



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Weber_M_1991

Die gesellschaftliche Relevanz des Fromm-Marcuse-Konflikts

Michael Weber

„Die gesellschaftliche Relevanz des Fromm-Marcuse-Konflikts,“ in: *Wissenschaft vom Menschen/Science of Man*, Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft. Vol. 2: *Erich Fromm und die Kritische Theorie*, Münster (Lit Verlag) 1991, pp. 169-213.

Copyright © 1991 beim Autor.

I. Einleitung

Bisherige Arbeiten über Fromm und die Frankfurter Schule sind meist so angelegt, dass der Standpunkt der Frankfurter Schule klar favorisiert wird. Das ist selbstverständlich für die Mehrzahl der Arbeiten und Stellungnahmen kaum verwunderlich, die aus dem Kreis der Folgegenerationen der Vertreter der Frankfurter stammen. Aber auch Arbeiten, die den Standpunkt Fromms - zurecht - wieder gewürdigt wissen wollen oder - auch zurecht - Fromm wieder in die akademische Auseinandersetzung einbringen wollen, sind oft dadurch gekennzeichnet, dass sie 'vor lauter Verbeugungen' ihr Anliegen aus dem Auge zu verlieren scheinen. So ist es bestimmt ein großes Verdienst von Rickert (J. Rickert, 1986), dass er Fromms Ansatz mutig gegen den von Marcuse gestellt hat und aufgezeigt hat, wo dessen und Russell Jacobys Argumentationsmängel sind und dass Fromm sicher nicht als Konformist bezeichnet werden kann; aber er übersieht doch, dass Fromm und Marcuse in den Implikationen und Konsequenzen ihrer Theorien nicht kompatibel sind. Man hat den Eindruck, dass Rickert Fromms Ansatz in die Nähe von dem der Kritischen Theorie bringen möchte - das ist vielleicht daraus verständlich, dass die Kritische Theorie heute eine anerkannte und etablierte Philosophie ist. Es kann meiner Meinung nach nicht mit dem Werk Fromms in Einklang gebracht werden, dass er neben Marcuse gestellt wird; auch die Hypothesen, dass beide einander nicht verstanden hätten bzw. dass Fromm Marcuse nicht genau rezipiert hätte, erscheinen mir nicht stichhaltig - v.a. wird dadurch ein wichtiger Aspekt des Frommschen Werkes vernachlässigt, der für eine realistische Einschätzung seines Stellenwertes von erheblicher Bedeutung ist. Je intensiver Grundlagen, Ziele und vorgeschlagene Wege zu diesen Zielen bei den zur Frage stehenden Autoren¹ analysiert werden, desto unüberbrückbarer wird der Gegensatz zwischen ihnen - auch wenn *beide* immer wieder von Humanismus oder 'wahrem Humanismus' gesprochen haben.

Bei einem extensiven Werkstudium wird man auch die Selbsteinschätzung beider Autoren bestätigt finden. Sie bestanden bis an ihr Lebensende darauf, vollkommen anderer

¹ Im folgenden kann der Ansatz der Kritischen Theorie natürlich nur umrissen werden. Der Schwerpunkt wird dabei auf die Schriften Marcuses gelegt. Diskrepanzen zwischen ihm und anderen Vertretern der Frankfurter Schule können nicht herausgearbeitet werden. Werke und Stellungnahmen anderer Vertreter der Frankfurter Schule werden auch nur insoweit herangezogen, als sie zeigen, dass Marcuses - exponierterer - Standpunkt *in nuce* auch bei ihnen vorhanden ist.



Meinung zu sein. Schlägt man zudem den Bogen zur Gegenwart, lässt sich zum Erstaunen vieler Zeitgenossen erkennen, dass der Kulturpessimismus und -destruktivismus heutiger Zeit nicht mehr nur auf der Ebene der Theorie geblieben, sondern gesellschaftliche Praxis geworden ist; einer der hauptverantwortlichen theoretischen Ausgangspunkte ist dabei unschwer auszumachen.

Dadurch gewinnt auch der Fromm-Marcuse-Konflikt heute noch eine weitere Dimension: Wovon Fromm oft gewarnt hat, ist seit ca. 20 Jahren gesellschaftliche Realität und befindet sich immer noch im Stadium weiterer Zuspitzung, vgl. z. B. Fromms Stellungnahme von 1970 (1990a, S. 149:) „Marcuse neigt dazu, durch seine falschen Interpretationen von Freud (und Marx) und außerdem durch sein oft irreführendes und widersprüchliches Denken den Geist vieler Leser zu verwirren, und dies besonders bei den Anhängern der radikalen Linken. Ich glaube, dass diese Verwirrung gefährlich ist.“ Fromm sieht also die Auseinandersetzung mit Marcuse nicht als eine persönliche an. Immer wieder hat er Marcuse als ‘Ideologie-Lieferanten’ der radikalen Teile der Studentenbewegung und einer narzisstischen Jugend bezeichnet sowie die gesellschaftlichen und kulturellen Konsequenzen solch eines Gesellschafts- und Menschenverständnisses aufgezeigt. Hier kommt Fromm ein großes Verdienst zu, das auch heute nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, hat er doch schon zu Anfang einer Entwicklung mit aller Vehemenz auf deren Auswirkungen aufmerksam gemacht und sich in vielen Schriften dagegen gestellt. „Viele dieser jungen Leute (und ihre Gesamtzahl ist seit dem Ende der 60er Jahre merklich zurückgegangen) haben den Sprung von der ‘Freiheit von’ zur ‘Freiheit zu’ nicht geschafft. Sie rebellierten nur, ohne nach einem Ziel zu suchen, auf das sie sich hinbewegen konnten, außer dem Wunsch, frei von Restriktionen und Abhängigkeiten zu sein. Wie ihre bürgerlichen Eltern folgten sie der Devise, dass nur das Neue schön sei, und entwickelten ein fast phobisches Desinteresse an jeglicher Tradition und dem Denken der bedeutendsten Köpfe, die die Menschheit hervorgebracht hat. In einer Art von naivem Narzissmus glaubten sie, alles Entdeckenswerte selbst entdecken zu können. Im Grunde bestand ihr Ideal darin, wieder kleine Kinder zu werden, und Autoren wie Herbert Marcuse steuerten die willkommene Ideologie bei, Rückkehr zur Kindheit - nicht Entwicklung zur Reife - sei das Endziel des Sozialismus und der Revolution. Sie waren glücklich, solange sie jung waren und ihre Euphorie anhielt. Doch viele sind aus dieser Periode mit einem Gefühl tiefer Enttäuschung hervorgegangen, ohne zu fundierten Überzeugungen gelangt zu sein und ein Zentrum in sich selbst gefunden zu haben. Sie werden schließlich oft zu verbitterten, apathischen Menschen - oder zu unglücklichen Fanatikern der Zerstörung.“ (1976a, GA II, S. 324.)

