



„Trieb“ und/oder „Gesellschaftscharakter“? Anmerkungen zu Fromms Versuch einer „Neubestimmung der Psychoanalyse“

Bernard Görlich

Erstveröffentlichung in: Michael Kessler und Rainer Funk (Hrsg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen (Francke Verlag) 1992, S. 75-85. Die Zahlen in [eckigen Klammern] innerhalb des Textes zeigen den Seitenwechsel in der Buchveröffentlichung an.

Copyright © 1992 und 2011 by Dr. Bernard Görlich, Dambachtal 24, 65193 Wiesbaden.

Alfred Lorenzer gewidmet

Die für den Vortragstitel¹ gewählte Fragestellung steht nur auf den ersten Blick quer zum Tagungsthema „Fromm und die Frankfurter Schule“. Genauer betrachtet, ist die Alternative (ist es eine?) „Trieb“ und/oder „Gesellschaftscharakter“? Kernstück der im Kontext Fromm und Frankfurter Schule geführten Auseinandersetzungen um die angemessene Auslegung, Ausdeutung der gesellschaftlichen Implikationen Freudscher Theorie. Die Alternative – bleiben wir einmal heuristisch dabei; Heuristik ist bekanntlich die Lehre von den Methoden zum Finden neuer Erkenntnisse – verweist bereits auf die beidseits entwickelten inhaltlichen Konsequenzen: denn bekanntlich ist Fromms Idee des Gesellschaftscharakters wesentlich aus der Kritik des Freudischen Triebstandpunktes und des sogenannten Freudischen Menschenbildes heraus entstanden. Die Gegenposition, formuliert von Horkheimer, Marcuse und Adorno, plädiert für die Aufnahme gerade der Freudischen triebtheoretischen Perspektive in den Zusammenhang gesellschaftstheoretischer, sozial- und geschichtsphilosophischer Reflexion, und d.h. einer Denkhaltung, die in der Nachkriegszeit gegenüber der zuvor stärker sozialempirischen Ausrichtung kritischer Theorie ein deutliches Übergewicht gewinnt.

¹ Die Wiedergabe des Beitrags von B. Görlich behält die Form des mündlich Vorgetragenen bei und verzichtet auf einen Apparat.

Sie wissen, nicht erst die Kontroverse Mitte der 50er Jahre zwischen Fromm und Marcuse hatte die Streitpunkte zutage gefördert. Schon in den 30er und 40er Jahren zeichnen sich Grundmerkmale der divergierenden Lesarten ab. Ohne das jetzt noch einmal im Detail nachzeichnen zu wollen, doch ein paar „Nachlese“-Resultate: In bezug auf Fromm und noch zur Zeit seines Arbeitsbündnisses mit den Frankfurtern ist zu erinnern an die wichtige Weichenstellung am Punkt der Sozialcharakter-Theorie; die Abhebung der „Objektbeziehungen“ von den „erogenen Zonen“. Für Fromm sind es allein die „Objektbeziehungen“, die den sozialen Gesichtspunkt transportieren. Deshalb schlägt er vor, „prinzipiell zwischen der Organlust und den Objektbeziehungen zu unterscheiden“ und den Schwerpunkt auf die „inhaltliche Färbung des Charakters“ zu legen. Der Zug zur Auflösung des von Freud stets behaupteten Zusammenhangs von Körper- und Beziehungsdynamik wird in der bedeutenden Monographie „*Escape from Freedom*“ 1941, weiter fortgeführt. Inzwischen hat das [076] Frommsche Programm einer Ideologiekritik Freudscher Grundannahmen und Anwendungen psychoanalytischer Theoreme auf andere Gebiete Gestalt angenommen: Kritik an psychologistischen, patrizentrischen und – schließlich nach vorne rückend – biologistischen Implikationen Freudscher Theorie, die, so Fromms Überzeugung, in ein dezidiert gesellschaftskritisch und ambitioniert anthropologisches Projekt einer Wissenschaft vom Menschen



nicht integrierbar seien. Wenn Sie die Einleitung und den Anhang über den „Gesellschaftscharakter“ in *Die Furcht vor der Freiheit* lesen, dann haben Sie schon die Essentials der Frommschen Freud-Abgrenzung und des Frommschen neuen Weges vor Augen; hier sehen Sie ihn auch endlich „befreit“ von den „Materialismus“-Prämissen, die, im Begründungszusammenhang der Frankfurter Schule entwickelt, ihn offensichtlich auch banden und in Sachen Freud-Kritik Zurückhaltung abverlangten. Überhaupt galt der Bezug zum naturwissenschaftlichen Materialismus Freuds damals als Ausweis materialistischer Haltung schlechthin.

