in Cuernavaca südlich von Mexiko-Stadt ein Haus und nützt die Chance, Generationen von Psychoanalytikern sein Verständnis von Psychoanalyse nahe zu bringen. Gleichzeitig arrangiert er seine Verpflichtungen in Mexiko so, dass er jedes Jahr für drei bis vier Monate in den Vereinigten Staaten Gastprofessuren an der verschiedensten Universitäten wahrnehmen kann.

1955 wird mit dem Erscheinen seines Buches „The Sane Society“ („Wege aus einer kranken Gesellschaft“) ein neuer Lebensabschnitt eröffnet. Fromm entwickelt seine Ansichten zur Gesellschaftstheorie, macht Vorschläge zu einem humanistischen Sozialismus als drittem Weg zwischen Kapitalismus und



Kommunismus und beschäftigt sich mit Marx („Das Menschenbild bei Marx“, 1961) und der amerikanischen Außenpolitik („Es geht um den Menschen“, 1961). Die theoretische Auseinandersetzung wird fortan begleitet von aktualpolitischen Engagements in den amerikanischen Friedensbewegungen, in Abrüstungsinitiativen, ja zeitweise auch in der sozialistischen Partei der USA. Am Ende einer Wahlkampagne für den Präsidentschaftsbewerber von 1968, Eugene McCarthy, erleidet Fromm einen Herzinfarkt, der ihn zwingt, sich aus seinen zum Teil hektischen Aktivitäten zurückzuziehen.

Die psychoanalytische Arbeit mit seinen Patienten und den Patienten seiner Schüler, aber auch seine politische Analyse verhelfen Fromm Anfang der sechziger Jahre zur Entdeckung einer neuen Orientierung des Charakters: Der heutige Mensch wird immer mehr von allem Toten, Leblosen, Mechanischen, Zerstörerischen, Leichenhaften angezogen. Die Nekrophilie (von nekros = Leichnam) beschreibt Fromm erstmals in seinem Buch „Die Seele des Menschen“ (1964). Ihre Bedeutung für die Frage der menschlichen Aggression untersucht er in den Jahren nach 1968 und veröffentlicht seine Ergebnisse in „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ (1973).

Die letzten Jahre seines Lebens verbringt Fromm in Locarno in der Schweiz. Bereits ab 1969 wählt er den Tessin zur Rekonvaleszenz und als Wohnsitz über das Sommerhalbjahr. 1974 entschließt er sich, ganzjährig in Europa zu bleiben. Er schreibt „Haben oder Sein“ (1976), ein besonders eindrucksvolles Dokument für seine Eigenart, zugleich sozialpsychologisch, gesellschaftsbezogen und religiös-ethisch zu denken. Mit diesem Buch und dann auch mit dem bereits 20 Jahre alten Zufallsprodukt „Die Kunst des Liebens“ (1956) wird Fromm nun endlich auch in Europa bekannt als humanistischer Denker, der an die Fähigkeit des Menschen zu Vernunft und Liebe glaubt.

Am 18. März 1980, fünf Tage vor seinem 80. Geburtstag, stirbt Fromm an einer Herzattacke.

2. Human-wissenschaftlich begründeter Humanismus

Die breite Palette human- und sozialwissenschaftlicher Themen des Oeuvres Fromms mag verwirren. Mit Recht lässt sich nach dem genuin Philosophischen seines Denkens fragen. Auch wenn die Frage nach einem genuin Philosophischen heute obsolet erscheinen mag, - unter einem solchen Frageaspekt lässt sich Fromms philosophische Position eher mit dem Prädikat anti-philosophisch belegen. Nicht dass für ihn nicht die philosophische Tradition relevant gewesen wäre. Er studierte Kant, Hegel, Nietzsche, Herbert Spencer, John Stuart Mill und William James, Heidegger, Sartre, Bloch und Habermas. Doch keiner der Genannten prägte wirklich sein Denken. Auch die Wertphilosophie seines Lehrers Heinrich Rickert fand keinen Niederschlag in seinem Denken.

Neben den jüdischen Philosophen Maimonides und Cohen sind es Aristoteles, Spinoza und Marx, später auch Thomas von Aquin, denen sich Fromm tatsächlich verbunden weiß und aus deren Denken er schöpft. Aber auch hier fällt auf, dass es deren Schriften vom Menschen als handelndem Wesen sind, die er rezipiert. Die Tugendethiken von Aristoteles, Thomas und Spinoza und der Marx der Philosophisch-ökonomischen Manuskripte von 1844 sind allgegenwärtig in Fromms Denken, nicht aber eine Philosophie als Abstraktion vom konkreten Menschen.

Das erkenntnisleitende Interesse für Fromms Philosophie ist immer der konkrete Mensch, nicht das Denken oder das Bewusstsein oder deren abstrakte Bedingung der Möglichkeit. Spätestens seit Bekanntwerden mit der Psychoanalyse, die weder vom Denken noch



vom Bewusstsein des Denkens aus fragt, sondern das Unbewusste in seiner Funktion, auch Bedingung der Möglichkeit von Denken und Bewusstsein zu sein, erforscht, ergibt sich für Fromm hinsichtlich seines eigenen Philosophierens ein erkenntnisleitendes Interesse, das nicht mehr abstrakt philosophisch ist. Nicht dass Fromm die Philosophie auf Psychoanalyse reduzieren will. Es geht ihm nicht darum, der Philosophie ihren Eigenwert streitig zu machen, doch muss sie sich eine Relativierung gefallen lassen. Was ein Mensch denkt und wie er denkt, was für ihn Vernunft ist und welche Abstraktionsebene er wählt, ob er sein philosophisches Heil im Nihilismus oder in der Metaphysik sucht - er philosophiert nicht, ohne vom Unbewussten so oder so bestimmt zu sein.

Wie sehr das Unbewusste den Philosophen und sein erhabenes Denken demütigen kann, veranschaulichte Fromm gerne mit seinen Beobachtungen an Heinrich Rickert. Dieser war von imposantem Äußeren und philosophischer Wortgewalt. Doch Rickert litt an einer Agoraphobie (Platzangst), die ihn, den Meister des Denkens, zwang, sich wie ein Baby in der Sänfte von seinem Haus zum Katheder und zurück tragen zu lassen. Was hier an Diskrepanz zwischen Geist und Seele sichtbar wurde, symbolisiert, dass es keine Immunität der Philosophie und des Philosophierens gibt.

Fromm kritisiert jedes sich immun wähnende abstrakte Philosophieren, vor allem wenn es argumentiert, als gäbe es ein abstraktes Wesen Mensch oder eine abstrakte Natur des Menschen. Obwohl er auf Schritt und Tritt von der „Natur des Menschen“ spricht, weshalb er des „Naturalismus“ (Schaar) und „Idealismus“ (Adorno und Marcuse in: Görlich) verdächtigt wurde, gibt es für ihn diese Frage nach der „Natur des Menschen“ doch nie als Wesensfrage, sondern immer nur als Frage nach der konkreten *Conditio humana*.

Fromms Insistieren auf der Erkenntnis der konkreten *Conditio humana* heißt aber nicht, dass er sich dem Einzelwissenschaftlichen verschriebe. Noch weniger hat er für ein positivistisches Denken und für einen behavioristischen Wissenschaftsbegriff in den Humanwissenschaften übrig. Spricht er zum Beispiel von „objektiv gültigen Werten und Normen“ (Psychoanalyse, II 3f. - die Band- und Seitenzahlen beziehen sich auf die Erich Fromm Gesamtausgabe), dann geht es weder um Normen im behavioristischen oder soziologischen Verständnis noch um Werte im Sinne einer Wertethik oder Wertontologie. Eher schon kommt man seinem Verständnis von Werten und Normen mit dem Begriff der (bewussten und vor allem unbewussten) Haltungen nahe, wie er in der klassischen Tugendethik vorgebildet ist. Zur Erkenntnis der konkreten *Conditio humana* gehört das Subjekthafte unabdingbar hinzu. Eine philosophische Ethik muss deshalb die Bedingung der Möglichkeit des Ethischen im konkreten Menschen berücksichtigen.

Das Denken der Neuzeit kann geradezu als Zeit des Fragens nach der *Conditio humana* begriffen werden. Hierbei wurde die transzendental-philosophische Fragestellung Kants als Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt erweitert durch drei epochale Entdeckungen der konkreten *Conditio humana* für das Handeln den Menschen: Darwins Erkenntnis der biologischen Bedingtheit des Menschen, Marx' Erkenntnis der sozioökonomischen Bedingtheit des Menschen und Freuds Erkenntnis der Bedingtheit durch das Unbewusste. Die philosophische Rezeption dieser Entdeckungen führte zu verschiedenen gefassten Integrationsversuchen in philosophischen Anthropologien, zu Versuchen „interdisziplinärer Sozialwissenschaft“ (vgl. etwa Horkheimers Versuch im „Institut für Sozialforschung“), zu systemischen und kybernetischen Verfahren der Erkenntniskoordination, aber auch zur „Rephi-



losophierung“, ausgehend von den Erkenntnissen der jeweiligen Einzelwissenschaften (vgl. Bonß, Theorie; Bonß, Psychoanalyse).

Demgegenüber versucht Fromm den verschiedenen Einsichten in die konkrete *Conditio humana* zugleich gerecht zu werden und zu Aussagen über den Menschen zu kommen, die die einzelwissenschaftliche Erkenntnis übersteigen, ohne den konkreten subjekthaften Menschen aus dem Auge zu verlieren, indem er eine „kombinatorische Theorie“ entwickelt. Wie aufzuzeigen ist, war es seine fruchtbarste Idee, ein vom gesellschaftlichen Sein geprägtes gesellschaftliches Unbewusstes anzunehmen, das als Gesellschafts-Charakter erforschbar ist und die Funktion hat, die tierische Instinktsicherheit zu substituieren. Fromms analytische Sozialpsychologie kombiniert die Erkenntnisse von Darwin, Marx und Freud, begründet hiermit eine eigene Art philosophischen Denkens.

Auf die Frage, wie er eigentlich all die verschiedenen Disziplinen -Psychoanalyse, Ethik, Religion, Soziologie, Philosophie usw. - zusammendenken könne, umschreibt Fromm kurz vor seinem Tod seinen Versuch philosophischen Denkens in einem Interview mit den einfachen Worten: „Zuerst möchte ich sagen, dass ich mich eigentlich nicht einen Philosophen nennen kann im Sinne eines Fachphilosophen. Und auch nicht einen Rabbi im Sinne eines jüdischen Gelehrten von dem Ausmaß an Kenntnis, das ich von einem Rabbi erwarten würde. Da kann ich eigentlich nur sagen: Meine tiefste Neigung war gerade die Kombination aller dieser Faktoren, auch wenn es im einzelnen hier und da etwas mangelt an Kenntnis oder an Kompetenz“ (Ferrari, 4).

Mit der Forderung nach konkreter und subjektorientierter Erkenntnis der *Conditio humana*, wie sie seine sozialpsychologische Charaktertheorie zu erfüllen sucht, wendet sich Fromm nicht nur gegen ein Philosophie-Verständnis, das in der Abstraktion vom Be-

dingten seine Identität zu finden versucht. Er entwickelt mit Hilfe seiner die Bedingtheit ganzheitlich erfassenden kombinatorischen Theorie ein philosophisches Denken, das mit der Betonung der Konkretheit und Subjektorientierung der Tradition des Humanismus zuzuordnen ist.