Was die Differenzen zwischen Fromm und Marcuse betrifft, so sollten die folgenden Zitate für sich selbst sprechen:

1. Leo Löwenthal, der mit zur ersten Generation der Frankfurter Schule gehöre, erklärte in einem Interview 1979 mit Mathias Greffrath: „Ich glaube, dass man nicht mehr, oder schon lange nicht mehr, Fromm und Marcuse in einem Atem nennen kann... Die Frommsche Position ist eine Art von, ich möchte fast sagen, sentimentaler Synthese kritischer Beobachtungen über die schlechte Gesellschaft und Rezept für moralische Rekonstruktion... Bei Marcuse ist das vollkommen anders...; das sind tiefsinnige Gedankengänge über die Notwendigkeit nicht nur der Veränderung der Gesellschaft, sondern der Veränderung des Menschen und der menschlichen Natur. Also dieser



Gedanke, dass es keine sozialistische Gesellschaft, keine Gesellschaft freier Menschen geben kann, es sei denn, dass die Triebstruktur selber sich verändert und die Lebensprinzipien, die Lebensfunktionen und Reaktionsweisen der Menschen sich Zug um Zug ändern mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Veränderung der Welt, ist an sich ein sehr schöner und tiefer Gedanke. Und im Grunde genommen hat auch diese Marcuse'sche tief sinnige Spekulation etwas von - wenn Sie wollen - Trauer an sich.“ (M. Greffrath, 1979, S. 202.)

2. Fromm schreibt 1971 an Martin Jay „...my whole theoretical work is based on what I consider Freud's most important findings, with the exception of his metapsychology. Briefly, on his clinical findings, rather than on his metapsychological findings. (This, incidentally, is the reverse of Marcuse's position, who bases his thinking on Freud's meta-psychology and ignores completely his clinical findings, that is to say, the unconscious, character, resistance, etc.)“ (1971, S. 3.)
3. Noch kurz vor seinem Tode äußert sich Fromm deutlich gegenüber G. Ferrari : über *Adorno*: „...zu Adorno hatte ich nie eine Beziehung außer Guten Tag und Adieu...“; über *Marcuse*: „...zu Marcuse hatte ich eine Beziehung, die doch sehr - wie man so sagt - ambivalent war. Wir gingen auf sehr verschiedenen Wegen. Sein Ideal war eigentlich, dass der Mensch wieder zum Kinde werden sollte. Mein Ideal war, dass sich der Mensch selbst zur höchsten Reife oder Vollendung seiner Persönlichkeit entwickeln soll. Aber das sind natürlich sehr persönliche Auffassungen; auf jeden Fall bestand zwischen Marcuse und mir keine - weder persönlich noch gedanklich - sehr enge Beziehung.“ (1980e, S. 9.)
4. Von dem letzten Treffen der beiden 1968 soll hier vor allem die Position Marcuses vorgestellt werden (für die vollständigen Erklärungen beider s. dort: O. Schatz 1970, S. 227 - zitiert nach Fromm, GA V, Anhang S. 444f.); Fromm: Im Hinblick darauf, wie das neue Menschenbild aussieht, „...besteht ein ungeheurer Unterschied zwischen den Vorstellungen von Herrn Marcuse und dem, was ich denke ...ich habe nicht sehr viel gemeinsam mit dem Menschenbild und der Menschenvorstellung von Marcuse.“ (Ebd., S. 444f.) Marcuse: „Ich bin mit Dr. Fromm völlig einig, dass ein ungeheurer Unterschied besteht zwischen dem Menschenbild, das ich vor meinen geistigen Augen habe und dem seinen. Ich glaube, dass 'ungeheurer Unterschied' den Gegensatz eher unterschätzt. Allerdings bezweifle ich, dass Dr. Fromm wirklich gelesen hat, was ich geschrieben habe. Wenn er es nämlich gelesen hätte, könnte er wohl kaum sagen, dass mein neues Menschenbild von den Werten der humanistischen Tradition überhaupt nichts mehr übrig lässt, während das neue Menschenbild doch gerade darin bestehen soll, dass die Werte der humanistischen Tradition, über die bisher immer nur geschwätzt worden ist, nun einmal in die Wirklichkeit umgesetzt werden! Es ist also genau das Gegenteil der Fall. Dass ich vage war, gebe ich zu. Dass ich die neuen Bedürfnisse, über die ich gesprochen habe, anders bestimmt habe als im Sinne eines vagen Bedürfnisses nach Freiheit, steht ebenfalls in dem, was ich geschrieben habe. Vielleicht hat Herr Dr. Fromm gerade diese Seiten nicht gelesen, was ich ihm nicht übel nehme.“ (Ebd., S. 445.)

Solche Stellungnahmen sind doch recht gewichtig und sollten nicht übergangen werden. Gerade die kurze Auseinandersetzung zwischen beiden aus dem Jahre 1968 gibt Hinweise, in welcher Richtung zu suchen ist, um die Gegensätzlichkeit der Autoren nachvoll-



ziehbar machen zu können. So will auch diese Arbeit den Versuch unternehmen, in einem ersten Schritt das bewusst/unbewusst zugrunde liegende Menschenbild beider Autoren genauer zu erfassen. Davon ausgehend soll untersucht werden, inwieweit sie mit ihren Begriffen Abstraktionen oder Konkreta ansprechen (dies soll für die Bereiche 'Theorie und Praxis', 'Individuum und Gesellschaft' und Vorstellungen von Therapie herausgearbeitet werden). Im Anschluss daran soll gezeigt werden, wie das dem Denken und Handeln zugrunde liegende Verständnis von der 'Natur des Menschen' die Theoriebildung beeinträchtigt. In dritten Kapitel wird gezeigt, welche Methoden für eine soziale Veränderung gewählt werden; im vierten Teil werden die Vorstellungen von einer 'freien' Gesellschaft miteinander verglichen. So wird sich ein umfassendes und auch in sich abgerundetes Bild von der tatsächlichen Einstellung den Menschen gegenüber ergeben, das die praktischen und realen Konsequenzen solch unterschiedlicher Grundüberzeugungen vom Menschen deutlich aufweist. Wo möglich, wird der Versuch unternommen, den direkten Bezug zur Gegenwart herzustellen, da ein wichtiges Anliegen der vorliegenden Arbeit darin besteht, die gesellschaftliche Relevanz und Aktualität des Fromm-Marcuse-Konflikts aufzuzeigen. Im abschließenden Teil wird dann der Versuch unternommen, Fromms Stellenwert in der Auseinandersetzung um die Entwicklung einer nicht-metaphysischen Ethik aufzuzeigen.

II. Die Grundlagen: Menschenbild und Realitätsbezogenheit

Im folgenden sollen nur zwei als besonders wesentlich erscheinende Aspekte des Menschenbildes in ihren Konsequenzen auf das Denken bzw. die Theoriebildung verfolgt werden:

- die Vorstellung von der 'Bösartigkeit' versus 'Friedfertigkeit' des Menschen sowie
- das Phänomen des 'Sich-ausgeliefert-Fühlens' und die damit verbundene Fixierung auf Zukünftiges versus eine konstruktive, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Realität.