Ein Blick auf die andere Seite: Ebenso früh und beileibe nicht erst mit Marcuse wird die Gegenposition entfaltet: nicht im trotzigen Festhalten an Freud, aber im Insistieren auf dem, was Horkheimer in seiner 1948 publizierten Gedenkrede auf Simmel als das – von Fromm gerade aufgekündigte – „Theoretische Kernstück der Psychoanalyse“ bezeichnete, Freuds „Biologischen Materialismus“. Freuds Ansatz, heißt es da, „war der einer materialistischen Psychologie“. Wo man bisher, so Horkheimer, „von der Erhabenheit der Liebe sprach und sich gegenüber dem Leiden, das die sexuellen Triebwünsche mit sich bringen, verhärtete, sprach Freud von erogenen Zonen und bediente sich einer physiologischen Terminologie.“

Dass wir hier keine Alternative bloß konstruieren, wird klar, wenn wir uns kurz Fromm zuwenden: „Meine Kritik der Freudschen Theorie“, erklärt er in *„Die Kunst des Lebens“*, „ist nicht die, dass er die Sexualität überbewertete; sondern sein Versagen, die Sexualität tief genug zu verstehen; in Übereinstimmung mit seinen philosophischen Voraussetzungen erklärte er sie physiologisch. Es ist aber notwendig, Freuds Entdeckungen durch die Übersetzung von der physiologischen in die existentielle Dimension zu entwickeln.“

Gehen wir noch einmal zurück zur Horkheimerschen Version, um uns die Differenzen, die hier auf dem Spiele stehen, noch deutlicher vor Augen zu führen: Horkheimer spricht im Anschluss an den zitierten Satz von Freuds Leistung, „die höchsten Werte von materiellen Prozessen abzuleiten, das Psychologische ins Physiologische aufzulösen“. Materialistisch heißt hier wohl, aus-

zugehen ist von der Körperbasis, der materiellen leiblichen Auseinandersetzung, aus der heraus sich das Psychische, das Geistige bildet. Wir haben es schon zu tun mit Weichenstellungen im Anschluss an den Freudschen Triebbegriff, obwohl dieser hier nicht explizit ins Spiel kommt. Im Freudschen Verständnis ist der Trieb nämlich ein „Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem“; Freud ist materialistischer Dualist, weil er an der Spannung des Psychophysischen festhält. Horkheimer radikalisiert ihn in Richtung auf den Monismus und Fromm will weder das eine noch das andere; er baut seine Position in Abgrenzung gegen beide Haltungen auf und will zwischen monistischem Materialismus und dem Dualismus von Geist und Körper für eine dritte Dimension Platz schaffen, für den Eigenbereich des Seelischen. Er will von den [077] vermeintlichen Reduktionismen und Engführungen loskommen, in denen ihm das Humanum und das Soziale nicht angemessen zur Geltung gebracht zu sein scheinen. Darauf ist zurückzukommen. Für die Philosophen stellt sich die Frage, ob es an dieser Stelle ausreicht, von einem Gegenüber von Kulturismus und Biologismus zu sprechen; ob der Streitpunkt nicht tiefer und umfassender angelegt ist und die Spannung von Materialismus und Idealismus zu thematisieren verlangt?

Auf einen Gesichtspunkt möchte ich im Kontext dieser Exposition der Ausgangslage noch verweisen. Er ist mir bei der jetzigen Neuaufnahme der Diskussion erst aufgefallen und hängt zusammen mit meinem gegenwärtigen Interesse an Freuds Kulturtheorie, besonders den Implikationen der Schrift *„Das Unbehagen in der Kultur“*, in der ja die Konsequenzen der Freudschen „Triebrevolution“ kulturtheoretisch ausgedeutet werden. Aufschlussreich finde ich, bezogen auf die zur Diskussion stehenden Positionen, die Unterschiede im Umgang gerade mit dieser Schrift: Bei Fromm gibt es dazu eine klare Aussage als Fußnote der bedeutenden Studie „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“ (1932). Hier wird deutlich, dass das Modell der analytischen Sozialpsychologie die Freudsche religionskritische Studie *„Die Zukunft einer Illusion“* ist. Diese Schrift, heißt es in der besagten Fußnote, ist „doch diejenige, die methodisch und inhaltlich einer materialistischen Sozialpsychologie am nächsten steht“, zumal sich



Freuds Buch „mit dem Standpunkt des jungen Marx“ berühre und insgesamt ein aufklärerisch-kämpferisches Projekt verfolge. Das Urteil zur Fortsetzung des Freudschen kulturtheoretischen Programms fällt von daher anders aus. Es lautet: „In seiner nächsten sozialpsychologische Probleme behandelnden Arbeit über ‘Das Unbehagen in der Kultur’ setzt Freud aber diese Linie weder methodisch noch inhaltlich fort.“ Und drastisch setzt Fromm hinzu: „Sie ist vielmehr geradezu als ein Gegensatz zur ‘Zukunft einer Illusion’ anzusehen.“

Auf der Gegenseite gibt es diese glatte Absage nicht, und es ist aufschlussreich, dass sich diese Differenz noch zeigt, während der Phase des noch andauernden Arbeitsbündnisses (und nicht erst im Zuge der Integration Freuds in den Schopenhauerianismus Horkheimers). Ich spiele an auf Horkheimers 1936 verfasste Studie *Egoismus und Freiheitsbewegung*, die inhaltlich ja in vielem mit der Frommschen *Furcht vor der Freiheit* zu tun hat (denken Sie nur an die Reflexionen zur Bedeutung der Reformation hier und dort). Hier findet Freuds *Unbehagen in der Kultur* wie folgt Eingang in den Untersuchungszusammenhang: Einerseits auch hier die ideologiekritische Perspektive, die wir von Fromm her kennen. Freud, führt Horkheimer aus,

neigt dazu, den ‘Druck der Kultur’, soweit er nicht die Sexualität betrifft, als Druck auf den angeborenen Destruktionstrieb anstatt auf die gesamten Bedürfnisse zu verstehen, welche die Massen entgegen den gesellschaftlichen Möglichkeiten verdrängen müssen. Der ewige Destruktionstrieb soll, wie der Teufel im Mittelalter, an allem Bösen schuld sein. Und Freud hält sich mit dieser Ansicht auch noch für besonders kühn.