Fromms Beitrag zur Philosophie lässt sich umschreiben als Versuch, den Humanismus angesichts der biologischen, soziologischen und psychologischen Erkenntnisse nicht religiös, theologisch, metaphysisch, positivistisch oder nihilistisch, sondern mit Hilfe seines kombinatorischen sozialpsychologischen Ansatzes ganzheitlich humanwissenschaftlich zu begründen. Der Humanismus „betrachtet den Menschen in seiner physisch-geistigen Totalität und vertritt die Auffassung, es sei die Bestimmung des Menschen, er selbst zu sein, und die Voraussetzung dafür sei, dass der Mensch Selbstzweck (man for himself) sein kann“ (Psychoanalyse, II 9). Damit reiht sich Fromm in die Tradition des Aufklärungs-Humanismus, für den der Mensch nur dann wirklich Selbstzweck ist, wenn er seinen letzten Grund im Menschen-Möglichen hat. Doch zugleich entwickelt Fromm diese humanistische Tradition weiter, indem er gegen die abstrakte Philosophie nur dann den Menschen als Selbstzweck begründet versteht, wenn der Mensch seinen letzten Grund im Menschen-Möglichen hat und sich die Bedingung der Möglichkeit des Menschen humanwissenschaftlich begründen lässt. Die Kennzeichnung „human - wissenschaftlich“ impliziert dabei immer beide Aspekte der kombinatorischen Theorie: Es geht um eine humane Begründung mit Hilfe einer der Totalität des Menschen entsprechenden ganzheitlichen Methode und um eine wissenschaftliche Begründung, die von den Erkenntnissen der Human- und Sozialwissenschaften ausgeht.

Die Bedeutung des philosophischen Denkens Fromms ist deshalb näherhin darin zu se-



hen, dass er mit seiner kombinatorischen sozialpsychologischen Methode, die ihm den Ansatz beim Charakter ermöglicht, den Humanismus human-wissenschaftlich begründet. Mit diesem Begründungsversuch wird Fromm verschiedenen Merkmalen humanistischer Philosophie gerecht. „Der wichtigste und grundlegende Gedanke des Humanismus ist die Idee, dass die Menschheit (humanitas) keine Abstraktion, sondern eine Realität ist, so dass in jedem Individuum die ganze Menschheit enthalten ist. Jeder Einzelne repräsentiert die ganze Menschheit, und deshalb sind alle Menschen gleich - nicht was ihre Begabungen und Talente betrifft, sondern hinsichtlich ihrer grundlegenden menschlichen Qualitäten“ (Humanismus, IX 3). Dadurch, dass Fromm den Menschen nicht als Abstraktion des konkreten Menschen begreift, sondern den konkreten Menschen in seiner Bedingtheit vom Charakter her methodisch ganzheitlich zu fassen versucht, lässt sich im Blick auf den Einzelnen zugleich die ganze Menschheit erkennen und gibt es „nichts Menschliches..., das nicht in jedem von uns zu finden wäre“ (Anthropologie, IX 19). Wird der Mensch ganzheitlich und nicht mehr als Abstraktion des konkreten Menschen begriffen, dann lässt sich auch nicht mehr von der Subjekthaftigkeit des Menschen abstrahieren. Die Subjekthaftigkeit aller menschlichen Beziehungen, Handlungen, Gefühle, Denkvorgänge, Erkenntnisse ergibt sich aus der Tatsache, dass die verschiedenen Determinanten der *Conditio humana* im Charakter des einzelnen Subjekts zu einer eigenständigen Größe legiert sind. Damit ist behauptet, dass alle Lebensäußerungen des Menschen: sein Denken, Fühlen, Handeln, im Charakter wurzeln und dass dies der Grund dafür ist, dass die Art und Weise des Denkens, Fühlens und Handelns sowie die Art der Bezogenheit zu sich selbst, zu anderen, zur Natur, zu Gott jeweils der Eigenart der Charakterorientierung entspricht und im Charakter ih-

ren gleich-förmigen Grund hat.

Die kombinatorische Methode des sozialpsychologischen Ansatzes beim Charakter bedeutet nicht nur, dass die biologische, psychologische und soziologische Determiniertheit im Charakter in eins kommt, sondern auch, dass alle Lebensäußerungen des Menschen von diesen Determinanten *zugleich* bestimmt sind, und zwar in Form der nichtabstrahierbaren subjektiven Größe des Charakters. Deshalb gilt, „dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht in erster Linie eine Sache der Intelligenz, sondern des Charakters ist“ (Illusionen, IX 155). Objektive human-wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht dadurch zu sichern, dass sie von aller Subjektivität befreit wird und dass man eine Purifizierung der Erkenntnis vom Interesse anstrebt, sondern nur durch eine Einbeziehung des die Erkenntnis disponierenden Charakters und seines „Interesses“, das heißt seiner Orientierung.

Der Ansatz des philosophischen Denkens Fromms beim Charakter ermöglicht nicht nur eine Kombinatorik biologischer, soziologischer und psychologischer Determinanten, sondern schützt Fromm und sein humanistisches Denken auch vor der Gefahr, den Menschen nicht mehr als subjekthafte Einheit zu sehen. Die Einsichten der Nationalökonomie etwa veranlassen Fromm nicht zur Schaffung eines *homo oeconomicus*, bei dem dann sein Verhalten in wirtschaftlichen Fragen linear als Ausdruck seiner ökonomischen Determiniertheit verstanden wird, so dass für das wirtschaftliche Verhalten eines Menschen ausschließlich seine ökonomische Determiniertheit verantwortlich zu machen ist. Fromms Ansatz beim Charakter vermeidet eine solche „Disziplinierung“ des Menschen. Darüber hinaus verhindert die kombinatorische Methode eine „Metaphysizierung“ einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse. Freuds Entdeckung des Unbewussten führt bei Fromm weder zu einem *homo psychologicus* noch zu einer „Metaphysizierung“ der Psychoanalyse,



bei der dann zum Beispiel jede revolutionäre Entwicklung im Politischen oder Religiösen „eigentlich“ nichts anderes als ein ödipaler Konflikt ist. Der Frommsche Mensch handelt immer charakterorientiert *zugleich* als biologisches, psychologisches und soziologisches Wesen, so dass zum Beispiel sein religiöses Tun dann Ausdruck der Amalgamierung dieser Determinanten im Charakter und seiner auch das Religiöse disponierenden Orientierung ist.

Die durch den Charakter begründete subjektive Einheit des Menschen äußert sich als Gleich-Förmigkeit der Orientierung in allen Dimensionen (Denken, Fühlen, Handeln) und Bezogenheiten (zu sich, zu Gott, zur menschlichen und natürlichen Umwelt). Ein Beispiel soll dies illustrieren: Eine an wissenschaftlicher Produktion und Konkurrenz orientierte universitäre Wissenschaftsorganisation entspricht nicht nur einer auf Maximierung der Produktion orientierten Industriegesellschaft, sondern bringt auch Philosophen hervor, deren Bestreben nicht primär die Erkenntnis der Wahrheit, sondern maximale wissenschaftliche Produktion bei starkem Konkurrenzdenken ist. Dieser Charakterzug erweist sich dann nicht nur disponierend im Produzieren philosophischer Abhandlungen (deren Menge dann über den Platz auf Berufungslisten entscheidet), sondern auch im Umgang mit Studenten, mit der Familie, mit anderen Philosophen, mit der Freizeit oder im Bedürfnis nach neuen Wortschöpfungen und Spezialistentum usw.

Das vorstehende Beispiel soll hier auch noch dazu dienen, eine wichtige Konsequenz dieses philosophischen Ansatzes beim Charakter für Fromms humanistische Philosophie überhaupt zu veranschaulichen. Philosophen, die sich vor allem an der Maximierung der Produktion und deshalb an Konkurrenzdenken orientieren, werden auch ein Menschenbild und eine Philosophie vertreten, bei dem der eine Mensch dem anderen „von Natur aus“

feind ist (ob wegen seiner Verderbtheit seit dem Sündenfall oder wegen seiner naturhaften Feindseligkeit - homo homini lupus - und instinktiven Aggressivität sei dahingestellt), bei dem sich die „wahre“ Philosophie erst in der Befreiung vom Gefühl als reine Verstandeswissenschaft oder als positivistische Wissenschaftstheorie usw. zeigt oder bei dem gegensätzliche Größen wie Individuum-Gesellschaft, Mensch-Gott, Verstand - Gefühl, Bewusstes - Unbewusstes, Subjekt - Objekt primär als konkurrierende Gegensätze und Alternativen begriffen werden usw. Konzentriert man sich auf den Charakter des Philosophen, so zeigt sich, dass kein Denken, keine Vernunft, auch wenn sie noch so abstrakt ist, unabhängig ist von einer psychosozialen Disponiertheit durch den Charakter. Dies bedeutet nicht, dass Denken und philosophische Vernunft nichts anderes seien als ein Derivat oder Epiphänomen des Charakters, aber doch so viel, dass es keine Erkenntnis ohne Interesse gibt, weil philosophische Vernunft und Charakter in einer wechselseitigen Abhängigkeit stehen. Fromms spezifischer Beitrag zur humanistischen Philosophie ist gerade darin zu sehen, dass er die Korrelation von philosophischer Vernunft und Charakter vom Charakter her begreift und so seinen philosophischen Ansatz bei der *Conditio humana* konsequent durchhält, ohne der philosophischen Vernunft ihre Eigenwertigkeit streitig zu machen. Die Tatsache, dass philosophische Vernunft und Charakter korrelieren, bedeutet auch, dass die Erkenntnis das Interesse, die philosophische Vernunft den Charakter bestimmen kann. Das vorstehende Beispiel sollte zudem nicht so verstanden werden, als ob der Charakter immer eine solche Dominanz hätte, dass die Korrelation so eindeutig zu zeigen ist. Der Charakter enthält eine Vielzahl von Charakterzügen, die eine gemeinsame Dominanz der Orientierung haben, doch werden dadurch andere Orientierungen, auch wenn sie nicht dominant



sind, nicht ausgeschlossen. Dies ändert freilich nichts an der grundlegenden Aussage der Korrelation von Charakter und philosophischer Vernunft.

Die Abhängigkeit der Erkenntnis vom Interesse, der philosophischen Vernunft vom Charakter ist für jedes, auch für Fromms eigenes philosophisches Denken zu postulieren. Auch für ihn selbst gilt, dass die Wahrheit ganz wesentlich mit dem Charakter zu tun hat, so dass er nicht umhin kommt, seine eigene Charakterorientierung mit in den Erkenntnisprozess einzubringen. Damit aber wird die Frage nach dem Ethos des Philosophen (und Wissenschaftlers) notwendig mit der Frage seines Erkennens verknüpft. Der von vielen als unwissenschaftlich - oder doch zumindest als unangenehm - apostrophierte „Moralismus“ bei Fromm und seinen wissenschaftlichen Aussagen spiegelt - wenn auch verzerrt, weil abqualifizierend - ein wesentliches Implikat seines philosophischen Ansatzes beim Charakter und seiner humanistischen Philosophie überhaupt wider.