1. Das Menschenbild

a) Zugrunde liegende Sicht vom Menschen bei Freud und in der Frankfurter Schule

Freud geht davon aus, dass der Mensch einen in seiner Natur begründeten Trieb *gegen* den anderen Menschen hat. In seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* bringt Freud das unmissverständlich zum Ausdruck: „*Homo homini lupus*: wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten? Diese grausame Aggression wartet in der Regel eine Provokation ab oder stellt sich in den Dienst einer anderen Absicht, deren Ziel auch mit milderer Mitteln zu erreichen wäre. Unter ihr günstigen Umständen, wenn die seelischen Gegenkräfte, die sie sonst hemmen, weggefallen sind, äußert sie sich auch spontan, enthüllt den Menschen als wilde Bestie, der die Schonung der eigenen Art fremd ist.“ (S. Freud, 1930a, GW Bd. 14, S. 471.)

Diese pessimistische bzw. fatalistische Einstellung dem Menschen gegenüber ist begleitet von der Vorstellung, dass der Mensch letztendlich nicht sein Schicksal in die Hände nehmen kann, sondern dass er 'irgendwelchen höheren Instanzen' ausgeliefert ist, fremdbestimmt ist. Im orthodoxen Marxismus lässt sich eine ähnliche Determinante ausmachen: Wenn der Mensch auch ohne Frage seit Marx mehr zum Akteur der Geschichte



geworden ist, bleibt doch die Tatsache bestehen, dass er - obwohl 'kulturschaffend' - nur als 'Ensemble der gesellschaftlichen Ereignisse' gesehen wird. Auf diese Parallele weist auch Kaiser bei ihrer Diskussion des Stellenwertes von Fromm für die moderne Tiefenpsychologie hin: „Beide, Psychoanalyse und historischer Materialismus, verstehen das Bewusstsein nicht als unabhängige Gegebenheit, sondern als Spiegelung anderer Kräfte: In der psychoanalytischen Theorie liegen ihm unbewusste psychische Prozesse zugrunde, im historischen Materialismus ökonomische Bedingungen.“ (A. Kaiser, 1981, S. 131.) Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Hinweis des Human-Biologen Portmann aus den 50er Jahren, dass die Vorstellung von der aktiven Rolle des Menschen in Kultur und Geschichte paradoxerweise bei vielen Intellektuellen durch die Erkenntnisse über das Unbewusste stark an Bedeutung verloren habe. „Die Entdeckung der Rolle des unbewussten und kaum bewussten Seelenlebens in menschlichem Handeln hat ganz besonders durch das Für und Wider um die Psychoanalyse die weitere Öffentlichkeit erregt. Die einseitige Beachtung des unbewussten Schaffens birgt aber eine große Gefahr: Sie fördert eine Entwertung des Bewusstseins und seiner Rolle im menschlichen Leben... Es entspricht der Entwertung des bewussten Schaffens, dass die Kulturschöpfung, als ein Werk des Verstandes taxiert, oft genug nur noch als Maskierung, als die Tarnung von Trieben gesehen worden ist, wobei im Augenblick für uns gleichgültig ist, ob man dem Macht-, dem Nähr- oder dem Sexualtrieb die führende Rolle zuordnet. Diese Lehren haben mit der Auffassung aller geistigen Werte als des ideologischen Überbaus eines viel elementareren Trieblebens die wirksamsten Bündnisse geschlossen. Dieser Ideologieverdacht, der mit Hilfe des logischen Denkens und des bewussten Schaffens den Wert dieses selben Geistesschaffens zu entthronen sucht, ist ein seltsam selbstmörderisches Anliegen vieler Intellektueller der letzten Jahrzehnte gewesen.“ (A. Portmann, 1950, S. 267.)

Die Überzeugungen von dem Ausgeliefertsein (die auch Portmann implizit anspricht) und der Menschenfeindlichkeit des Menschen sind so weitverbreitet und so nahezu 'unerschütterlich', dass sie für die meisten Menschen nicht einmal mehr wissenschaftlicher Überprüfung bedürfen. Ganz zu schweigen von validen empirischen Befunden aus Anthropologie, Entwicklungspsychologie u.v.a.m. erhebt sich auch der Verdacht, dass es sich hier um ungebrochen und unreflektiert weiter transportierte religiöse Vorstellungen vom Menschen handelt. (Von welcher enormen Bedeutung eine ideengeschichtliche Quellensuche für Philosophie und Wissenschaften ist, hat vor allem Löwith in seiner Arbeit (K. Löwith, 1952) über die religiösen Ursprünge europäischer Vorstellungen vom Geschichtsverlauf gezeigt.) Unsere abendländische Kultur hat v.a. die Überzeugung von der Notwendigkeit der Unterdrückung der als nieder abgewerteten tierischen Anteile des Menschen als einen mächtigen Grundpfeiler ihres Menschenbildes bis in das 20. Jahrhundert mitgeschleppt - man beachte nur einmal das folgende kurze Zitat von Augustinus, der sich selbst beschimpft als „ein Bild der Fäulnis“, zog es ihn doch als jungen Mann „...nach Bedürfnissen, die den Menschen in Höllentiefen hinabziehen...“ (s. Augustinus, 1980, S. 56.)

Der fatale Gehalt dieses Verständnisses von der Natur des Menschen liegt nun darin, dass es sich - im Unterschied zu dem Ausgangspunkt einer sozialen Natur - ohne weiteres dafür eignet, Herrschaft über andere zu legitimieren: Da der Mensch von seiner biologischen Ausstattung her *gegen* den anderen eingestellt ist, benötigt man Führer und Lenker, um 'Ruhe und Ordnung' zu erhalten. Im Namen dieses Menschenbildes lässt sich ohne 'Legitimationsprobleme' Diktatur einführen - sei es nun als Übergangsphase oder



nicht. Wie sehr sich Adorno schon 1936 darüber im klaren war, dass Fromm diesen Weg nicht mitgehen würde, zeigt ein Ausschnitt aus einem Brief von ihm an Horkheimer vom 31. 3. 1936, der von Wiggershaus veröffentlicht worden ist: „Er macht es sich mit dem Begriff der Autorität zu leicht, ohne den ja schließlich weder Lenins Avantgarde noch die Diktatur zu denken ist. Ich würde ihm dringend raten, Lenin zu lesen... Ich kann Ihnen nicht verschweigen, dass ich in dieser Arbeit (gemeint ist „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie“ - 1935a, GA I, S. 115 ff., d. Verf.) eine wirkliche Bedrohung der Linie der Zeitschrift sehe...“ (zit. n. R. Wiggershaus, 1987, S. 299.) Es ist wohl nicht zu bestreiten, dass Adorno hier feststellt, dass für ihn ‘Diktatur’ als Form des sozialen Wandels und Lenins Vorstellung von der revolutionären Elite, die die Massen anführt, nicht bezweifelbare Wahrheiten sind.