Er weiß nicht, kommentiert Horkheimer, „wie sehr diese neue Phase seiner Lehre und Bewegung bloß die soziale Konvention wiederholt.“ – Das hätte auch Fromm geschrieben haben können; das folgende aber nicht mehr, und das [078] ist die andere Seite einer Interpretation, die bei aller kritischen Einspruchnahme den Erfahrungsgehalt und den Erkenntniszuwachs der zu kritisierenden Theorie ernst nimmt: „Die Analyse des psychischen Mechanismus“, heißt es im

selben Text, „durch die Hass und Grausamkeit erzeugt werden, ist in der modernen Psychologie hauptsächlich von Freud angebahnt worden. (...) Ohne die psychoanalytische Betrachtungsweise lässt sich die Transformation der psychischen Energien bei der Verinnerlichung heute nicht begreifen.“ In Freuds dunkler Grundannahme, der „Sinn der Kulturentwicklung“ sei der „Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb, wie er sich an der Menschenart vollzieht“, sieht Horkheimer eine „einfache Geschichtsphilosophie“, die er doch – das belegt schon seine Zitation – außerordentlich ernst nimmt, letztlich aber, hier wieder Fromm nahe, als Beispiel einer „biologistischen Metaphysik“ abweist. Nebenbei gesagt, im späteren Werk Horkheimers, vor allem in der zentralen Schrift *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* findet sich eine spannende Rehabilitation gerade der Freudschen Geschichtsphilosophie, die sich mit dem Programm der *Dialektik der Aufklärung* auf vielfache Weise verzahnt.

Ich möchte auf die Möglichkeit, mit Freuds Kulturtheorie noch anders umzugehen, am Schluss meiner Ausführungen zurückkommen; will Ihnen aber jetzt verraten, welche hauptsächlich Intention mich in dieser Diskussion bewegt. Ich möchte Sie nicht langweilen mit einer nochmaligen Rekonstruktion der Inhalte der sog. „Kulturismus-Debatte“. Das ist getan. Wenn auch jede neue Darstellung neue Fragen und Perspektiven erschließen kann. Das spricht für das Klassische der Fragestellung. Meine Intention geht dahin, weiter dazu beizutragen, wie wir nach Lösungen suchen und in welcher Richtung wir vielleicht Lösungen finden könnten. – Ich stemme mich durchaus nicht gegen den Vorschlag von Rainer Funk, das Motiv der Frommschen Freud-Revision in dem von Fromm zitierten Motto Kants zu sehen (das in der Hermeneutik-Geschichte eine ganz entscheidende Rolle gespielt hat). Ich möchte es – Friedensangebot eines, der am Kulturismus-Vorwurf an Fromms Adresse mitgebastelt hat – hier zitieren und auf alle hier zur Diskussion stehenden Positionen beziehen: auf Freud, Fromm, die „Frankfurter“ und auch auf die eigene (denn kritische Theorie verdient ihr Prädikat „kritisch“ nur, wenn sie die Kritikperspektive auch auf die eigene Position zurückzubeziehen vermag!). Fromm geht es dar-



um, bestimmt Funk die Ausgangsposition, „Freudsche Entdeckungen aufzuweisen, aber auch Verdeckungen aufzudecken, so dass sich die Bedeutung Freuds für die Gegenwart erkennen lässt“. Im Verfolgen dieser Methode wisse er sich „in Gesellschaft mit Kant“. Und dann im Frommschen Zitat:

Kant hatte wohl Recht ... dass wir einen Autor oft besser verstehen als dieser sich selbst. Es gehörte in der Tat zur Geschichte der Wissenschaften, dass ein Forscher die Vision eines großen Systems hat und spätere Generationen entdecken, dass seine Feststellungen nur begrenzt gültig waren und neu interpretiert und erweitert werden müssen. Ist nicht die Geschichte der Wissenschaft in Tat und Wahrheit die Geschichte von Irrtümern? Der Unterschied besteht bloß darin, dass große Forscher produktive Irrtümer begehen und kleine Geister unproduktive. [079]

Diese 1947 in einer Diskussion gesprochenen Sätze – so kommentiert Funk – „kennzeichnen sein Selbstverständnis als ‘revisionistischer’ Psychoanalytiker.“ Nun denn!

Ob wir es mit produktiven Irrtümern zu tun haben, das muss eine kurze Prüfung zur möglichen Aktualität der Fragestellungen ergeben. Ich möchte sie, bevor ich zu Detailfragen der Konzepte Trieb und Gesellschaftscharakter übergehe, kurz vornehmen.