Humanistische Philosophie bekennt sich zu dem Interesse, die Würde, Individualität und Integrität des Menschen zu fördern, und zu der Überzeugung, dass hierdurch die Menschen gerechter, liebender, vernünftiger mit ihresgleichen umgehen. Die Erforschung des Charakters und seiner Funktion, der Bezogenheit des Menschen zu sich und seiner Umwelt eine Orientierung zu geben, durch die der Mensch sich in all seinen Lebensäußerungen und Bezogenheiten relativ gleichförmig verhält, hat die humanistische Überzeugung bestätigt, dass es Charakterorientierungen gibt, die die Entfaltung und das Wachstum der psychischen Eigenkräfte des Menschen fördern, und andere, die es hemmen. Wenn immer aber der Charakter das Interesse hat, die psychischen Eigenkräfte zur Entfaltung zu bringen, bestätigt sich folgende Logik:

Erkennender und Erkanntes, Ich und Du,

Mensch und Menschheit, Subjektivität und Objektivität, Selbstliebe und Nächstenliebe, Innenwelt und Außenwelt, Mensch und Gott sind in Wahrheit keine Alternativen, sondern korrelierende Größen. Je mehr der Mensch Subjekt ist, desto umfassender ist er auf die Menschen und die Welt um ihn herum in objektiver Weise bezogen; je umfassender der Mensch bei sich ist und seine ihm eigenen Möglichkeiten realisiert, desto umfassender vermag er beim andern zu sein; je vertrauter er sich selbst ist, desto mehr kann er dem anderen trauen; je mehr er sich kennt, desto bekannter ist ihm das Andere; je mehr er das Fremde im Eigenen lieben lernt, desto liebender kann er dem Fremden begegnen, weil er im Fremden das Eigene wiederentdeckt.

Ob jemand diese philosophisch-anthropologischen Aussagen für plausibel hält, entscheidet sich ganz wesentlich am Charakter des Urteilenden selbst, also daran, was er selbst in seinem Denken, Fühlen und Handeln und in seinen verschiedenen Bezogenheiten erfährt und lebt. Die behauptete philosophische Vernunft wird nur dem wirklich plausibel sein, der selbst eine Charakterorientierung hat, die die psychischen Eigenkräfte des Menschen, sein Subjektsein und Selbstsein, seine Selbstliebe und Selbsterkenntnis, sein Selbstvertrauen, fördert und realisiert. „Ich glaube“, schreibt Fromm in seinem humanistischen Credo (Illusionen, IX 151-157, hier 154), „dass der Mensch sich das Ergebnis des ganzen universalen Menschen nur vergegenwärtigen kann, wenn er seine Individualität verwirklicht, und dass er es niemals erreichen wird, wenn er sich auf einen abstrakten gemeinsamen Nenner zu reduzieren sucht. Die paradoxe Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, seine Individualität zu verwirklichen und sie gleichzeitig zu transzendieren, um zum Erlebnis der Universalität zu gelangen. Nur das ganz entwickelte individuelle Selbst kann das Ego aufgeben.“



Die Abhängigkeit philosophischer Vernunft vom Charakter des Philosophen führt notwendig zur Wertung der Charakterorientierungen nicht nur des Philosophen, sondern überhaupt, je nachdem, ob sie das psychische Wachstum des Menschen fördern oder hemmen. Fromm hat jede die psychischen Eigenkräfte des Menschen fördernde Charakterorientierung „produktiv“ genannt (Psychoanalyse, II 57-59), weil bei ihr der Mensch die Bezogenheit zur Umwelt „aus sich hervorbringt“ und generativ (statt reproduzierend) gestaltet. Der Mensch denkt, fühlt und handelt aus eigenem Antrieb - *sua sponte* -, weshalb Fromm (Furcht, 1368) auch von „spontaneous activity“ (eigentlich Selbsttätigkeit) oder von der „Existenzweise des Seins“ (Haben oder Sein) spricht. Ihr Gegenstück sind die nicht-produktiven Charakterorientierungen, die die Menschen dazu veranlassen, statt aus sich selbst und aus eigenem Vermögen zu leben, sich abhängig zu machen von dem, was sie „haben“ können. Sie bestimmen ihren Selbstwert vom Haben dessen her, was außerhalb ihres Selbstvermögens liegt: vom Haben anderer Menschen, materieller Güter, ethischer Werte, religiöser Überzeugungen, psychischer Angebote anderer usw., oder auch vom Nicht-Haben eigenen Vermögens.

Die Unterscheidung zwischen produktiven und nicht-produktiven Charakterorientierungen (Psychoanalyse und Ethik) oder zwischen am Haben orientiertem und am Sein orientiertem Charakter (Haben oder Sein) folgt der Eigengesetzmäßigkeit allen Lebens, sich zu entfalten und zu wachsen entsprechend den je eigenen Möglichkeiten. Hinsichtlich der psychischen Dimension des Lebens hat Fromm aufgezeigt, dass dort, wo es zu einer Hemmung oder Vereitelung der Entfaltung der psychischen Eigenkräfte kommt, sich die Potenz zum Wachstum pervertiert in eine solche zu Destruktion und maligner Regression. Um diesen Aspekte zu unterstreichen, hat Fromm (Die

Seele des Menschen) noch ein weiteres Begriffspaar zur Unterscheidung der Charakterorientierung herangezogen: Die Charakterorientierungen fördern entweder alles, was das Leben fördert, sind also biophil (lebens-liebend), oder, wo dies vereitelt wird, streben nach allem, was das Lebendige zunichte macht, bzw. was leblos ist, sind also nekrophil.

Anders als für Freud, für den Lebens- und Todestrieb gleichursprünglich sind, ist für Fromm die Biophilie die primäre Potenz, während die Nekrophilie sich erst als Folge ungeliebten Lebens einstellt, wenn die erste Möglichkeit vereitelt wird. Auch hierin denkt Fromm konsequent humanistisch, insofern die Fähigkeit zum „Guten“ primär ist. In seinem Credo schreibt er (Illusionen, IX 153): „Ich glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen. Darunter verstehe ich, dass der Mensch sein Ziel erreichen *kann*, es aber nicht erreichen muss. Wenn jemand nicht das Leben wählen will und deshalb nicht weiterwächst, wird er unausweichlich destruktiv, ein lebender Leichnam. Das Böse und der Verlust des Selbst sind ebenso wirklich wie das Gute und die Lebendigkeit. Sie sind die sekundären Möglichkeiten des Menschen, wenn er sich nicht für seine primären Möglichkeiten entscheidet.“

Dass die Potenz zum Leben als Potenz zum Guten verstanden wird, ist wiederum nur plausibel aus der Beobachtung biophiler Charakterorientierung. Analog zu den geistigen Kräften (z. B. Gedächtnis) und zu den körperlichen Kräften (z. B. Muskelkraft) gibt es auch eigenständige psychische Kräfte (dass Fromm dem Psychischen einen vom Körperlichen unabhängigen Selbstwert und Eigenstand zumisst, unterscheidet ihn von Freud und dessen Libidotheorie), die die gleiche Gesetzmäßigkeit zeigen, wie die geistigen und körperlichen: sie sind nur als Potenz da und aktualisieren sich erst als habituelle Eigenkräfte, wenn sie geübt und praktiziert werden. Solche psychischen Eigenkräfte



sind produktives Denken, produktives Lieben und produktives Arbeiten.

Produktivität, Biophilie, Seinsorientierung des Charakters drückt sich in der Dimension denkerischen Bezogenseins in der Fähigkeit zu *produktiver Vernunft* aus. Im Gegensatz zu Intelligenz und zur instrumentellen Vernunft interessiert sich die produktive Vernunft für ein Objekt „nicht als etwas Totes..., als etwas, das von einem selbst und vom eigenen Leben losgelöst ist, oder als etwas, über das man nachdenkt, indem man es von sich selbst isoliert. Im Gegenteil, das Subjekt ist an seinem Objekt interessiert, und je enger die Bindung, desto fruchtbarer das Denken... Aber auch Objektivität charakterisiert das produktive Denken: der Respekt des Denkenden für sein Objekt, und die Fähigkeit, das Objekt so zu sehen, wie es ist, und nicht so, wie es nach seinem Wunschbilde sein sollte“ (Psychoanalyse, II 68f.).

Eine Korrelation von Subjekt und Objekt, bei der größte Objektivität gerade in der größtmöglichen Subjektivität erreicht wird, ist auch das Kennzeichen der Dimension gefühlhafter Bezogenheit in der Fähigkeit zu *produktiver Liebe*. „Liebe ist grundsätzlich unteilbar; man kann die Liebe zu anderen Liebes-, Objekten' nicht von der Liebe zum eigenen Selbst trennen. Echte Liebe ist Ausdruck inneren Produktivseins und impliziert Fürsorge, Achtung, Verantwortungsgefühl und ‚Erkenntnis‘. Sie ist kein ‚Affekt‘ in dem Sinn, dass ein anderer auf uns einwirkt, sondern sie ist ein tätiges Bestreben, das Wachstum und das Glück der geliebten Person zu fördern... Wenn ein Mensch fähig ist, produktiv zu lieben, dann liebt er auch sich selbst; wenn er *nur* andere lieben kann, dann kann er überhaupt nicht lieben“ (Kunst des Liebens, IX 475). Zwischenmenschliche Liebe ist - wie jede produktive Liebe zu irgendeinem Gegenüber - „der Ausdruck von Vertrautheit (intimacy) zwischen zwei Menschen unter der Voraussetzung, dass die Persönlich-

keit beider unangetastet bleibt (preservation of each other's integrity)“ (Psychoanalyse, II 73).

Produktive Arbeit als Ausdruck der Dimension handelnder Bezogenheit des Menschen zeigt besonders den generativen Aspekt von produktiver Charakterorientierung. Das Schöpferische hierbei meint nun aber gerade nicht, dass etwas Neues kreiert werden müsste, womit der Mensch sich abgrenzt. „Ob ein Tischler einen Tisch oder ein Goldschmied ein Schmuckstück anfertigt, ob ein Bauer sein Kornfeld bestellt oder ein Maler ein Bild malt, bei jeder dieser schöpferischen Tätigkeiten wird der Schaffende eins mit seinem Werk, vereinigt sich der Mensch im Schaffensprozess mit der Arbeit also, bei der ich es bin, der plant, wirkt und bei der ich das Resultat meiner Arbeit sehe“ (Kunst des Liebens, IX 450). Produktive Vernunft, Liebe, Arbeit sind psychische Eigenkräfte des Menschen, die in dem Maße wachsen und zu habituellen Fähigkeiten, das heißt zu charakterologischen Größen werden, in dem sie praktiziert werden. Sie sind Kennzeichen entfaltetem (und auch geglücktem) Lebens, weil sie ein optimales Bezogensein des Menschen zu sich und zur Welt unter Wahrung der jeweiligen Ganzheit und Integrität ermöglichen. Der produktive Mensch ist weder weltflüchtig noch selbstsüchtig, sondern im Hingebensein an die Welt ganz bei sich und im äußersten Selbstsein ganz beim Anderen.