Menschenfeindlichkeit und Pessimismus konstatiert auch Wiggershaus als Gemeinsamkeit der Hauptexponenten der Frankfurter Schule: „Sah Horkheimer sich in Gemeinschaft mit Pollock (und Mandon) einer feindseligen Welt gegenüber, in der alle menschlichen Beziehungen verfälscht und alle Freundlichkeiten nicht ernst gemeint waren, so sah sich Adorno in Gemeinschaft mit Horkheimer (und Gretel) in der gleichen Situation. Er übertraf aber Horkheimer, den Mächtigeren der beiden, an Misstrauen. Seine Sicht der Welt und seine theoretischen Überlegungen vermischten sich zu einer vertrackten Misanthropie: „Wenn es einem um das zu tun ist, was mit den Menschen möglich wäre, so kann man den wirklichen Menschen nur schwerlich gut bleiben. Es ist schon so weit gekommen, dass Menschenfreundlichkeit beinahe ein Index von Gemeinheit ist... Die Gemeinheit der Menschenfreundlichkeit dürfte darin stecken, dass die Güte einen Vorwand bietet, an den Menschen genau das zu bejahen, wodurch sie sich selbst nicht bloß als Opfer, sondern als virtuelle Henker bewähren.“ (Adorno-Horkheimer, 2. 06. 1941)“ (R. Wiggershaus, 1987, S. 301.) Selbst Wiggershaus sieht hier eine Wechselwirkung von der Sicht der Welt und den theoretischen Überlegungen.

Schon bei Marx lässt sich an vielen Beispielen beobachten, wie bedeutend das Menschenbild für die Theoriebildung ist: Marx möchte die soziale Frage lösen, ist aber nicht in der Lage, sich vorzustellen, dass bei den Menschen positive mitmenschliche Anteile vorhanden sind, die sie motivieren, sich für das Wohl aller einzusetzen.

b) Zugrunde liegende Sicht vom Menschen bei Fromm

Fromm hatte schon sehr früh die humanistische Tradition studiert, wodurch eine intensive Auseinandersetzung mit moralisch-ethischen Problemen selbstverständlich war. Auch Änderungen der psychoanalytischen Theorie stellte er in Zusammenhang mit der humanistischen Tradition (vgl. z. B. „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie“ - 1935a, GA I, S. 115ff. -, wo er das Problem der Beziehung zwischen Therapeut und Klient im Zusammenhang mit dem Toleranzgedanken behandelt.) Weit wichtiger aber als die Beschäftigung mit der humanistischen Tradition (das haben auch andere betrieben), ist es, Fromms zugrunde liegende Sicht vom Menschen im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit der Ethik zu berücksichtigen. Fromm selbst war sich dessen auch bewusst und hat an zahlreichen Stellen in seinem gesamten Werk dazu Stellung genommen, wobei er sich bemüht hat, Begründungen für seine Sicht zu geben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Fromm den Menschen als soziales Wesen sah, das auf den anderen Menschen bezogen ist. So schreibt Fromm noch 1970: „Im Gegensatz



zu Freud sehe ich den Menschen nicht als *homme machine*, getrieben vom chemisch bedingten Mechanismus Lust - Unlust, sondern als ein primär auf andere bezogenes und ihr bedürftendes Wesen und dies nicht in erster Linie zum Zwecke der gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung, sondern aus Gründen, die in der 'Natur' des Menschen liegen.“ (1970d, GA VIII, S. 244.) Im Rahmen dieser Arbeit kann leider nicht auf die wichtige Thematik eingegangen werden, was wissenschaftsgeschichtlich unter 'Natur des Menschen' verstanden werden kann - „beobachtbare Substanz“ im normativen, religiös-idealistischen Sinne, „relativistische Sichtweise“, „gattungsspezifische Dialektik“ oder „Untersuchungsobjekt für empirische Beobachtung“. Fromm versteht unter 'Natur' des Menschen einen 'gattungsspezifischen Widerspruch', „...nämlich, in der Natur zu stehen und allen ihren Gesetzen unterworfen zu sein und gleichzeitig die Natur zu transzendieren.“ Das entspreche einem *existentiellen* Widerspruch (im Gegensatz zu historisch bedingtem, *lösbar*em Widerspruch); die Basis davon sei ein evolutionär-biologischer Tatbestand - nämlich: der Mensch „...ist aus der Natur herausgeworfen und ihr gleichzeitig doch unterworfen.“ Das „...Bewusstsein, ein aus allen Naturzusammenhängen herausgerissenes Wesen zu sein...würde zum Wahnsinn führen... Alle Energien des Menschen sind darauf gerichtet, den unerträglichen Widerspruch erträglich zu machen und immer neue - und bessere - Lösungen zu finden.“ Diese Lösungen müssten folgende Bedingungen erfüllen: „Der Mensch muss auf andere Menschen affektiv bezogen sein, um die aus der Isolierung entspringende Angst zu überwinden; er muss sich ein Bild von der Welt machen, das es ihm erlaubt, sich in der Welt zu orientieren und seinen Platz als handelndes Wesen zu finden; er muss bestimmte Normen akzeptieren, die es ihm möglich machen, relativ konsistente Entscheidungen zu treffen. Die jeweilige Ausprägung seiner Beziehungen, seines Weltbildes und seiner Normen ist zwar wichtig, aber vergleichsweise von sekundärer Bedeutung... Die Frage nach der „Natur“ oder dem Wesen des Menschen beantworte ich also dahingehend, dass diese in nichts als einem Widerspruch besteht, der aus sich heraus verschiedene Lösungen dialektisch erzeugt.“ (1970d, GA VIII, S. 244f.)

Im Jahre 1959 hat Fromm die Sonderstellung des Menschen noch eingehender zu erfassen versucht („Psychologie und Werte“, 1959b, GA IX, S. 331ff.): Der Mensch sei aus der Natur gerissen; Vernunft und Vorstellungsvermögen bewirkten, dass er sich seiner 'Einsamkeit', 'Ohnmacht', 'Zufälligkeit', 'Unwissenheit' etc. bewusst sei. „Er könnte diesen Zustand keinen Augenblick ertragen, wenn er nicht neue Bindungen an seine Mitmenschen finden könnte, welche die alten, von Instinkten regulierten ersetzen. Selbst wenn alle seine physiologischen Bedürfnisse befriedigt wären, würde er den Zustand der Einsamkeit und Individuation als Gefängnis empfinden, aus dem er ausbrechen müsste, um sich seine geistige Gesundheit zu erhalten... Die Notwendigkeit, mit anderen lebenden Wesen eine Verbindung einzugehen, mit ihnen in Beziehung zu stehen, ist ein unverzichtbares Bedürfnis, von dessen Befriedigung die geistige Gesundheit des Menschen abhängt. Dieses Bedürfnis nach Bezogenheit steht hinter allen Phänomenen, welche die ganze Skala intimer menschlicher Beziehungen ausmachen, hinter allen Leidenschaften, die wir im weitesten Sinne des Wortes als Liebe bezeichnen.“ (Ebd., S. 331f.)

Die spezielle menschliche Situation ist noch durch vier weitere Bedürfnisse gekennzeichnet:

- Da der Mensch in die Welt 'hingeworfen' ist, hat er ein „...Bedürfnis, den Zustand der passiven Kreatürlichkeit zu transzendieren.“ Mithilfe von Vernunft und Vorstellungsvermögen kann er zum 'Schöpfer' werden: z. B. säen, arbeiten, Kunstwerke



schaffen, Ideen entwickeln, sich gegenseitig lieben. „Im Akt der Schöpfung transzendiert der Mensch sich selbst als Kreatur und erhebt sich über die Passivität und Zufälligkeit seiner Existenz in den Bereich der Zielgerichtetheit und Freiheit.“ (Ebd., S. 333.)