Natürlich hängt das Prädikat „Aktualität“ vom Standpunkt ab. Davon, in welcher Frageperspektive man sieht bewegt. Die mit den Begriffen „Trieb“ und „Gesellschaftscharakter“ markierten kennzeichnen gewiss das Problemfeld einer *Theorie der Subjektivität*, wie Erich Kleinschön im Titel seiner Fromm-Dissertation ausweist. Spätestens seit Deleuze und Guattari und dem aktuellen Verschwinden des sozialen und psychosozialen Gegenstandes im „simulacren“ Raum oder in rein methodologischer Abstraktion, wissen wir, was wir an den Altvordeuren haben, an den im Kontext der Frankfurter Schule gestellten und festgehaltenen Fragen zum Spannungsverhältnis von Geschichte, Individuum und Gesellschaft und an der hier initiierten und weiterzuentwickelnden Verbindung von Freud-

scher Psychoanalyse und kritischer Gesellschaftswissenschaft. Drei Problemfiguren möchte ich herausstellen, die nicht nur nicht untergegangen sind, sondern in neuen aktuellen Spannungsbögen unserer aktuellen Debatten fortleben. Da ist einmal die Einsicht in die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Trieb-Natur, die aufgrund der Gesellschaftlichkeit immer schon „zweite Natur“ ist, allerdings in einem besonderen Verhältnis zu anderen Formen der Vergesellschaftung sich bewegt (ich komme darauf zurück). Fromm hat die Gesellschaftsbezogenheit subjektiver Prozesse ja so vehement eingeklagt gegen Freud, in dessen Vorstellungen er einen zutiefst a-gesellschaftlichen, ja solipsistischen Grundzug zu entdecken glaubte. Ich denke, es gibt heute mehr Grund, diesen Vorwurf in Auseinandersetzung mit orthodoxen Psychoanalytikern unserer Gegenwart zu erneuern und etwa an Janine Chasseguet-Smirgel weiterzugeben, die von den „ehernen“ Gesetzen der Triebe spricht, ganz ernsthaft also vom gesellschaftlich unbetroffenen Ewig-Immergleichen der Triebgrundlage ausgeht. Dass es Grund gibt, Freud selbst an dieser Stelle vom Vorwurf der Gesellschaftsblindheit freizusprechen, das entnehme ich einer Frommschen Schrift aus dem Nachlass, in der die Argumentation eine Richtung nimmt, die sich von den frühen Frommschen Einschätzungen zu diesem Thema ganz wesentlich unterscheidet:

An Freuds biologischer Ausrichtung kann nicht gezweifelt werden, doch würde man sein Werk entstellen, wenn man seine biologische Orientierung in einen Gegensatz zu einer gesellschaftlichen Orientierung bringen würde. Ganz im Gegensatz zu einer solchen falschen Gegenüberstellung war Freud immer auch gesellschaftlich orientiert. Er betrachtete den Menschen nie als ein isoliertes Wesen und unabhängig von seinem sozialen Kontext.

Ich bin sehr angetan, dass sich ein wesentlicher Streitpunkt in den Einschätzungen zu Freud auf diese Weise – autorisiert durch Fromms Nachlass-Schrift – hiermit erledigt. Es ist gut so, denn wir haben noch genügend andere! [080]

Der zweite Gesichtspunkt der Aktualität unserer Frage, in dem ich eine tiefe Übereinstim-



mung zwischen Fromm und den anderen sehe: die Frage, wie wirkt die gesellschaftliche Struktur in das Individuum hinein, was macht sie mit den menschlichen Lebensenergien. Diese Frage hat sich zugespitzt, seit wir erleben, wie der Vergesellschaftungsprozess gegenwärtig vordringt, welche Bastionen er einnimmt, wie er bis in die Verästelungen und Poren des Menschen eindringt. Angesichts dieser Entwicklung ist eine Vorstellung zu gewinnen darüber, was als Gegenpol zu diesem Vergesellschaftungsprozess gelten kann. Was ist es, das sich im Individuum gegen die Zurichtung durch den common sense widersetzt? Wie ist das Transformationspotential gegen die „versteinerten Verhältnisse“ zu fassen? Der Gegenpol darf nicht ins Immergleich-Archaische abgeschoben werden. Wir hätten dann nämlich eine fatale Zweiteilung: einen Irrationalismus, der aktuell sich in Spielarten des Okkultismus und der Esoterik anzeigt auf der einen Seite und einen soziologischen Rationalismus auf der anderen, der sich übrigens auch in jenen Theorien verrät, die Subjektivität voll und ganz in Sprache und mit Sprache identifizieren und unfähig sind, wie Lorenzer gegenüber Habermas argumentiert, „über die immer schon eingeführte Subjektivität der Individuen auf die Konstitution dieser Subjektivität zurückzutragen.“ Die Entfaltung der Spannung zwischen Gesellschaftscharakter und individueller Subjektivität und die Frage nach der Konstitution, d.h. der Herstellung von Subjektivität, das sind die aktuell-ungelösten Probleme, mit denen wir es zu tun haben. Um kurz die Perspektive anzudeuten, in die ich meinen Gedankengang stellen möchte: Der „Trieb“ steht nicht jenseits des Spannungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft; er ist Metapher für dieses Spannungsverhältnis, realisiert in der Sphäre einer leiblich-affektiven Auseinandersetzung, die, vorsprachlich strukturiert, sich dem Ordnungszwang der Sprache widersetzen kann, zumindest nicht alles mit sich machen lässt.