Aus der Perspektive der produktiven Charakterorientierung sind die Gegensätze Eigenes - Anderes, Ich - Du, Selbst - Objekt, Mensch - Gott usw. keine Alternativen, sondern korrelative Größen, bei denen immer ein Je... Desto gilt, während die Gegensätze produktiv - nichtproduktiv, biophil - nekrophil, Haben - Sein Alternativen sind, für die es nur ein Entweder... Oder gibt. Aus der Perspektive nichtproduktiver Charakterorientierung gilt gerade umgekehrt: Eigenes - Anderes, Ich - Du, Selbst - Ob-



jekt, Mensch - Gott usw. sind Gegensätze, die als Alternativen erscheinen, so dass es gilt, den Unterschied zu betonen, zu differenzieren, zu spezialisieren, zu atomisieren, sich abzugrenzen, sich abzusichern, sich selbst zu behaupten, sich zu verteidigen. Andererseits werden die Gegensatzpaare produktiv - nichtproduktiv, Biophilie - Nekrophilie, Haben - Sein im Sinne des Je... Desto verstanden: je mehr du hast, desto mehr bist du; nur der, der hat, ist auch; zuerst haben... dann sein; kein Sein ohne Haben usw. Der philosophische Ansatz beim Charakter führt bei Fromm zu einer Wertung der Charakterorientierung aus der Eigengesetzlichkeit psychischen Lebens als auf Entfaltung und Vervollkommnung gerichtete Entwicklung. Wiederum befindet sich Fromm damit in der Tradition des Humanismus der Neuzeit, vermag diesen human-wissenschaftlich zu begründen, indem er ihn auch hier von der *Conditio humana*, von der Eigengesetzlichkeit psychischen Lebens her versteht.

Der Versuch Fromms, den Menschen aus sich selbst zu begreifen, indem er im Charakter die Bedingung der Möglichkeit konkreter ganzheitlicher Existenz entdeckt und zu einer human-wissenschaftlichen Begründung eines philosophischen Humanismus kommt, lässt sich begreifen als Begründungsversuch eines radikalen Humanismus, bei dem die Wurzel (*radix*) des Humanen in der *Conditio humana* selbst gesucht und gefunden wird. Das Sich-Einlassen auf diesen Begründungsversuch macht aber auch deutlich, dass ein derart radikaler Humanismus einen humanistischen Radikalismus beinhaltet, bei dem die Option für das Humane schon immer als Option für die Praxis des Biophilen verstanden und vorausgesetzt wird, so dass der Begründungsversuch auch nur für jene plausibel wird, deren philosophische Vernunft von einer biophilen Charakterorientierung bestimmt wird.

Die humanistische und biophile Korrelati-

onsbestimmung von Charakter und Vernunft wird in allen Bereichen des Frommschen Denkens relevant. Jenseits der philosophisch-anthropologischen Aussagen ließe sich nun Fromms Humanismus aufzeigen in seinen Auffassungen zur psychoanalytischen Theorie und Praxis, in seiner Kritik der Religion und in seinem Plädoyer für ein religiöses Ethos, in seiner humanistischen Ethik und in seiner sozialistischen Gesellschaftstheorie, in seiner Kritik der entfremdeten Gesellschaft und in seinem Kampf gegen die atomare Aufrüstung, in seinen Vorschlägen zur Neugestaltung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung und in seiner Anleitung zur „Kunst des Liebens“. In all diesen Bereichen wirkt sich die humanwissenschaftliche Begründung des Frommschen Humanismus aus; und erst im Rekurs auf die sozialpsychologische Begründung der Korrelation von Vernunft und Charakter sind die vielfältigen Erkenntnisse und Aussagen Fromms plausibel und kohärent. Statt nun aber den verschiedenen Explikationen des Frommschen Humanismus hier im einzelnen nachzugehen - dies könnte nur eine Gesamtdarstellung seines Werkes adäquat tun -, sollen im Folgenden zunächst historisch-biographisch die Wurzeln für seinen human-wissenschaftlich begründeten Humanismus aufgezeigt werden, um anschließend die Theoriebildung seiner Sozialpsychologie systematisch zur Darstellung zu bringen. Denn was immer Fromm geschrieben und wozu er Stellung genommen hat, er tat es stets als Sozialpsychologe.

3. Sozialpsychologie als ins Anthropologische gewendeter religiöser Humanismus

Der Sozialpsychologe Fromm - und vielleicht auch die Sozialpsychologie Fromms - ist nur auf dem Hintergrund seiner Beheimatung in einer ganz spezifischen jüdischen Tradition zu ver-



stehen. (Vgl. zum folgenden auch Funk, Bildmonographie, bes. 28-45.) Sowohl die Vorfahren Fromms wie seine religiösen Lehrer bekannten sich zu einem konservativen Judentum mit einer orthodoxen Lebenspraxis. Das Konservative dieser Lebenspraxis ergibt sich hierbei gerade nicht aus einem reaktionären oder autoritären Interesse. Es ist vielmehr gegen das liberale Reformjudentum gerichtet, das sich an die bürgerliche und kapitalistische Gesellschaft anpassen möchte und hierbei die ganzheitliche, von einem bestimmten religiösen Ethos her geprägte Lebenspraxis aufgibt.

Die vom religiösen Ethos her geprägte Lebenspraxis zielt auf ein Identitätserleben, bei dem die Identität nicht nur durch die je neue Anpassung an den Durchschnitt und an das „Normale“, sondern durch Abgrenzung vom Mehrheitlichen, vom „Man“, vom „gesunden Menschenverstand“ des Zeitgeistes hergestellt wird. Nicht die Assimilierung an das gesellschaftlich vorgegebene garantiert Selbsterleben und Identität, sondern eine Art zu leben, in der sich durchgängig ein und dieselbe Haltung ausdrückt, nämlich das überlieferte religiöse Ethos. Weil sich in allen Lebensäußerungen: im Denken, Fühlen, Handeln, in allen Beziehungen zu sich, zur menschlichen und natürlichen Umwelt, im ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen, politischen Bereich ein und dasselbe Ethos mit gleichgerichteten Ethosformen durchhält, kommt es zu keiner Konkurrenz mit andersartigen Ethosformen in ein und demselben Menschen und zwischen den Angehörigen der religiösen Gemeinschaft. Die Gestaltung der gesamten Lebenspraxis gemäß den einheitsstiftenden religiösen Ethosformen bietet deshalb die beste Gewähr für das Identitätserleben des Einzelnen und der Gemeinschaft. Ebenso konstitutiv ist aber auch die Abwehr von Ethosformen, wie sie vom liberalen Bürgertum und von der Erwerbsgesellschaft gelebt werden. So ist für das konservative orthodoxe Ju-

dentum, in dem Fromm heranwuchs, die Erfahrung kennzeichnend, dass das Eigene nur dadurch gesichert werden kann, dass es als religiöses Ethos ganzheitlich und in Abgrenzung von gesellschaftlich vorfindlichen anderen Ethosformen gelebt wird.

Mit seiner Dissertation bei Alfred Weber hat der 22-jährige Fromm die Logik dieser Erfahrung wissenschaftlich thematisiert. Er untersuchte bei drei historischen Erscheinungen des Diasporajudentums die Funktion des jüdischen Gesetzes für den Zusammenhalt der jüdischen Sondergemeinschaften. Das Diasporajudentum als soziologische Größe zeichnete sich dadurch aus, dass es trotz des Verlusts von Staat, Territorium und eigener Profansprache und ohne Kirchenbildung dennoch als Muts- und schicksalsmäßig einheitliche und kontinuierliche Gruppe fortbestand. Der „gesellschaftliche Kitt“ - wie Fromm später sagte - war das Durchtränktsein des jüdischen „Gesellschaftskörpers“ vom jüdischen Gesetz. So konnte das Diasporajudentum „mitten unter den anderen Völkern weiterleben, innerhalb und doch außerhalb ihrer Welt stehend“ (Gesetz, 10). Fromm drückt den Sachverhalt einer abgegrenzten, spezifisch jüdischen Lebenspraxis in der Sprache seines Doktorvaters Alfred Weber aus: „Das Diasporajudentum als solches hat, obwohl es stets in den Zivilisationsprozess der Wirtsvölker eingebettet war, in seinem Gesellschafts- und in seinem Kulturkosmos ein Eigenleben und eine Eigengesetzlichkeit, entfaltet, die seinen Fortbestand als einheitlichen Geschichtskörper gewährleistet haben.“ (Gesetz, 11) Dem jüdischen Gesetz kommt dabei die Funktion der „Seele“ des jüdischen Geschichtskörpers“ zu. An der Frage seiner Auslegung und Praxis entscheidet sich das Überleben des Diasporajudentums als abgegrenzten Geschichtskörpers mit einer spezifischen Lebenspraxis.

Der soziologische Frageansatz weist zurück auf die konservativen Vorfahren und Lehrer



Fromms, und er weist auf die spätere sozialpsychologische Beantwortung der Fragestellung. Das jüdische Gesetz, die Seele des jüdischen Geschichtskörpers, wird nämlich nicht primär als geschriebenes Gesetz und als von der konkreten Lebenspraxis relativ unabhängige Institution verstanden, sondern als gelebtes Ethos, das die konkrete Lebenspraxis bestimmt, so dass es seine Funktion als Seele des spezifisch jüdischen Geschichtskörpers nur erfüllen kann, wenn es eine (durch Auslegung des Gesetzes erreichte) optimale Anpassung der formulierten Gesetzesvorgabe an die erstrebten Ethosformen gibt. Worauf es ankommt, ist das innere Gesetz, sind die seelischen Haltungen (Ethosformen). Diese garantieren die Kontinuität der von der Lebenspraxis der Wirtsvölker unterschiedenen spezifisch jüdischen Lebenspraxis. Das äußere Gesetz soll Ausdruck der abgegrenzten jüdischen Ethosformen sein und bei Änderungen der äußeren Gegebenheiten so ausgelegt werden, dass sich die überkommene religiöse Lebenspraxis mit ihren besonderen Ethosformen durchhalten kann.

Fromms erkenntnisleitendes Interesse ist bereits in der Dissertation ein primär *sozialpsychologisches*, auch wenn er zu diesem Zeitpunkt noch kein psychoanalytisches Instrumentarium hat, um die Funktion der gelebten Ethosformen für den Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft vom Unbewussten her zu fassen. Was er hier von der Funktion des jüdischen Gesetzes (im Sinne der gelebten religiösen Ethosformen) sagt, wird er später von der „libidinösen Struktur oder Organisation gesellschaftlicher Größen“ sagen bzw. - nach Aufgabe der Libidotheorie - von der Funktion des „Gesellschafts-Charakters“. Dieser garantiert eine Kontinuität und innere Kohärenz der Lebensäußerungen gesellschaftlicher Gruppierungen und bildet den „Kitt“, der die Menschen einer bestimmten Schicht oder Gruppe zusammenhält, weil die der Gruppe gemeinsamen

Ethosformen zu einer Lebenspraxis anhalten, die die Mitglieder der Gruppe in gleicher Weise denken, fühlen und handeln lässt.