- Ein Bedürfnis nach Verwurzelung entsteht nach Fromm dadurch, dass der Mensch in einem dauernd ‘angsteinflößenden’ Zustand lebt, sobald er „...den umhüllenden Schutz des Mutterleibes verlassen muss.“ (Ebd., S. 334.)
- Das Bedürfnis nach einem Identitätserleben - dass also „...der einzelne Mensch sich seiner als eines separaten Selbst bewusst ist...“ (Ebd., S. 336.)
- Das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung: Der Besitz von Vernunft und Vorstellungsvermögen führe dazu, dass sich der Mensch auch „...intellektuell in der Welt orientieren muss... Wenn auch vom biologischen Gesichtspunkt die Kapazität des menschlichen Gehirns seit Tausenden von Generationen gleich geblieben ist, so bedurfte es doch eines langen Evolutionsprozesses, um zur *Objektivität* zu gelangen, das heißt, um die Welt, die Natur, die anderen Menschen, sich selber so zu sehen, wie sie wirklich sind, nicht entstellt durch Wünsche und Ängste. Je mehr der Mensch seine Objektivität entwickelt, je mehr er mit der Realität in Berührung kommt, je reifer er wird, desto eher kann er eine menschliche Welt schaffen, die seine Heimat ist. Die Vernunft ist die Fähigkeit des Menschen, die Welt mit seinem Denken zu *erfassen*, im Gegensatz zur Intelligenz, der Fähigkeit des Menschen, die Welt mit Hilfe des Denkens zu *beherrschen*. Die Vernunft ist das Hilfsmittel des Menschen, zur Wahrheit zu gelangen, die Intelligenz ist dagegen das Werkzeug, das ihn die Welt noch erfolgreicher gestalten hilft; erstere ist eine spezifisch menschliche Eigenschaft, letztere hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam.“ (Ebd., S. 337.)

Bei der Sichtung des Materials fällt auf, dass Fromm stets von der Evolution ausgeht und hier die Sonderstellung des Menschen verankert sieht, wobei besonders der Aspekt von Bedeutung ist, dass der Mensch im Vergleich zum Tier in seinem Verhalten nicht von Instinkten festgelegt ist. Im Anschluss daran kreist die weitere Begründung der spezifischen menschlichen Situation aber eher um philosophische und wohl auch religionsphilosophische Konzepte, die ihre Verwandtschaft mit zeitgenössischen philosophischen Richtungen nicht verbergen (z. B. mit Heidegger). Aus diesen ‘Unverträglichkeiten’ (hier: *religiös-idealistische* Begründung einer *empirisch gesicherten* Erkenntnis) ergibt sich eine besondere Dynamik der Position Fromms, aus der heraus wahrscheinlich einige Widersprüchlichkeiten in seinem Werk erklärt werden können.

Es geht Fromm nicht nur darum, die ‘menschliche Natur’ darzustellen, sondern er verfolgt damit das Ziel, eine humanistische Ethik zu entwickeln: „Werte wurzeln in den Bedingungen der menschlichen Existenz. Die Kenntnis dieser Bedingungen, das heißt die Kenntnis der ‘Situation des Menschen’ führt uns zur Erhebung von Wertbegriffen, die objektive Gültigkeit besitzen.“ (1959b, GA IX, S. 331.) Einige Jahre zuvor hatte Fromm versucht, eine humanistische Ethik zu entwickeln: Hierbei ist der Mensch in seinem diesseitigen und jetzzeitlichen Befinden ‘das Maß aller Dinge’. Über die humanistische Beurteilung moralischer Werte schreibt Fromm: „Die humanistische Beurteilung moralischer Werte hat denselben logischen Charakter wie eine rationale Beurteilung im allgemeinen. Indem man Werturteile abgibt, beurteilt man lediglich Tatsachen und fühlt sich nicht gottähnlich, überlegen und dazu berechtigt, andere zu verurteilen oder ihnen zu verge-



ben. Ein Urteil darüber, ob jemand destruktiv, gierig, eifersüchtig oder neidisch ist, unterscheidet sich von der Feststellung eines Arztes über eine gestörte Funktion des Herzens oder der Lunge. Nehmen wir an, wir hätten ein Urteil über einen Mörder zu fällen, von dem wir wissen, dass es sich bei ihm um einen pathologischen Fall handelt. Könnten wir alles über seine Erbanlage und über seine frühere und spätere Umwelt erfahren, so kämen wir höchstwahrscheinlich zu dem Schluss, dass er gänzlich dem Einfluss von Bedingungen unterworfen war, über die er keine Macht hatte; das trifft auf ihn tatsächlich in weit höherem Maße zu als auf einen kleinen Dieb; sein Verhalten ist verständlicher als das des letztgenannten. Das heißt jedoch nicht, dass wir seine Schlechtigkeit nicht beurteilen sollten. Wir können verstehen, *wie* und *warum* er zu dem wurde, der er ist, aber wir können auch beurteilen, *was* er ist. Wir können sogar annehmen, dass wir wie er geworden wären, falls wir unter den gleichen Umständen gelebt hätten. Derartige Überlegungen bewahren uns davor, uns eine gottähnliche Rolle anzumaßen, doch hindern sie uns nicht an einer moralischen Beurteilung. Das Problem, ob ich einen Charakter verstehen und ihn zugleich beurteilen kann, unterscheidet sich in nichts von dem Verstehen und Beurteilen jedes anderen menschlichen Tuns. Wenn ich den Wert von einem Paar Schuhe oder den eines Gemäldes zu beurteilen habe, so tue ich dies aufgrund gewisser objektiver Maßstäbe, die zu diesen Gegenständen gehören. Angenommen, die Schuhe oder das Gemälde sind von schlechter Qualität und jemand weist darauf hin, dass der Schuhmacher oder der Maler sich zwar Mühe gegeben habe, doch sei wegen bestimmter Umstände ein besseres Resultat unmöglich gewesen, so werde ich deshalb mein Urteil über das Produkt nicht ändern. Ich kann Sympathie oder Mitleid für den Schuhmacher oder Maler empfinden, vielleicht möchte ich ihm auch helfen, aber ich werde nicht sagen, dass ich sein Werk nicht beurteilen könne, weil ich begreife, *weshalb* es so schlecht ist.“ (1947a, GA II, S. 148f.)

Im Anschluss an diese Auseinandersetzung mit ethischen Problemen hat Fromm immer wieder darauf hingewiesen, dass es wichtig sei, genau zu erforschen, was ‘geistig-seelische Gesundheit’ ist. Für ihn besteht sie keinesfalls in der Anpassung an eine bestehende Gesellschaftsstruktur, sondern darin, dass der Mensch sich zu voller Reife entwickelt. Die gesellschaftlichen Bedingungen sollten das unbedingt unterstützen. Unter autoritären Bedingungen komme es jedoch zu einer gesellschaftlichen Deformation („Pathologie der kulturellen Gemeinschaften“), die auch erst noch genauer wissenschaftlich erfasst werden müsse, wobei ihm auch hier sehr bewusst ist, dass gerade unreflektierte und unbearbeitete Anteile des tief in unserer Kultur verankerten negativen Menschenbildes solch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung massiv behindern (vgl. besonders 1955a, GA IV).