Der dritte Gesichtspunkt der Aktualität ergibt sich aus den beiden genannten Punkten: Essentiell für die Fortschreibung des Programms kritischer Theorie ist das Ineinander, das Wechselspiel von Kritik – Diagnose der Unbeherrschtheit der Verhältnisse im Subjekt – und Utopie in der Suche nach dem Ausweg aus dem Labyrinth

der geschichtlichen und lebensgeschichtlichen Wiederholungszwänge und von daher Entfaltung von Möglichkeitsperspektiven – zu erinnern hier an das Blochsche „Noch-Nicht“ –, die als in der Wirklichkeit existierend schon vermutet werden und hier in subjektiven Potentialen und Verhaltensbereitschaften, eben in „Triebchicksalen“, ausgemacht werden müssten.

Fromm hat in dieser Doppelbewegung uns ein Vorbild gegeben: „Die bloße Formulierung des Grunderlebnisses und die Beschreibung des destruktiven respektive ‘Marketing’-Charakters als ‘Produkt’ der modernen Gesellschaft“, skizziert Agnes Heller die Position sehr treffend, „hat Fromm jedoch niemals befriedigt. An die Fragestellung ‘was ist der Grund dafür, dass der heutige Mensch so ist wie er ist?’ knüpft sich bei ihm sofort eine andere Frage: ‘wie kann der Mensch anders werden als er jetzt ist?’“. Agnes Heller ist überzeugt davon, „dass Fromms Lebensstrategie von der zweiten Fragestellung bestimmt wird, nicht von der ersten. In der Natur des gegenwärtigen Menschen fasste das ‘Teuflische’, das ‘Dämonische’ zwar Wurzeln, aber liegt darin seine ‘wahre [081] Natur’ begründet? Existiert in der menschlichen Natur nicht etwas, das grundlegend gut, das produktiv ist, etwas, das wohl in den Hintergrund gedrängt oder verkrüppelt werden kann, aber letzten Endes doch unbesiegt ist?“

Kritische Theorie geht davon aus, dass es ein von Anfang an unentwirrbares Gemisch gibt von Ideologischem und Utopischem, von „Charaktermaske“ und „enormem Bewusstsein“, um es im Marxschen Vokabular zu sagen; und diese Spannungspole finden sich durchaus auch bei Freud – erlebnisanalytisch im Inneren des Subjekts gesehen – als Möglichkeiten des Ausgangs von Triebchicksalen: „Verdrängung“ und „Sublimierung“ heißen hier die Begriffe; Verdrängung am Brennpunkt lebensgeschichtlicher Konflikte, in denen Wunsch und Norm keinen Ausgleich finden können, Sublimierung als „Ausweg“ (so Freud in der metapsychologischen Abhandlung über den „Narzissmus“), „wie die Anforderungen (des Ich unter dem Doppeldruck von Über-Ich-Gebot und Es-Impuls) erfüllt werden kann, ohne die Verdrängung herbeizuführen.“ Sublimierung als „ein von der Kultur erzwungenes Triebchicksal“, so die ureigene Freudsche Blick-



erweiterung, in der die Frage der Übersetzung von unbewusstem Trieb zu bewusstem Handeln gestellt ist. Die Freudsche Kulturbetrachtung, in deren Mittelpunkt die Sublimierungsschicksale stehen, ist eine das Marxsche Projekt ergänzende Kritikperspektive von Innen. Ich plädiere deshalb für eine Fortschreibung des freudomarxistischen Konzepts, zu dem Fromm durchaus bedeutende Grundsteine gelegt hat.

Gewiss ist das Konzept des Gesellschaftscharakters ein solcher Grundstein, um nun auf Detailprobleme der beiden Begriffe zu sprechen zu kommen. Aber der Begriff enthält wie die Sublimierungsproblematik weit mehr Fragen und Arbeitsaufforderungen als Lösungsangebote. Ludwig Marcuse hat in seinem interessanten Freud-Buch denn auch im Blick auf die Sublimierungsthematik gesagt: „Es ist wichtig, das mächtige Monument ‘Sublimation’ wegzuheben und nachzusehen, welches Problem unter ihm begraben liegt.“ Und das, meine ich, gilt auch für den Status und den Umfang des Gesellschaftscharakter-Begriffs.