Bereits in seiner Dissertation erkennt Fromm, dass dort, wo eine gesellschaftliche Gruppe ihre Lebenspraxis - also ihre Produktionsweise, ihre Vergesellungs- und Beziehungsformen, ihr kulturelles, politisches, ethisches und religiöses Handeln - so gestaltet, dass sie auch bei veränderten Umständen die überkommenen Ethosformen fördern und stabilisieren, dass dann auch der gesellschaftliche Zusammenhalt dieser Gruppe garantiert ist. dass die Ethosformen als psychische Strukturen aufzufassen sind, die eine eigenständige dynamische Kraft darstellen, hat Fromm erst mit Hilfe der Freudschen Psychoanalyse sehen können. Aber die Wechselwirkung von Lebenspraxis und Ethosformen ist erkannt, ebenso die Bedeutung des gelebten Gesetzes als eines Bindeglieds dieser Korrelation von „Seele“ und „Gesellschaftsprozess“ (vgl. Gesetz, 16).

In seiner Dissertation untersuchte Fromm die Bedeutung, die das jüdische Gesetz bei drei Erscheinungen des Diasporajudentums für den Erhalt der spezifisch jüdischen Lebenspraxis hatte. Während die wirtschaftlichen Veränderungen im B. Jahrhundert auf die jüdische Gesellschaft in Babylon zur Entstehung der Sekte der Karäer führten, ansonsten aber der jüdische Geschichtskörper als ganzer intakt blieb, kam es in der Reformbewegung des europäischen Judentums im 18. und 19. Jahrhundert zu einer derart umfassenden Reform des Gesetzes, dass „mit dem Sieg der bürgerlich-kapitalistischen Kultur... auch der Geschichtskörper entscheidend verändert“ wurde. Nur beim Chassidismus lässt sich zeigen, „dass tatsächlich der jüdische Geschichtskörper so sehr sein Eigenleben bewahrt hat, dass er im 18. Jahrhundert in einem völlig fremden Geschichtskörper, von dem er allein die Zivilisationselemente übernommen hatte, eine gesellschaftliche und kul-



turelle Bewegung hervorbringen konnte, die völlig dem Kultur- und Gesellschaftskosmos des Judentums entquoll“ (Gesetz, 12).

Es versteht sich fast von selbst, dass Fromms Sympathien dem Chassidismus gehörten, nicht nur weil ihm hier die Abgrenzungspraxis seiner konservativen jüdischen Vorfahren wiederbegegnete, sondern auch weil ihm sein Talmudlehrer Rabinkow die Lebenspraxis und das religiöse Ethos des Chassidismus überzeugend vorlebte. Rabinkow war es auch, der Fromms Interesse für die Frage der „Qualität“ des Religiösen weckte. Hatte Fromm in seiner Dissertation im Grunde bereits die sozialpsychologische Funktion der religiösen Ethosformen erkannt, so war damit noch nicht die Frage beantwortet, die zugleich Fromms eigene orthodoxe Lebenspraxis berührte: Um welche „bewährten“ Ethosformen geht es den konservativen jüdischen Lehrern und wogegen gilt es sich abzugrenzen, um die eigene Identität zu sichern? Worin besteht das „Religiöse“ des religiösen Ethos und was garantiert nun eigentlich das Selbsterleben: das „Religiöse“ oder die Tatsache des ganzheitlich gelebtes Ethos oder ein bestimmtes ganzheitlich gelebtes Ethos, das deshalb religiös zu nennen ist, weil es den Menschen sich mit sich, seiner menschlichen und natürlichen Umwelt ganzheitlich identisch erleben lässt?

Sicher gab es für den allseits als „fromm“ apostrophierten Promovenden Fromm noch keinen Zweifel daran, dass das Identitätserleben durch das Religiöse der Ethosformen des jüdischen Gesetzes ermöglicht wird. Und doch fällt auf, dass bereits der konservative Rabbiner und Lehrer von Fromm in Frankfurt, Nehemia Nobel, ein Verehrer der Humanitätsidee von Goethe und ein Schüler des Neukantianers Hermann Cohen war. Noch stärker wurde Fromm von Rabinkows humanistischer Interpretation des jüdischen Gesetzes beeinflusst. In den unveröffentlichten „Erinnerungen an Raw

Salman Baruch Rabinkow“ aus dem Jahre 1971 nennt Fromm Rabinkows Einstellung „radikal humanistisch“: „Für seine Lehre war es ganz typisch, dass er nach der radikal humanistischen Einstellung in der jüdischen Tradition suchte und sie auch fand bei den Propheten, im Talmud, bei Maimonides oder in einer Chassidischen Erzählung.“

Tatsächlich begegnet man in Rabinkows Artikel „Individuum und Gemeinschaft im Judentum“ dieser humanistischen Interpretation der jüdischen Tradition auf Schritt und Tritt. Rabinkow sieht die Autonomie des Menschen tief im Judentum verwurzelt. „Jedermann ist berechtigt und verpflichtet zu sagen: ‚Meinetwegen ist die Welt erschaffen‘ (Sanhedrin, Mischna, Kap. 4), denn jedes menschliche Wesen ist Selbstzweck und ist gleichsam mit der Verantwortung für die gesamte Schöpfung belastet“ (Rabinkow, 808f.). Angesichts der individuellen Sünde gilt für den Menschen, dass „seine Erlösung nicht durch eine äußere Macht bewirkt werden (kann), sondern allein durch die ihm als autonomem Wesen inwohnende Kraft, sich über sich selbst zu erheben“ (Rabinkow, 811). Gegen Ende des Artikels fasst Rabinkow seine humanistische Interpretation des Judentums in ein Zitat von Hillel, das Fromm selbst gerne benutzte, um den Kern seines „Glaubensbekenntnisses“ auszudrücken: „Denn es ist die festeste Überzeugung des jüdischen Menschen, welches Gepräge er auch vertragen mag: das Leben ist wert, gelebt zu werden, und jeder ist gut genug, die ihm zuge dachte Stelle in der kontinuierlichen Kette des Lebensprozesses ganz auszufüllen. ‚Wenn ich nicht für mich einstehe, wer dann? Doch wenn ich für mich allein bin, was bin ich dann?‘ (Hillel)“ (Rabinkow 823).

Was Rabinkow vom jüdischen Menschen aussagt, hat Fromm später vom Menschen überhaupt mit Hilfe seiner psychoanalytischen und sozialpsychologischen Untersuchungen zu



verifizieren versucht. Die Optionen aber, den Menschen in seiner Fähigkeit zur Biophilie, zur Liebe, zur Autonomie, zur produktiven Orientierung, zur Humanität, zur Freiheit, zur Selbstvervollkommnung aufgrund seines Selbstands, zur universalen Bezogenheit aufgrund seiner Individualität, zur Nächstenliebe aufgrund seiner Selbstliebe zu sehen, diese anthropologischen Optionen hat Fromm von Rabinkows humanistischer Sicht des Judentums übernommen.

Die Frage, unter welchen Bedingungen die genannten Fähigkeiten entstehen und sich entfalten und unter welcher Voraussetzung die humanistischen Optionen plausibel sind, wird von beiden, von Rabinkow und Fromm, gleich beantwortet: nur bei einer Lebenspraxis, bei der alle Lebensbereiche und Lebensäußerungen: das Wirtschaften, die Vergesellschaftungsformen und die Wertvorstellungen - das Materielle, das Psychische und das Geistige - von ein und derselben humanistischen Orientierung geprägt werden und darum eine in sich stimmige Einheit bilden, werden sich die humanen Fähigkeiten entfalten und die anthropologischen Optionen als „vernunftgemäß“, das heißt in ihrer „Rationalität“ erweisen. Rabinkow sieht diese in sich stimmige Lebenspraxis in der jüdischen Lebensgemeinschaft verwirklicht, sofern diese, sich von den anderen Menschengemeinschaften abgrenzend, vom „Prinzip des Bundes mit Gott“ zusammengehalten und durchdrungen wird. „Dieser Bund des jüdischen Volkes mit Gott ist aber nur ein anderer Ausdruck für die das ganze Volksleben auch heute noch umspannende Verfassung des Judentums, für seine ‚Lehre‘, die durchaus nicht allein in dem, was man gewöhnlich unter Religion versteht, etwa in Glaubensartikeln, Kultvorschriften und religiösen Institutionen, zur Objektivierung gelangt, sondern in allen Formen des Gemeinschaftslebens in ihrer Gesamtheit... All das, was wir heute als Gesellschaft und Staat oder als

Kultur und Religion in Gegensatz zueinander zu bringen pflegen, stand innerhalb des Judentums nicht in gesonderten Elementen da, vielmehr fand sich hier der Mensch von Anbeginn an in die Totalität der Elemente einer Gemeinschaft hineingeboren, in der die gesonderten Bestandteile nur Verzweigungen eines und desselben Stammes waren: des Bundes mit Gott“ (Rabinkow, 804 und 800).

Das „Prinzip des Bundes mit Gott“, das die Lebenspraxis der jüdischen Sondergemeinschaft bestimmt und das als „Geist der Religion“ (Rabinkow, 804) das „Gesetz“ und die „Lehre“ durchdringt, wird von Rabinkow nun aber ganz humanistisch beschrieben: Als Bundesgenosse Gottes „entdeckt sich aber der Mensch als autonomes Wesen... Das autonome Individuum wird so zur unverrückbaren Grundlage der Menschheit, der sittliche Vervollkommnung neben der Gotteserkenntnis das eigentliche Ziel der jüdischen Ethik bildet... Alle Gebote und Verbote der jüdischen Lehre bezwecken einzig und allein die Annäherung an das von der autonomen Ethik gesteckte Ziel und die Beseitigung der sich hierbei in den Weg stellenden Hindernisse“ (Rabinkow, 807). Ziel der nur durch konservative Abgrenzung ermöglichten spezifisch jüdischen Lebenspraxis ist ein universaler Humanismus in einem Menschheitsbund. Doch dieser kann „nur auf dem Umwege über die historisch gewordenen, individuell ausgeprägten Sondergemeinschaften erreicht werden“ (Rabinkow, 805).

Auch für Fromm ist die Bedingung der Möglichkeit für die Entfaltung der dem Menschen eigenen psychischen Kräfte und für die Plausibilität der humanistischen Optionen eine die gesamte Lebenspraxis bestimmende humanistische Orientierung. Garant für eine solche humanistische Lebenspraxis ist für Fromm nicht das im „Gesetz“ der jüdischen Sondergemeinschaft institutionalisierte „Prinzip des Bundes mit Gott“, das alle Lebensbereiche durchdringt,



sondern der produktive, biophile, am Sein orientierte Charakter des Menschen, der ebenso wie der „Geist der Religion“ die gesamte Lebenspraxis: die ökonomische, gesellschaftliche, kulturelle, politische, geistige und psychische Struktur bestimmt und der sich wie die jüdische Sondergemeinschaft vom nicht-produktiven, nekrophilen, am Haben orientierten Charakter der kapitalistischen Lebenspraxis abgrenzen muss. Auch hier gilt: Nur auf Grund einer die andere Existenzweise negierenden und aufhebenden Lebenspraxis lässt sich Identität als Einssein mit sich und der natürlichen und menschlichen Umwelt erleben. In den Frommschen Alternativen produktiv - nicht-produktiv, biophil - nekrophil, Haben - Sein spiegelt sich jene Erfahrung wider, die Rabinkow und Fromm damals gemeinsam durch ihre religiöse Lebenspraxis gemacht haben. Sie grenzten sich vom Zeitgeist alternativ ab, um das „autonome Individuum“ (Rabinkow) bzw. die Entfaltung der „psychischen Kräfte produktiver Vernunft, Liebe und Arbeit“ (Fromm) zu ermöglichen, bei deren Praxis die humanistischen Optionen keines ausdrücklichen Beweises mehr bedürfen.