Hier wird ein Widerspruch erkennbar, auf den an anderer Stelle noch zurückgekommen werden muss: Obwohl die Grundlagen von Fromm und Marx/Freud/Frankfurter Schule deutlich voneinander unterschieden sind, übernimmt Fromm ausdrücklich Positionen von Marx und Freud und sieht beide noch 1980 als von zentraler Bedeutung für seine Entwicklung an (vgl. 1980e, S. 4-8) - auch wenn er sich bei der Berufung auf beide Autoren vor allem von Marcuse stets sehr scharf abgegrenzt hat. An mehreren Stellen wirft er Marcuse eine falsche Wiedergabe ihrer Gedanken vor (vgl. stellvertretend: 1990a, S. 149): „Marcuse neigt dazu, durch seine falschen Interpretationen von Freud (und Marx)...den Geist vieler Leser zu verwirren, und dies besonders bei einigen Anhängern der radikalen Linken.“ Zum einen ist zu hier zu vermerken, dass



Fromm immer wieder betont, er beziehe sich auf Freuds klinisches Material (- Marcuse jedoch auf das meta-psychologische). Dieser Aspekt wird in seinen entscheidenden Konsequenzen im Verlauf der Arbeit betrachtet werden. Was zum anderen Fromms Verhältnis zu Marx angeht, so soll hier nur darauf hingewiesen sein, dass er einerseits viel von Marx übernommen hat, aber andererseits Marx auch in entscheidenden Punkten scharf kritisiert hat (zum Verhältnis Fromm-Marx vgl. E. Klein-Landskron, 1988).

Gerade für das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es interessant zu sehen, dass Fromm in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (s. 1955a, GA IV, S. 1-254; hier besonders S. 174-188) deutlich die Frühsozialisten (Fourier und Owen) und einige Vertreter des Anarchismus (Proudhon, Bakunin, Kropotkin und Landauer) favorisiert - und zwar nicht nur in Bezug auf die Analyse des Begriffs der Autorität (und autoritäres Verhalten in Wort und Tat), sondern vor allem in Bezug auf die Vorstellungen von der menschlichen Natur - Sozialität und das Prinzip der gegenseitigen Hilfe (Mutualität) - sowie im Hinblick auf ihre ethischen Anschauungen und Ziele. Er bevorzugt diese Denker des Sozialismus auch deshalb, weil sie u.a. die Gefahr der Tendenz zu staatlichem Totalitarismus in der kommunistischen Konzeption gesehen haben, die Marx und Engels nicht erkannt hatten. Fromm hatte ja wie viele seiner Zeitgenossen große Hoffnungen in die russische Revolution gesetzt; während der 30er Jahre verfolgte er betroffen und enttäuscht das endgültige Scheitern des Sozialismus in der Sowjetunion. In einem Brief an Horkheimer von 1938 schreibt er: „Mir geht es soweit gut, mit soweit meine ich, dass die politischen Nachrichten, im speziellen die aus Russland, mich oft so deprimieren, dass es viel Anstrengung kostet, wieder ins Gleichgewicht zu kommen. Das, was in Russland geschieht, ist doch noch viel schlimmer als alle Siege Hitlers. Und dieser letzte Prozess, in dem die Irrationalität bis zum vollkommenen Wahnsinn getrieben ist, ist noch schlimmer als vorherige.“ (Fromm an Horkheimer, 9. 3. 1938.) Auf der Suche nach Gründen für das Scheitern stieß Fromm v.a. auf Marx und Engels Überschätzung politischer und ökonomischer Maßnahmen (1955a, GA IV, S. 185). Seine Kritik an Marx geht dahin, dass er aufzeigt, die katastrophale Entwicklung in der Sowjetunion zum Stalinismus sei aus Fehleinschätzungen von Marx selber ableitbar. „Bedenkt man jedoch Marx Tätigkeit in der Ersten Internationale, seine dogmatische und intolerante Haltung gegenüber allen, die auch nur im geringsten von ihm abwichen, so kann man kaum bezweifeln, dass Lenins zentralistische Interpretation von Marx diesem nicht Unrecht tat... Dieser Zentralismus war letzten Endes die Ursache für die tragische Entwicklung der sozialistischen Idee in Russland... In dieser Beziehung waren Marx und Engels in ihren Ideen mehr „bourgeois“ als Männer wie Proudhon, Bakunin, Kropotkin und Landauer.“ (Ebd., S. 181.)

Trotz solcher Kritik bleibt zum Teil die Widersprüchlichkeit, da doch beträchtliche Unterschiede in den zugrunde liegenden Überzeugungen vom Wesen der menschlichen Natur bestehen. Es soll versucht werden, dieses Phänomen dadurch zu erklären, dass Fromm zeitweise eine Art Zwischenposition einnimmt.

2. Realität versus Abstraktion der Realität

Im folgenden wird natürlich nicht der Anspruch erhoben, das Konzept der Kritischen Theorie darzustellen. Um dennoch Unterscheidungsmerkmale zwischen Vorstellungen ihrer Vertreter und Vorstellungen Fromms aufspüren zu können, wurden v.a. Stellungen zusammengetragen, die sich auf den Wissenschaftsanspruch des eigenen Systems



beziehen und die zeigen sollen, inwiefern die Autoren sich mit der *Realität* von Gesellschaft und Individuum auseinandersetzen, inwiefern mit *Abstraktionen* davon. Als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen soll zuerst das 'Selbst-Verständnis' der Kritischen Theorie vorgestellt werden, und zwar ausgehend von ihrem Verständnis von Theorie und Praxis.