Ich möchte einige der Problemebenen nennen, die in ihm zusammenkommen und ihn doch zu einer schwer handhabbaren Kategorie machen: Vom Begriffsniveau her haben wir es zu tun mit einer sehr basalen Bestimmung, vergleichbar den Konzepten „Basis“ und „Überbau“, zwischen denen er ja auch vermitteln soll (im Sinne der „Filter“-Wirkung, wie Adam Schaff seinerzeit zu veranschaulichen suchte). Es geht um die Gegenüberstellung von Sozial- und Subjektstruktur in einer ganz allgemeinen Verhältnisbestimmung, die noch weit entfernt ist vom Betreten der Ebene konkreter, spezifischer Vermittlungsprozesse. Ich möchte eine methodologische Überlegung an dieser Stelle ins Spiel bringen, die uns in der schwierigen Frage der Einordnung des Gesellschaftscharakter-Begriffs Erleichterung verschaffen könnte: Ich meine die von Alfred Lorenzer an vielen Stellen markierte deutliche Unterscheidung zwischen subjektiver Strukturanalyse und objektiver Bedingungsanalyse, eine Unterscheidung, die die Eigenständigkeit beider Perspektiven zu ihrem Recht bringen kann, gleichzeitig aber auch ihre Ergänzungsbedürftigkeit – auf der Ebene der Vermittlung der Resultate – betont: Wenn wir von dem Gesellschaftscharakter reden, befinden wir uns nicht

zugleich schon auf der Ebene der Analyse der [082] Persönlichkeitsstruktur; wir benennen vielmehr deren Bedingungen. Der Gesellschaftscharakter bezeichnet die Vermittlungsebene; er visiert das Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft von der gesellschaftlichen Seite her an; Persönlichkeitsstruktur hat es mit demselben Spannungsverhältnis zu tun, das hier aber gegenläufig, „vom Seelenende“ her, wie Freud sagt, angegangen wird. Die eine Perspektive geht nicht in der anderen auf. Und die Sachlage ändert sich auch dort nicht, wo neben den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen anthropologisch-biologische Zusammenhänge Eingang in die Diskussion finden. Eine soziobiologische Skizzierung der menschlichen Grundsituation kann dem „konkreten Individuum“ (Georges Politzer) durchaus abstrakt gegenüber stehen und – auch dem konkreten Leiden, das uns im Subjekt auf die Zumutungen der kulturellen Widersprüche verweist, ja überhaupt erst berechtigt, von Widersprüchen zu reden.

Nur in einer über diesen objektiven Bedingungsrahmen hinausgehenden anderen, zusätzlichen Perspektive sind die sinnlich-konkreten Erfahrungen subjektiver Auseinandersetzung thematisierbar. Sie ahnen, worauf ich hinaus will: Modell dieser anderen – der subjektiven – Strukturanalyse ist die Freudsche Psychoanalyse und sind ihre auf die Erfahrung der Subjektauseinandersetzung bezogenen Begriffe, die selber in unterschiedlichen theoretischen Niveaus sich bewegen und auf unterschiedlichen Ebenen aufgesucht und auf ihre Erfahrungsgehalte hin befragt werden müssen.

Wenn Sie mir bis hierher folgen, ist die Verständigungsebene für den nächsten Schritt gut vorbereitet, denn im Zuge der methodischen Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Strukturanalyse gewinnen wir den Freiraum, uns die Grundkategorie der Persönlichkeitsstruktur im Freudschen Sinne näher anzuschauen und – intensiver als Fromm dies tat, auf sie einzulassen: ich meine natürlich den Gehalt und die Erkenntnisfunktion des Freudschen Triebbegriffs.

Zunächst habe ich allen Grund, an dieser Stelle für das Ernstnehmen der Erkenntnisfunktion der Freudschen „Metapsychologie“ zu plädieren, für diese von Freud oberhalb der klini-



schen Theorie eingerichtete höchste Ebene der Begriffsbildung, in der sich sein Anspruch, eine Wissenschaft vom Unbewussten formulieren zu können, bewähren sollte. Diese Ebene ist für Freud „Ziel und Vollendung der Forschung“; gleichzeitig gesteht er ihren „Torso“-Charakter ein, das Unfertig-Unausgemachte. Die Triebtheorie bildet das Herzstück der Metapsychologie, wie Freud in der zentralen Studie *Das Unbewusste* von 1915 unmissverständlich klarstellt. Ich finde es merkwürdig, dass sich in Fromms Werk keinerlei Bezüge zu den zentralen metapsychologischen Arbeiten Freuds finden. Das Register der zitierten Freud-Schriften weist aus, dass es hier eine entscheidende Lücke der Frommschen Freud-Rezeption gibt; weder die besagte Schrift *Das Unbewusste* noch *Triebe und Triebchicksale* noch die bedeutende Studie *Die Verdrängung* finden überhaupt nur Erwähnung – und schon deshalb meine ich, erreicht die Auseinandersetzung mit dem Triebbegriff nicht die Inhaltlichkeit, die dieses Konzept von den Kategorien etwa einer positivistischen Instinktpsychologie fundamental unterscheidet.