Das religiöse Ethos ist für Fromm kein jüdisches Spezifikum einer konservativen orthodoxen Lebenspraxis mehr. Es ist das Ethos der Produktivität, der Biophilie, des Seins, das deshalb religiös zu nennen ist, weil es den Menschen sich mit sich ganzheitlich identisch erleben lässt.

Auf diesem Hintergrund wird nun aber deutlicher, was Fromm mit seiner humanistisch orientierten Charakterlehre später versucht hat. Er hat eine spezifisch jüdische Lebenspraxis ins Anthropologische gewendet und ins Empirische übersetzt und somit die Determinanten einer religiösen Lebenspraxis humanwissenschaftlich namhaft gemacht. Er hat damit zugleich den humanen Gehalt einer in einer abgegrenzt lebenden Gemeinschaft praktizierten Religiosität durch die Wendung ins Humanwissenschaftli-

che universalisiert und für alle humanistisch orientierten Menschen kommunikabel gemacht.

Die Frommsche „Weiterentwicklung“ der Rabinkowschen Einsichten und Erfahrungen lag durchaus auf der Linie der humanistischen Interpretation des Judentums durch Rabinkow. Rabinkow war der letzte Talmudlehrer Fromms. Seine universalistische und humanistische Interpretation des Judentums hat ganz wesentlich dazu beigetragen, dass Fromm den Schritt aus dem orthodoxen Judentum tat und sich zu einem nicht-theistischen Humanismus bekannte. Induziert wurde dieser persönliche Schritt durch Fromms eigene psychoanalytische Erfahrungen. Sicher wurde die Abkehr von der „religiösen Seelenlehre“ und die Zuwendung zur „psychoanalytischen Seelenlehre“ von ihm als Bruch mit der überkommenen religiösen Lebenspraxis und als ganz neues und anderes Identitätserleben wahrgenommen. Und doch sind die Gemeinsamkeiten beider Seelenzustände und Seelenlehren unübersehbar.

Es ist nicht mehr das Gesetz als Ausdruck eines religiösen Ethos, sondern der Charakter, der eine ganzheits- und einheitsstiftende Funktion hat. Es sind nicht mehr die religiösen Ethosformen in Abgrenzung zu den Ethosformen der kapitalistischen Gesellschaft, sondern die produktiven als Alternative zu den nicht-produktiven Charakterorientierungen. Freuds Entdeckung des humanwissenschaftlichen Zugangs zum Unbewussten und das existentielle Erfahren der unbewussten Kräfte durch die eigene Psychoanalyse hat bei Fromm eine anthropologische Wende ermöglicht, die das religiöse Interesse zum sozialpsychologischen Interesse werden ließ. Der gemeinsame Nenner beider Seelenzustände und Seelenlehren aber ist die humanistische Grunderfahrung. Das konservative religiöse Ethos der Frommschen Verfahren und Lehrer hat ein produktives, biophiles, seinsorientiertes Identitätserleben ermög-



licht - hat also über die religiösen Ethosformen die humanen Kräfte des Menschen zur Entfaltung gebracht. Deshalb konnte das religiöse Ethos humanistisch interpretiert werden.

Trotz aller anthropologischen Wende bleibt die humanwissenschaftliche Erkenntnis bei Fromm immer eine vom humanistischen Erkenntnisinteresse geleitete und - wie im religiösen Humanismus der Vorfahren vorerfahren - eine auf die Entfaltung des Humanen gerichtete Erkenntnis. Die Frommsche Sozialpsychologie ist auch als analytische und anthropologisch gewendete eine humanistische Sozialpsychologie, die den Anspruch der religiösen Erfahrung einlöst, ohne noch eines jenseitigen Gottes oder einer institutionalisierten, durch Theologie und Kirche gesicherten, Religion zu bedürfen. (Hierin liegt die ganze Schärfe seiner Religionskritik begründet.)

Das Fortwirken des religiösen humanistischen Identitätserlebens der konservativen jüdischen Vorfahren und Lehrer in Fromms Sozialpsychologie zeigt sich in seiner Weiterentwicklung und Kritik der Freudschen Theorie. Bereits die Kennzeichnung der prägenitalen Charaktere als nicht-produktive Orientierungen und des genitalen Charakters als produktive Orientierung sowie vor allem ihre alternative Zuordnung zueinander spiegeln nicht Freud, sondern die Religiosität der konservativen Juden wider, die die religiösen Ethosformen im Widerstreit mit den entfremdenden Ethosformen der kapitalistischen, bürgerlich-liberalen Gesellschaft sehen. dass Fromm die Freudsche Sozialpsychologie, die das psychische Geschehen in Gesellschaften nur in Analogie zu den individuellen psychischen Triebchicksalen begreifen kann, überwinden konnte und zu einem eigenständigen analytischen sozialpsychologischen Ansatz und zur Annahme eines gesellschaftlichen Unbewussten kommen konnte, hat mit der Erfahrung der konservativen Juden zu tun, dass das „Gesetz“ mit seinen religiösen Ethosformen ei-

ne ganz andere einheitsstiftende Lebenspraxis einer gesellschaftlichen Gruppe ermöglichen kann als die Ethosformen der sie umgebenden kapitalistischen Gesellschaft, von denen man sich gerade mit Hilfe der alternativen Ethosformen abgrenzt. In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, dass Fromm auf die Freudsche Triebtheorie als metapsychologisches Erklärungskonzept für die psychischen Prozesse verzichten konnte und den Menschen primär als Beziehungswesen verstand. Vielleicht am eindrücklichsten zeigt sich das humanistische Erbe der konservativen Vorfahren und Lehrer in der Kritik Fromms an Freuds Konzept eines gleichursprünglichen Lebens- und Todestriebes. Der Todestrieb ist erst die Folge ungelebten Lebens und nicht-produktiver, nekrophiler Charakterorientierung. Wird das Leben ganzheitlich gelebt und werden die psychischen Kräfte produktiver Vernunft, Liebe und Arbeit praktiziert, dann kommt es zu einem biophilen Selbsterleben, das dem religiösen Erleben der orthodoxen Vorfahren und Lehrer nicht unähnlich ist, auch wenn das je verschiedene Selbst- und Weltbild einmal eine religiöse, zum anderen eine säkulare Deutung dieses Erlebens erfährt. Hier wie dort dominiert die humanistische Erfahrung des biophilen, des ganzheitlichen, des erlösten Menschen, und ein gleichursprünglicher Todestrieb gehört nicht zum Erfahrungsgut dieser Existenzweisen.

4. Humanismus als analytische Sozialpsychologie

Fromms sozialpsychologisches Interesse hat seinen Ursprung in seiner religiösen Lebenspraxis; sie thematisierte sich im Studium der Soziologie und in seiner Dissertation über das jüdische Gesetz. Die Psychoanalyse ermöglichte sieben Jahre später eine Neuformulierung seines sozialpsychologischen Interesses zunächst in



der Sprache der Triebtheorie Freuds. In dem kleinen Beitrag „Psychoanalyse und Soziologie“ macht er eine wichtige Vorbemerkung zum Gegenstand der Soziologie. Er weist darauf hin, „dass der Gegenstand der Soziologie, die Gesellschaft, in Wirklichkeit aus einzelnen Menschen besteht und dass diese Menschen, und nicht eine abstrakte Gesellschaft als solche, es sind, deren Handeln, Denken und Fühlen Gegenstand soziologischer Forschung ist“ (Soziologie, I 3). Mit dieser Gegenstandsbestimmung schließt Fromm die Möglichkeit eines sozialpsychologischen Zugangs zum Kollektiv-Sozialen über das Konstrukt einer Massenseele aus. Statt dessen sichert er sich bereits in der Gegenstandsbestimmung der Sozialpsychologie den konkreten Menschen als vergesellschafteten dadurch, dass er im Einzelnen neben der individuellen psychischen Struktur auch allen Gruppenmitgliedern gemeinsame psychische Tendenzen annimmt, „deren überragende Bedeutung darin liegt, dass sie als gemeinsame eine entscheidende Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung spielen“ (Entwicklung, VI 15).

Der Weg zu sozialpsychologischen Einsichten ist prinzipiell kein anderer als der zu psychoanalytischen Erkenntnissen beim Einzelnen. Im Sinne Freuds geht es demnach um die „Erforschung der Frage nach der Einwirkung des Lebensschicksals auf die Triebentwicklung ... Die Methode der Psychoanalyse des Einzelnen ist also eine exquisit historische: Verständnis der Triebentwicklung aus der Kenntnis des Lebensschicksals. Die Methode der Anwendung der Psychoanalyse auf Gruppen kann keine andere sein. Auch die gemeinsamen psychischen Haltungen der Angehörigen einer Gruppe sind nur zu verstehen aus den ihnen gemeinsamen Lebensschicksalen“ (Entwicklung, VI 15f).

Allerdings ist das erkenntnisleitende Interesse ein anderes. Die Erforschung des Lebensschicksals des Einzelnen dient zumeist der Er-

kenntnis der neurotisierenden Einflüsse vor allem während der Kindheit. Das erkenntnisleitende Interesse der Sozialpsychologie ist das Verständnis der den einzelnen Mitgliedern einer Gruppe gemeinsamen psychischen Haltungen aus der Kenntnis der realen gesellschaftlich bedingten Lebenssituation, so dass die Sozialpsychologie ihren Blick auf die individuellen Kindheitserlebnisse richtet.

Noch ist in diesem Stadium der Theoriebildung die Freudsche Triebtheorie der un hinterfragte metapsychologische Erklärungsrahmen für die unbewussten psychischen Vorgänge: „Die Psychoanalyse ist eine Triebpsychologie, das heißt sie sieht die Lebensäußerungen des Menschen bedingt und bestimmt von Triebregungen“ (Entwicklung, VI 19). Hinsichtlich einer analytischen Sozialpsychologie, die die „gemeinsamen, gesellschaftlich relevanten, seelischen Haltungen aus dem gemeinsamen Lebensschicksal“ der Gruppe untersuchen will, ist deshalb das spezifisch Psychoanalytische „die Zurückführung vieler Gefühle und Ideale auf bestimmte - körperlich verankerte - libidinöse Strebungen, das Verständnis verschleierter und entstellter Darstellungen unbewusster seelischer Inhalte und die Verbindung der Gefühlshaltungen der Erwachsenen mit den sie vorbereitenden und unterbauenden der Kindheit“ (Politik, I 32).

Die libidinösen Strebungen und Haltungen gesellschaftlicher Größen ergeben sich aus dem „gemeinsamen Lebensschicksal“. Die Vorstellung eines „gemeinsamen Lebensschicksals“ erinnert an Fromms sozialpsychologische Untersuchung der Sondergemeinschaften des Diasporajudentums („Das jüdische Gesetz“). Sind dort die religiösen Ethosformen des gelebten „Gesetzes“ die dynamischen Kräfte, die die Sondergemeinschaft zusammenbinden, so sind es jetzt die unbewussten libidinösen Strebungen, die der Gruppe ihre Identität geben. Aber nicht nur die Psychoanalyse findet Eingang in



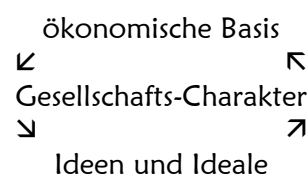
Fromms Sozialpsychologie. Die Arbeit Fromms am Institut für Sozialforschung in Frankfurt bringt ihn auch verstärkt mit dem Denken von Karl Marx und mit der soziologischen Methode des historischen Materialismus in Berührung. Aus dem „gemeinsamen Lebensschicksal“ wird nun die „sozial-ökonomische Situation“ oder „Struktur“. „Analytische Sozialpsychologie heißt also: die Triebstruktur, die libidinöse, zum großen Teil unbewusste Haltung einer Gruppe aus ihrer sozialökonomischen Struktur heraus zu verstehen“ (Methode, I 42).