a) Das 'Selbst-Verständnis' der Kritischen Theorie

Beim Studium der Werke einzelner Vertreter der Frankfurter Schule fällt schnell auf, wie unglaublich perfekt in sich abgeschlossen das Gedankengebäude der Kritischen Theorie konzipiert ist; es ist abgeschottet gegen jeden Einwand von außen. Dies steht in Einklang mit dem einzigartigen Wahrheitsanspruch, der von ihren Vertretern postuliert wird - was schon in dem Aufsatz von 1937 „Traditionelle und Kritische Theorie“ zum Ausdruck kommt, in dem Horkheimer das Programm der Kritischen Theorie vorstellt. Nach ihr „...existiert nur eine Wahrheit, und die positiven Prädikate der Ehrlichkeit und inneren Konsequenz, der Vernünftigkeit, des Strebens nach Frieden, Freiheit und Glück sind nicht im gleichen Sinn irgendeiner anderen Theorie und Praxis zuzusprechen. Es gibt keine Theorie der Gesellschaft..., die nicht politische Interessen mit einschliesse, über deren Wahrheit anstatt in scheinbar neutraler Reflexion nicht selbst wieder handelnd und denkend, eben in konkreter geschichtlicher Aktivität, entschieden werden müsste.“ (M. Horkheimer, 1937, S. 275.) Horkheimer stellt also fest, dass jede 'Theorie der Gesellschaft' - und auch jede Wissenschaft - Ideologie ist. Die Kritische Theorie behauptet nun, dass sie ebenfalls interessegeleitet sei - vom Interesse, die bestehende Gesellschaft zu verändern. Diese Veränderung soll vonstatten gehen über die Erzeugung eines bestimmten menschlichen Verhaltens: 'kritischen' Verhaltens. Dabei wird unter 'kritisch' nicht mehr verstanden, dass man sich abwägend auseinandersetzt oder skeptisch - im Sinne Bacons oder Montaignes - an Meinungen/Vorstellungen/Tatsachen herangeht. Kritik und Skepsis in diesem Sinne sind für Horkheimer im 20. Jahrhundert reaktionär, wie er in einem Brief an Erich Fromm schreibt: „Mäßigung bereitete die Toleranz des Nationalstaates gegen die Religion, den Übergang von der mittelalterlichen Hierarchie in die moderne bürgerliche Verfassung der Gesellschaft vor. Heute ist Skepsis nicht mehr Vorbereitung, sondern Reaktion.“ (Horkheimer an Fromm, 4.3.1938.) Für Horkheimer besteht 'kritisches' Verhalten im wesentlichen darin, dass der Mensch sich in bewussten Widerspruch gegen das gesellschaftliche Ganze stellt.

Horkheimer ist davon überzeugt, dass jeder Intellektuelle, dem es darum gehe, dem Menschen zu helfen, zu gleichen Schlüssen komme wie die Kritische Theorie (vgl. M. Horkheimer, 1937, S. 283). Deshalb ist er auch überzeugt, dass es nur eine Wahrheit gebe. Die liegt für ihn begründet in den Auffassungen von Hegel und v.a. Marx über die *wahren* und *wirklich* treibenden Kräfte der Geschichte. So schreibt Horkheimer 1934 in einem Brief an Fromm: „...der große Zug der Geschichte, schließlich auch die Konsequenzen solcher Kriege, werden am Ende doch von der ökonomischen Grundstruktur der Gesellschaft und der sich aus ihr ergebenden Klassengegensätze bestimmt.“ (Horkheimer an Fromm, 24. 7. 1934.)

Da die zwischenmenschlichen Beziehungen so deformiert seien, dass es keinen festen Bezugspunkt mehr in einer derart deformierten Gesellschaft geben könne, liegt es auch nicht im Interesse der Kritischen Theorie, irgendwelche Missstände zu korrigieren - das



Krankhafte ist ja der Boden, das Ganze der Gesellschaft. 'Kritisches' Verhalten „...richtet sich nicht bloß auf die Abstellung irgendwelcher Missstände, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. Wenn es auch aus der gesellschaftlichen Struktur hervorgeht, so ist es doch weder seiner bewussten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen, dass irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere. Die Kategorien des Besseren, des Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung gelten, sind ihm vielmehr selbst verdächtig und keineswegs außerwissenschaftliche Voraussetzungen, mit denen es nichts zu schaffen hat.“ (M. Horkheimer, 1937, S. 261.)

Das Elitedenken und der messianische Charakter dieser Selbsteinschätzung, der so oft in der europäischen Kultur zu Intoleranz, Unterdrückung und Gewalt geführt hat (vgl. K. Löwith, 1952 und J.L. Talmon, 1961), werden besonders deutlich, wenn Horkheimer über den Begriff der 'Intelligenz' schreibt: „Ist es die Aufgabe des kritischen Theoretikers, die Spannung zwischen seiner Einsicht und der unterdrückten *Menschheit, für die er denkt*, zu überwinden, so wird in jenem soziologischen Begriff *das Schweben über den Klassen* zum Wesensmerkmal der Intelligenz, zu einer Art *Vorzug, auf den sie stolz ist*.“ (M. Horkheimer, 1937, S. 274 - Hervorhebung vom Verf.)

Jede Kritik an diesem Gedankengebäude - das ja schließlich „...die fortgeschrittenste Gestalt des Denkens in der Gegenwart... (ebd., S. 283) ist, wird dabei auch schon von Horkheimer generös 'verstehend' abgewiegt und als 'beschränkt' und 'ideologieverhaftet' abgewertet: „Wenngleich die Kritische Theorie nirgends willkürlich und zufällig verfährt, erscheint sie der herrschenden Urteilsweise daher subjektiv und spekulativ, einseitig und nutzlos. Da sie den bestehenden Denkgewohnheiten, die zur Fortsetzung der Vergangenheit gehören und die Geschäfte der vergehenden Ordnung besorgen, diesen Garantien der einen parteiischen Welt zuwiderläuft, wirkt sie parteiisch und ungerecht.“ (Ebd., S. 271.)

Im Vergleich mit Horkheimers Anspruch, ein interdisziplinäres Forschungsprojekt ins Leben zu rufen, das eine allumfassende Analyse und Kritik der Gesellschaft herausarbeiten sollte, war das Resultat doch eher kläglich. Dies bestätigt auch Habermas aus der zweiten Generation der Vertreter der Kritischen Theorie, wenn er in *Theorie des kommunikativen Handelns* (J. Habermas, 1981) betont, dass er zurück zum interdisziplinären Ansatzpunkt der Kritischen Theorie gehen möchte, aber das daraus entstandene Konzept des alles negierenden Kulturpessimismus bzw. der 'apokalyptischen Geschichtsphilosophie'² für unbrauchbar hält. In dem unveröffentlichten Brief an Martin Jay gibt Fromm folgende Einschätzung über die Bedeutung der Frankfurter Schule:

„I believe that the work of the Institute was to a large extent a fiasco. Here was an institute which had as its members some excellent minds of leftwing radical though mostly non-Communist thinking... Yet, what were its achievements? The only real scientific achievement is the volume on *Autorität und Familie* and a number of valuable papers in the *Zeitschrift*. But this is all, and I do not think that was enough, given the great possibilities the Institute had. In fact, I think it was relatively little. This does not mean to imply that the individual work of a number of its members more or less closely connected with the Institute has not been of value, but these authors would have pursued their work without the Institute also.

² Helmut Dubiel, „Abschied von der Kritischen Theorie?“, unveröffentlichtes Manuskript, Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften, Starnberg, Febr. 1982, S. 2 (zit. n. Horster 1984.)



At any rate, what I am referring to is that the Institute as a group did not realize more than one project - that of *Autorität und Familie*.“ (1971, S. 1f.)