Um die Lage kurz zu skizzieren: Die Kennzeichnung der Metapsychologie als „Spekulation“ verkennt ebenso deren Erkenntnisfunktion wie die gegenläufige [083] vom „szientistischen Selbstmissverständnis“, das nur methodologisch stimmig ist (in der Behauptung, Freuds sinnversteherd erschlossener Gegenstand stehe im Widerspruch zum physikalistischen Begriff etwa des Energieverteilungsmodells). Die Formel ist wissenschaftshistorisch ungenügend, weil sie nicht erklären kann, wie ein offensichtlich doch unangemessenes Begriffssystem immerhin einen über hundert Jahre sich hinziehenden Diskurs ermöglicht hat, der sehr wohl auf Erfahrungsinhalte bezogen war, und weil sie nicht über die Erkenntnisfunktion der Naturwissenschaften, der Physiologie und Biologie, aufklären kann. Womöglich wäre sie darauf gestoßen, dass die Bezüge auf Biologie und Physiologie durchaus mit dem Erkenntnisgegenstand der Psychoanalyse, mit dem Triebbegriff, in inwendig-sinnvollem Verhältnis stehen. Die Metapsychologie-Etikettierungen sind deshalb so folgenreichbedeutsam in negativer Hinsicht, weil sie die entscheidende Aufgabe nicht in Angriff nehmen, zu untersuchen, wie, auf welche Weise Freud

seine Erfahrung organisiert und begrifflich systematisiert hat. Würde man in diesen Rekonstruktionsprozess wirklich eintreten – und das eben hat Fromm nicht getan –, dann würde man die Entdeckung machen, dass der „Trieb“ nicht als anthropologische Setzung ins Spiel gekommen ist, sondern relativ spät, – zum erstenmal 1905, als begriffliches Konstrukt erst 1915 – die Begriffsbildung bestimmt hat. Und zwar, wie Freud über den Besetzungsbegriff aussagt, der den Triebbegriff vorbereitet und dessen energetisches Moment ausdrücken soll, „zur Verbildlichung des Unbekannten“. Die Rede vom „Trieb“ steht

- für die Kennzeichnung des sinnlich-körperlichen Erlebniskonflikts und
- für die Kennzeichnung des Konstitutionsprozesses, d.h. des Herstellungsprozesses von psychophysischen Grundfiguren des Menschen.

Was den Erlebniszusammenhang anbetrifft, da verlaufen die Etappen der Erkenntnisbildung sehr kompliziert so: Freud geht aus von der Spannung zwischen Affekt und Trauma, der kausal gedachten Durchschlagskraft sog. Verführungsszenen. Er kommt dann, korrigiert durch den Erfahrungsprozess, dazu, von der Ereigniszur Erlebnis- und Phantasieanalyse überzugehen, ohne dass er die Frage nach der Verankerung in traumatischer Realität aufgibt. Die letzte Ebene hinter den Phantasien glaubte er mit dem „Trieb“ als biophysisch-psychisches Potential und im Rückgriff auf die Phylogenese psycholamarckistisch ausmachen zu können. Erst dann, wenn man weiß, wofür diese spekulativen Konzepte stehen, kann man sie kritisch auflösen und übersetzen, indem man sich die für jede Erfahrungswissenschaft konstitutive Spannung von Erfahrung und Begriff zunutze macht. Andernfalls bleibt man auf der Ebene einer abstrakten Negation.

Nur im Rekonstruieren der inwendigen Probleme, die in dem von Freud sog. „Junktim zwischen Heilen und Forschen“ auftauchen, wird man auch darauf gestoßen, warum für Freud Sexualität ins Zentrum der Untersuchung und des Triebbegriffs rücken musste. Sexualität ist das Zentrum, weil Freud wahrnehmen konnte, dass er hier die leibliche Verankerung des



Traumatischen erreicht, den Punkt der intimen Gefährdung des Menschen, den Punkt, an dem die Kommunikation des Menschen mit dem anderen Menschen die [084] sinnlich-unmittelbarste Ebene erreicht. Das Intime ist der Punkt der höchsten Verletzlichkeit. Noch einmal: Freud erschließt den Zusammenhang nicht anthropologisch, sondern in der Interpretation des Leidens als Brennpunkt leiblicher Konflikte.

Das alles wäre zu belegen, den Begriff der „Psychosexualität“ ins Spiel zu bringen, um zu zeigen, auf welchem Komplexitätsniveau das Freudsche Arbeiten am Interpretandum sich bewegt und wie merkwürdig reduziert demgegenüber sich eine Auffassung ausnimmt, wie die Fromms, der einerseits die physiologische in die existentielle Dimension übersetzen will und andererseits die Konkretionsebene des „Kinsey-Reports“ reklamiert, um der psychoanalytischen Auffassung dann vorzuhaltend, wie intellektualistisch sie sei. An dieser Stelle bewegt sich Fromm doch offensichtlich aus der Psychoanalyse-Diskussion heraus.

Was man sich mit der Haltung, die uns Fromm in seiner *Anatomie*-Arbeit vorführt, sich endlich vom „Ballast“ der Triebtheorie zu befreien, verschenkt, ist aus meiner Perspektive immens: die Chance zum Beispiel, Freuds Ansätze zur Konstitutionsproblematik – für die die Arbeiten zu Modellen des psychischen Apparates stehen – mit neueren neurophysiologischen Forschungen zu verbinden, die die Interaktions- und Sozialisationsdimension im eigenen Gegenstand zu entdecken beginnen (zu verweisen ist hier auf neuere Entwicklungen in der Hirnforschung). Wir sind in Frankfurt im Umkreis Alfred Lorenzers mit diesen Fragen aktuell beschäftigt. Voraussetzung unserer Projekte ist, Metapsychologie und Triebtheorie als „Doppelmetaphorik“ auszuliegen, in der der Erkenntnisgegenstand der Psychoanalyse ausgespannt werden kann sowohl in seinen beziehungspsychologisch-interaktionellen wie sozialphysiologischen Dimensionen.