Die Kombination beider Wissenschaften, der Psychologie und der Soziologie als Psychoanalyse und historischer Materialismus, war methodologisch gelungen, insofern die Psychoanalyse wie der historische Materialismus den Menschen *historisch*, das heißt aus dem Lebensschicksal als der sozial-ökonomischen Situation begreifen (vgl. Methode, I 38). Deshalb (und nicht weil Freuds Triebtheorie wegen des körperlich verankerten Sexualtriebs materialistisch sei, wie Adorno, Marcuse und in deren Gefolge die meisten Fromm-Kritiker bis hin zu Görlich hartnäckig behaupten) sind historischer Materialismus und Psychoanalyse „*materialistische*“ Wissenschaften. Sie gehen nicht von ‚Ideen‘, sondern vom irdischen Leben, von Bedürfnissen aus... Der historische Materialismus sieht im Bewusstsein einen Ausdruck des gesellschaftlichen Seins, die Psychoanalyse einen des Unbewussten, der Triebe“ (Methode, I 41). Ihre Kombination finden sie in der analytischen Sozialpsychologie, die „die gemeinsamen - sozial relevanten - seelischen Haltungen und Ideologien - und insbesondere deren unbewusste Wurzeln - aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären“ versucht (Methode, I 46).

Fromm leistete mit seiner kombinatorischen Theorie einer analytischen Sozialpsychologie für den historischen Materialismus einen

zentralen Beitrag. Marx und Engels konstatierten zwar die Abhängigkeit allen ideologischen Geschehens vom ökonomischen Unterbau, aber sie wussten nichts über das Wie der Umsetzung. Die analytische Sozialpsychologie kann zeigen, „wie sich auf dem Wege über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt“ (Methode, I 51). Sie postuliert aber auch, „dass jede Gesellschaft, so wie sie eine bestimmte ökonomische und eine soziale, politische und geistige Struktur hat, auch eine ihr ganz spezifische libidinöse Struktur hat... Die libidinöse Struktur einer Gesellschaft ist das Medium, in dem sich die Einwirkung der Ökonomie auf die eigentlich menschlichen, seelischgeistigen Erscheinungen vollzieht“ (Methode, I 56).

Später, als Fromm seinen Ansatz unabhängig vom metapsychologischen Begriffsapparat der Libidotheorie formulierte, sprach er statt von „libidinöser Struktur einer Gesellschaft“ vom „Charakter einer Gesellschaft“ bzw. vom „Gesellschafts-Charakter (social character missverständlich zum Teil mit „sozialer Charakter“ übersetzt) und brachte seine Aussage über die Wechselwirkung und das Medium Gesellschafts-Charakter in folgendes Schema:



Mit der Kennzeichnung „Charakter“ griff Fromm eine Erkenntnis der Psychoanalyse auf, die sich für die analytische Sozialpsychologie und ihre Operationalisierung (Vgl. Psychoanalyt. Charakterologie; Arbeiter) als sehr fruchtbar erweisen sollte (Zum folgenden vgl. bes. Heigl, Essbach-Kreuzer, Funk, Mut, 50-81). Verfolgt man nämlich, welches Schicksal die Triebregungen und die ihr entsprechenden Ob-



jektbeziehungen im Umgang mit der Wirklichkeit erleiden, dann lässt sich beobachten, dass ein Mensch Eigentümlichkeiten, Einstellungen und Haltungen ausbildet, die eine Beständigkeit haben und den Menschen in seinem Denken, Fühlen und Handeln, kurzum in seinen Lebensäußerungen und konkreten Reaktions- und Verhaltensweisen gleichförmig bestimmen. Diese das konkrete Verhalten bestimmenden Charakterzüge sind entweder Sublimierungen oder Reaktionsbildungen von Triebregungen, die sich in jedem Menschen als neurotischer oder normaler Charakter ausbilden - je nach dem Grad der gesellschaftlichen Anpasstheit. Entscheidend ist die Tatsache, dass die Ausbildung solcher Charakterzüge eine Konsistenz des Verhaltens bewirkt. Aber auch die Erkenntnis, dass psychische Impulse durch Sublimierung und Reaktionsbildung in bestimmte gleichförmige Haltungen - Charakterzüge - gelenkt werden können, ist von großer Bedeutung. So können etwa aggressive Impulse gegenüber Geschwistern dauerhaft durch eine Reaktionsbildung niedergehalten werden und äußern sich nur noch in einem aufdringlich fürsorglichen Charakterzug. Oder der gleiche Impuls kann in wissenschaftlichen Ehrgeiz sublimiert werden usw.

Die Erkenntnisse über die Funktion des Charakters und über die Charaktergenese gelten gleichermaßen für den Charakter des Einzelnen wie für den Gesellschafts-Charakter. Hinsichtlich des Gesellschaftscharakters gilt, dass dieser eine „dynamische Funktion als Produktivkraft in der Gesellschaft“ hat und „dass die für die Gesellschaft typischen, durchschnittlichen Charakterzüge ihrerseits durch die Eigenart dieser Gesellschaft bedingt sind... Der Charakter entwickelt sich also im Sinne der Anpassung der libidinösen Struktur - zunächst durch das Medium der Familie, dann unmittelbar im gesellschaftlichen Leben - an die jeweilige gesellschaftliche Struktur“ (Charakterologie,

169f.).

Die Entdeckung, dass eine Gesellschaft auch eine libidinöse Struktur hat, nämlich jene Charakterzüge, die den Mitgliedern einer Gesellschaft zu eigen sind, führte Fromm schließlich zu der Erkenntnis, dass der Gesellschafts-Charakter eine ganz wichtige Produktivkraft ist, die für jede Art von Veränderung - für die Veränderung der Produktionsweise und der gesellschaftlichen Ordnung ebenso wie für die Veränderung der Bewusstseinsinhalte mit ihren Wertvorstellungen und Denkfiguren - ausschlaggebend ist. Das Scheitern des Versuchs, den „neuen Menschen“ nur mit Hilfe ökonomischer Veränderung - etwa durch die Änderung der Besitzverhältnisse der Produktionsmittel allein - „herstellen“ zu wollen, lässt sich ebenso auf die Missachtung der Produktivkraft „Gesellschafts-Charakter“ zurückführen wie das Scheitern des Versuchs, den Menschen nur durch Information, Wissen, Katechese oder Bewusstseinsbildung prinzipiell verändern zu wollen.

Das bewusste Eifern und das Diskutieren um Grundwerte wie Freiheit, Mitbestimmung und Solidarität wird zur ideologischen Wortfechtereie, solange das Wirtschaftssystem und die öffentlichen und privaten Vergesellschaftungsformen einen Gesellschafts-Charakter formieren, dessen wichtigste unbewusste seelische Haltungen - das heißt dessen faktisch gelebte Grundwerte - Egoismus, Abhängigmachen und Abhängigseinwollen sowie Konkurrenzdenken sind. Das Ernstnehmen des Gesellschafts-Charakters ermöglicht die Einsicht in die ideologische Natur einer solchen Grundwertediskussion. Weitaus bedeutsamer aber ist die Einsicht, dass die unbewussten seelischen Haltungen des Gesellschafts-Charakters im Dienste der Stabilität der sozialen und ökonomischen Verhältnisse stehen, so dass die Menschen unbewusst die Grundwerte und Grundhaltungen des „Systems“ realisieren, während sie bewusst



vom Gegenteil überzeugt sein können. „Betrachten wir den Gesellschafts-Charakter im Hinblick auf seine Funktion im Gesellschaftsprozess, so... (gilt), der Gesellschafts-Charakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein.“ (Furcht, I 383) „Solange die objektiven Bedingungen einer Gesellschaft und Kultur stabil bleiben, hat der Gesellschafts-Charakter eine vorwiegend stabilisierende Funktion. Ändern sich dagegen die Bedingungen derart, dass sie nicht länger mit der Tradition und dem Gesellschafts-Charakter übereinstimmen, entsteht eine Unstimmigkeit zwischen beiden, welche die Charakterfunktion zu einem Element der Desintegration anstatt der Stabilisierung werden lässt, zum Sprengstoff statt zum Mörtel des Sozialgefüges“ (Charakterkunde, I 211).

Mit seiner Lehre vom Charakter formuliert Fromm eine psychoanalytische Handlungstheorie und Verhaltenswissenschaft, die für den Einzelnen wie für das soziale Handeln und Verhalten Gültigkeit hat. Das Verhalten des Menschen wird von einer ganzen Reihe von Faktoren bestimmt. Einige sind konstitutioneller Art wie Temperament und besondere Begabungen. Andere sind erworben und werden von Fromm unter dem Begriff des Charakters subsumiert. Der Charakter wird also erworben, jedoch nicht wie bei Freud gemäß den verschiedenen Formen der Libidoorganisation. In den dreißiger Jahren übernahm Fromm für die Frage der Charaktergenese den Ansatz von Harry Stark Sullivan, dass sich die verschiedenen Charaktere entsprechend den verschiedenen Arten, in denen sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzen kann, ausbilden. „Im Vollzug des Lebens bezieht sich der Mensch auf folgende Weisen zur Welt: (1) durch die Aneignung und Assimilierung der Dinge und (2) indem er sich zu dem Menschen (und zu sich

selbst) in Beziehung setzt... Charakter kann also definiert werden als die (relativ) gleichbleibende Form, in die menschliche Energie im Prozess der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird.“ (Psychoanalyse, II 41f).

Spricht Fromm von Charakter, so meint er jene relativ beständige psychische Struktur im Menschen, die das konkrete Verhalten, das Denken, Fühlen und Handeln in seiner Orientierung determiniert. Mit der Erforschung des Charakters und bestimmter Charakterzüge interessiert er sich primär für die allem konkreten Verhalten vorausliegenden und dieses determinierenden Haltungen, Einstellungen, Motivationen, Leidenschaften, Tugenden und Laster, Triebregungen oder wie Fromm diese Charakterzüge auch immer genannt hat. Solche Orientierungen ganzer Charakterstrukturen oder einzelne Charakterzüge sind sehr oft unbewusst und deshalb nicht einfach mit den Methoden einer behavioristischen Verhaltensforschung erkennbar. (Zu Fromms Beschreibung des rezeptiven, ausbeuterischen, hortenden und Marketing-Charakters siehe „Psychoanalyse und Ethik“; zur nekrophilen Charakterorientierung „Die Seele des Menschen“ u. „Anatomie der menschlichen Destruktivität“.)