Bei alledem entfernen wir uns nicht vom gesellschaftskritischen Impuls der kritischen Theorie; im Gegenteil, wir sind dabei, es weiter zu konkretisieren und werden dabei von Freud selbst dazu angehalten, entschließen wir uns nur, seine triebtheoretischen Entwürfe bis in die kulturtheoretischen Erörterungen hinein zu verfol-

gen.

Das ist nun mein abschließender Gedankengang und ich bin froh, ihn Ihnen noch mitteilen zu können, weil es hier wieder eine Vermittlungsmöglichkeit zum Frommschen Ansatz gibt. Fromm sieht im Alter die Eros-Todes-Trieb-Frage anders als in den 30er Jahren. Damals hatte er sich auf Freuds erste Triebtheorie festgelegt und den späteren Triebstandpunkt entschieden abgelehnt. In der großen Untersuchung über *Anatomie der menschlichen Destruktivität* verrät er, dass ihn mit dem späten Freudschen Triebmodell viel mehr verbindet als trennt. Was er dabei aber offen lässt und – was auch Marcuse nicht deutlich herausarbeitet, der bekanntlich von vornherein seine Freud-Philosophie hier anlegt; deshalb ist *Eros und Kultur* als Antwort auf das Freudsche *Unbehagen in der Kultur* zu lesen – ist genauer nachzuvollziehen, warum sich die Pole in der Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur hier entscheidend verändern und, was für Fromm besonders ins Gewicht fällt, nun die bisher antikulturelle Dimension der Sexualität in die kulturschaffende des Eros übersetzt wird. Nichts anderes motiviert Freud dazu als die Erfahrung der Urgewalt menschlicher Destruktivität in Lebensgeschichte und Geschichte, gegen die er nun alles versammeln und vereinigen, anrufen muss, was sich dagegen mobilisieren lässt [085] – gegen die Gefahr der totalen Vernichtung und für das Überleben der „Menschenart“. Was Fromm weniger gefallen kann an dieser Wendung ist, dass Freud das Gebot der Nächstenliebe tiefenhermeneutisch analysiert und in ihm den Gegensinn der destruktiven Aggressionsneigungen sieht, die hier nur eine „psychische Reaktionsbildung“ erfahren hätten.

Ich denke, dass wir hier vor einer ganz spannenden und gänzlich ungeklärten Frage stehen, wie wir mit dieser Freudschen düsteren Kulturdiagnose umzugehen haben, und wage zu vermuten, dass Marcuse und Fromm an diesem Punkt eine unterschwellige Verbindung unterhalten, weil sie es Freud verargen, dass er ihnen kein Argument zur Begründung des Vorrangs des Eros liefert (der doch, so Marcuse, und Fromm würde diesen Gedanken selbstredend unterstützen, „Unterpfand der Wahrheit“ sein soll). Meine Frage ist, ob wir nach den Erfahrungen der weltgeschichtlichen Katastrophen unseres Jahr-



hundreds – nach Auschwitz, Hiroshima, Gulag, Tschernobyl – Grund haben, unsere Vorstellungen einer humanistischen Welt, unsere Vorstellungen eines humanistischen Sozialismus nicht stärker, vielleicht vorrangig auf Freud zu begründen: auf die Idee eines Sozialismus aus Gründen der Sublimationsnotwendigkeit unserer aggressiven und auch destruktiven Wünsche; eines Sozialismus, nicht aus perfectibilite, aus Vervollkommnungsdrang, sondern aus Erfahrung der „Unvollkommenheit“ (so Freud wörtlich) der Natur-Kulturspannung in uns selbst.

In diesem Sinne, mit dieser Frage möchte ich schließen und dabei doch Freud das letzte Wort belassen. Ich zitiere aus einem Brief an Romain Rolland, dem großen Philosophen-Freund, verfasst sechs Jahre vor der Niederschrift des *Unbehagens*. Die Notiz stellt uns eine beklemmend-aktuell anmutende Lagebeurteilung vor, die uns animieren sollte, das Projekt Freud weiterzubetreiben:

Auch habe ich wirklich einen großen Teil meiner Lebensarbeit (ich bin zehn Jahre älter als Sie) dazu verwendet, eigene und Menschheitsillusionen zu zerstören. Aber wenn diese eine sich nicht irgendwie annähernd realisieren lässt, wenn wir nicht im Verlaufe der Entwicklung lernen, unsere Destruktionstrieb von unsersgleichen abzulenken, wenn wir fortfahren, einander wegen kleiner Verschiedenheit zu hassen und um kleinen Gewinn zu erschlagen, wenn wir die großen Fortschritte in der Beherrschung der Naturkräfte immer wieder für unsere gegenseitige Vernichtung ausnutzen, welche Zukunft steht uns da bevor? Wir haben es doch wahrlich schwer genug, die Fortdauer unserer Art in dem Konflikt zwischen unserer Natur und den Anforderungen der uns auferlegten Kultur zu bewahren. [087]