Das Interesse am Charakter bzw. Gesellschafts-Charakter und seinen Orientierungen resultiert aus dem Bemühen, die Einsichten Freuds zu generalisieren und das Wissen um das Unbewusste des „normalen“ Einzelnen und gesellschaftlicher Größen jenseits der therapeutischen Anwendung und der Psychopathologie fruchtbar zu machen. Mit dieser Befreiung aus der „Medizinalisierung“ der psychoanalytischen Erkenntnisse versucht Fromm mit seiner Charakterologie zugleich eine Integration der psychoanalytischen Dimension in ein philosophisch-anthropologisches Rahmenkonzept, das im strengen Sinne meta-psychologisch ist. Der Charakter ist nämlich das Substitut für den tiori-



schen Instinkt und ermöglicht - wie der tierische Instinkt - ein folgerichtiges Verhalten, bei dem der Mensch von der Bürde befreit ist, jedesmal eine neue und durchdachte Entscheidung treffen zu müssen.

Die Notwendigkeit, für den tierischen Instinkt einen Ersatz zu schaffen, ergibt sich auf Grund des Gehirnwachstums und mit dem Auftauchen der spezifisch menschlichen Fähigkeiten des Bewusstseins seiner selbst, der Vernunftbegabung und des Vorstellungsvermögens. Mit dem Gewahrwerden dieser neuen Qualitäten erfährt der Mensch sein Leben als fragwürdig und widersprüchlich. Ausdruck dieser Widerspruchserfahrungen (Dichotomien) sind psychische Bedürfnisse, die bei jedem Menschen zu finden sind und die wie die physiologischen (Hunger, Durst, Bewegung, Schlaf) unbedingt befriedigt werden müssen. (Zu Fromms Bedürfnislehre vgl. *Wege*, IV 24-50 sowie *Anatomie*, VII 207-227.) Anders als bei den physiologischen Bedürfnissen gibt es hinsichtlich der Befriedigungsmöglichkeiten bei den psychischen Bedürfnissen eine große Bandbreite. Das psychische Bedürfnis nach Bezogenheit etwa kann dadurch befriedigt werden, dass sich jemand einem anderen unterwirft, oder dass jemand versucht, sich andere zu unterwerfen, oder dass jemand jede Art von Bezogenheit zerstört, oder dass jemand bezogen ist, ohne sich aufzugeben oder den anderen beherrschen zu wollen usw. In welcher Weise jemand auf sein Bedürfnis nach Bezogenheit reagiert, entscheidet sich an der Orientierung seiner Charakterstruktur. Mit dem Charakter sind sozusagen selegierende Grundmuster der Reaktionen auf die psychischen Bedürfnisse gegeben. Sie stellen einen Ersatz für die Instinktsteuerung dar und sind deshalb prinzipiell vom Menschen zu verantworten.

Die konkrete Gestaltungsverantwortung des Menschen für seine Charakterorientierung ist Teil der Frommschen Charakterologie. Für

den Humanwissenschaftler Fromm ergibt sie sich nicht mehr aus dem Studium der Tradition bewährter religiöser Ethosformen, wie er es bei seinen religiösen Lehrern gelernt hatte, sondern aus der klinischen und therapeutischen Beobachtung. Diese zeigt, dass der Mensch zwar auf seine psychischen Bedürfnisse mit einer breiten Palette von Charakterorientierungen und -zügen reagieren kann, dass aber nur die produktive Orientierung die im Menschen als Potenzen angelegten psychischen Kräfte der Vernunft, der Liebe und der produktiven Arbeit zur Entfaltung bringt. „Produktivität ist die Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen... Produktivität bedeutet, dass der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt; dass er sich mit seinen Kräften eins fühlt und dass sie nicht vor ihm verborgen und ihm entfremdet sind“ (Psychoanalyse, II 57).

Der humanistischen Tradition, aus der Fromm kommt, entspricht es, dass die Charakterorientierungen und Charakterzüge zugleich ethische Größen sind. Zwar ins Anthropologische gewendet und ins Humanwissenschaftliche übersetzt, entsprechen sie doch den Ethosformen des „Gesetzes“ und deren sozialpsychologischen Funktionen. Die charakterologischen Unterscheidungen in produktiv und nichtproduktiv bzw. in Existenzweisen des Seins und des Habens sind deshalb zugleich ethische Unterscheidungen. Sie lassen sich ebenso zur Wertung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Phänomene heranziehen wie sie über Glück und Unglück, Sinnerfahrung und Sinnleere menschlichen Lebens entscheiden. Fromms humanistische Sozialpsychologie begründet in ihrer humanwissenschaftlichen Ausgestaltung einen radikalen Humanismus, der einen humanistischen Radikalismus impliziert.



Literaturverzeichnis

Schriften von Fromm

Das nachstehende Schriftenverzeichnis enthält nur die wichtigsten und die hier zitierten Schriften Fromms. Ein komplettes Verzeichnis mit allen Übersetzungen und Ausgaben ist in Band X der Erich Fromm Gesamtausgabe, herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1980/81, enthalten. Die zehnhändige Gesamtausgabe (GA), nach der hier zitiert wird, enthält sämtliche, für das Denken Fromms relevanten und veröffentlichten Schriften sowie in Band X ein 20000 Stichworte umfassendes Register, mit dem das Opus Fromm erschlossen werden kann. Seit 1989 ist die Gesamtausgabe beim Deutschen Taschenbuchverlag, München, auch als Taschenbuch erhältlich.

Der Nachlass Erich Fromms ist in einer 8-bändigen Ausgabe zwischen 1989 und 1992 beim Beltz-Verlag (Weinheim) herausgekommen. Diese nachgelassenen Schriften sowie weitere, bisher unveröffentlichte, sind in den Bänden 11 und 12 der 1999 bei der Deutschen Verlags-Anstalt und beim Deutschen Taschenbuch Verlag zwölfbändigen Erich Fromm Gesamtausgabe enthalten.

Sofern das Original eines Titels nicht deutsch verfasst wurde, ist der Originaltitel in Klammern beigefügt.

Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums. Dissertation. Heidelberg 1922. (= Nachlassband 2, Weinheim 1989 (Beltz Verlag).

Der Sabbat (1927). GA VI, 1-9.

Psychoanalyse und Soziologie (1929). GA I, 3-5.

Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion (1930). GA VI, 11-68.

Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz (1930). GA I, 7-10. Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft (1931). GA I, 11-30.

Politik und Psychoanalyse (1931). GA I, 31-36.

Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. (1932). GA I, 37-57.

Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie (1932), GA I, 59-77.

Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie (1934). GA I, 85-109.

Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie (1935). GA I, 115-138.

Sozialpsychologischer Teil (1936), GA I, 139-187.

Zum Gefühl der Ohnmacht (1937). GA I, 189-206.

Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom) (1941). GA I, 215-392. Psychoanalyse und Ethik.

Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (Man for Himself) (1947). GA II, 1-157.

Über die psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur (Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture) (1949). GA I, 207-214.

Psychoanalyse und Religion (Psychoanalysis and Religion) (1950). GA VI, 227-292.

Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache (The Forgotten Language) (1951). GA IX, 169-309.

Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society) (1955). GA IV,1-254. Die Kunst des Liebens (The Art of Loving) (1956). GA IX, 437-518.

Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung (Sigmund Freuds Mission. An Analysis of His Personality and Influence) (1959). GA VIII, 153-221.

Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism) (1960). GA VI, 301-358.

Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen Und Illusionen in der Außenpolitik (May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy) (1961). GA V, 54-197.

Das Menschenbild bei Marx (Marx's Concept of Man; (1960). GA V, 335-393.

Jenseits der Illusionen (Beyond the Chains of Illusion) (1962). GA IX, 37-155.

Das Christudogma und andere Essays (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture) (1963). Stuttgart 1981.

Humanismus und Psychoanalyse (Humanismo y Psicoanálisis) (1963). GA IX, 3-11.

Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil) (1964). GA II, 159-268.

Socialist Humanism. An International Symposium, edited by Erich Fromm. New York 1965.

Ihr werdet sein wie Gott (You Shall Be as Gods) (1966). GA VI, 83-226.

Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie (A Global Philosophy of Man) (1966). GA IX, 19-27.

Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik (The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology) (1968). GA IV, 255-377.

Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology) (1970). Frankfurt 1970.

zusammen mit Michael Maccoby: Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes (So-



FUNK-Online

- cial Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study) (1970). GA 111, 231-540.
- Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness) (1973). GA VII.
- Haben oder Sein (To Have or to Be?) (1976). GA II, 269-414.
- Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Bearb. u. hrsg. v. Wolfgang Bonß (1980). GA III, 1-230.
- mit Guido Ferrari: Erich Fromm, il coraggio di essere. Intervista di Guido Ferrari (hier zitiert nach dem unveröffentlichten Manuskript) (1980).
- Über den Ungehorsam und andere Essays (On Disobedience and Other Essays) (1981). Stuttgart 1981.
- Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen. Hrsg. v. Hans Jürgen Schultz. Stuttgart 1983.
- Sekundärliteratur*
- Adorno, Theodor W.: Die revidierte Psychoanalyse. In: Max Horkheimer/Theodor W Adorno: Sociologica II. Reden und Vorträge. Frankfurt a.M. 1962, 94-112.
- Bonß, Wolfgang: Kritische *Theorie* und empirische Sozialforschung: Anmerkungen zu einem Fallbeispiel. In: E. Fromm: Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Stuttgart 1980, 7-46.
- *Psychoanalyse* als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Kritischen Theorie. In: W Bonß/A. Honneth (Hrsg.): Sozialforschung als Kritik. Frankfurt a. M. 1982, 367-425.
- Funk, Rainer: Frömmigkeit zwischen Haben oder Sein. Zürich 1977.
- *Mut* zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Stuttgart 1978.
- Einleitung des Herausgebers. In: Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. I, IXXLVIII. Stuttgart 1980.
- Erich Fromm. Reinbek 1983 (Rororo-Bildmonographie).
- Glen, J. Stanley: Erich Fromm: A Protestant Critique. Philadelphia 1966.
- Görlich, Bernard (Hrsg.): Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik. Frankfurt a. M. 1980.
- Heigl, Franz: Die humanistische Psychoanalyse Erich Fromms. In: Zs. f. psychosomatische Medizin 7 (1961), 77-84. 153-161.235-249.
- Hausdorff, Don: Erich Fromm. New York 1972.
- Heller, Agnes: Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie. Hamburg 1977.
- Knapp, Gerhard P.: Erich Fromm. Berlin 1982 (Köpfe des XX. Jahrhunderts, 97).
- Landfis, Bernhard/Tauber, Edward S.: On Erich Fromm. In: Dies. (Hrsg.): In the Name of Life. Essays in Honor of Erich Fromm. New York 1971.
- Marcuse, Herbert: Eros and Civilisation. Boston 1955. Dt.: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1970, 234-269.
- Rabinkow, Salman Baruch: Individuum und Gemeinschaft im Judentum. In: Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre. Hrsg. v. Th. Brugsch u. F. H. Lewy, Bd. 4: Soziologie der Person, 799-824. Berlin/Wien 1929.
- Reif, Adelbert (Hrsg.): Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk. Wien 1978.
- Schaar, John Homer: Escape from Authority. The Perspectives of Erich Fromm. New York 1961.
- Weber, Alfred: Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie. München 1951.
- Wissenschaft vom Menschen/Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Münster Bd. Iff. (1990ff.) Lit. Verlag.