Die Gründe für dieses Fiasko sind - wie bekannt - zu suchen in persönlichen Differenzen, Eifersucht, übertriebenem Ehrgeiz etc.

b) Beziehung zwischen Theorie und Praxis

Aus ihrem Selbstverständnis heraus ist es nicht verwunderlich, dass für die Vertreter der Kritischen Theorie die konstruktive Auseinandersetzung mit der Realität - und in diesem Sinne verstanden: *überhaupt* die Realität - nur eine untergeordnete Rolle spielt, zumindest insofern, als man darunter Praxis in der 'jetzigen' Realität versteht und nicht die Abstraktion davon oder die Praxis in einer zukünftigen Gesellschaft oder revolutionäre Praxis. So formuliert z. B. Russell Jacoby in seiner harschen Polemik gegen alle Modelle der Psychologie, die sich vom Triebmodell Freuds entfernt haben: „Das Verhältnis von Theorie und Praxis im allgemeinen kann nicht in eine einfache Formel gepresst werden; es ist ein hoch komplexes geschichtliches Verhältnis. Weder lässt sich Theorie auf Praxis reduzieren noch säuberlich von ihr trennen. In einer nicht-antagonistischen Gesellschaft ist die Identität von Theorie und Praxis erreichbar; bis dahin kann die Beziehung nur die eines bewussten Widerspruches sein.“ (R. Jacoby, 1976, S. 139.) Durch solche Art von 'Auseinandersetzung' ist gesichert, dass die Theorie unangreifbar bleibt, aber eben um den Preis der Nicht-zur-Kennntnisnahme der Realität - bis auf das Zugeständnis, dass sie 'logischerweise' im Widerspruch zur Theorie stehen muss. Deutlicher lässt sich kaum sagen, dass die reale Situation von Gesellschaft/Individuum nicht im Interesse weiterer Beobachtung, geschweige denn irgendeines Engagements, sein kann und auch soll - und dennoch ist Marcuse hier doch noch einen Schritt weiter gegangen; - v.a. in „*Repressive Toleranz*“ (H. Marcuse, 1967), in *Konterrevolution und Revolte* (1973) sowie in *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* (1957b).

In seiner Schrift über den sowjetischen Marxismus zeichnet sich Marcuse durch Glanzleistungen intellektueller Akrobatik aus: Es gelingt ihm festzustellen, dass es zwar eine starke Diskrepanz gebe zwischen der gesellschaftlichen Realität der Sowjetunion und den offiziellen Stellungnahmen zu dieser Realität; er bezeichnet diese Praktik auch als ein Lügensystem, *aber* er befürwortet solches Vorgehen, weil es die Avantgarde-Funktion der Theorie ausdrücke. Marcuse nennt die offizielle Sprache der Sowjetunion Ideologie, spricht ihr 'magischen Charakter' zu und behauptet, „...dass sich die magischen Züge der sowjetischen Theorie in ein Instrument zur Rettung der Wahrheit verkehren... Die ritualisierte Sprache hält am ursprünglichen Inhalt der Marxschen Theorie als an einer Wahrheit fest, die gegen allen Beweis des Gegenteils geglaubt und verordnet werden muss: die Menschen müssen handeln, fühlen und denken, als ob ihr Staat die Wirklichkeit jener von der Ideologie proklamierten Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit wäre, und das Ritual soll ein solches Verhalten gewährleisten... Die Ritualisierung dieser Theorie hat sie gegen die Kraft faktischer Widerlegung lebendig gehalten und in ideologischer Form mit einer rückständigen und unterdrückten Bevölkerung verbunden, die zu politischer Aktion angetrieben werden soll als Konkurrenz und Herausforderung der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation. In ihrer magischen Anwendung nimmt die Marxsche Theorie eine neue Rationalität an.“ (H. Marcuse, 1957b, S. 95f.)

Diese 'intellektuelle Arbeit' verdeutlicht, wie man die Realität zurechtbiegen muss,



wenn man davon überzeugt ist, im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein - reale Zustände spielen überhaupt keine Rolle mehr. Die Auseinandersetzung ist ja auch abgeschlossen. Wie sich diese Haltung gesellschaftlich auswirkt, ist bei Marcuse ebenfalls dokumentiert, und zwar u.a. dort, wo er zum Problem der Gewalt Stellung genommen hat. In „Repressive Toleranz“ (H. Marcuse, 1967) betont Marcuse beharrlich, dass selbst Gewaltanwendungen der Linken durch „die geschichtliche Situation“ gerechtfertigt seien und dass niemand, „am wenigsten Erzieher oder Intellektuelle“ berechtigt seien, gegen solche Gewaltanwendung Stellung zu nehmen.

Diese Einstellung der eigenen Theorie gegenüber bzw. dieses Wissenschaftsverständnis sind Fromm fremd. Die folgende Stellungnahme Fromms macht deutlich, dass seine Vorstellung von Wissenschaft grundlegend andere Implikationen und Konsequenzen aufweist: „Was kreative Wissenschaftler heute von den Pseudo-Wissenschaftlern in den Sozialwissenschaften³ unterscheidet, ist ihr Glaube an die Macht der Vernunft, ihre Überzeugung, dass die menschliche Vernunft und das menschliche Vorstellungsvermögen die trügerische Oberfläche der Erscheinungen durchdringen und zu Hypothesen gelangen kann, die sich mit den Kräften befassen, welche unter der Oberfläche liegen. Das Wesentliche dabei ist, dass sie alles andere eher erwarten als Gewissheit. Sie sind sich darüber klar, dass jede Hypothese über kurz oder lang durch eine andere ersetzt werden wird, die nicht unbedingt die erste negiert, sondern die sie modifiziert und erweitert.

Der Wissenschaftler kann diese Ungewissheit eben deshalb ertragen, weil er an die menschliche Vernunft glaubt. Es kommt ihm nicht darauf an, zu einem endgültigen Resultat zu kommen, sondern die Illusionen abzubauen und tiefer zu den Wurzeln vorzudringen. Der Wissenschaftler hat nicht einmal Angst davor, sich zu irren. Er weiß, dass die Geschichte der Wissenschaft eine Geschichte von fehlerhaften, aber produktiven, fruchtbaren Feststellungen ist, aus denen dann neue Einsichten gewonnen werden, welche die relative Fehlerhaftigkeit der älteren Feststellung überwinden und zu neuen Einsichten führen. Wenn die Wissenschaftler von dem Wunsch besessen wären, sich nicht zu irren, wären sie nie zu relativ richtigen Einsichten gelangt.“ (E. Fromm 1979a, GA VIII, S. 270.)

c) Die 'Einverleibung' der Psychoanalyse

Während und nach dem Zweiten Weltkrieg gewann die Vorstellung der Gesellschaftsbefreiung durch Triebbefreiung in weiten Kreisen große Bedeutung. Schon 1945 hatte sich Paul Goodman - späterer Theoretiker und Ghostwriter des Gestalt-'Psychologen' Fritz Perls - scharf gegen Fromm und andere gewandt (vgl. „The political Meaning of Some Recent Revisions of Freud“ - P. Goodman, 1945); auch er argumentierte vom marxistischen Standpunkt aus. War es Fromm doch um konkrete Hilfeleistung gegangen, so sollte jetzt das Konzept der Triebtheorie dazu dienen, eine neue Waffe im Klassenkampf an die Hand zu bekommen. Wie Wilhelm Reich schon in den 20er Jahren postuliert hatte, sollten sich die Menschen von ihren gesellschaftlichen Fesseln befreien, indem sie ihren 'Sexualtrieb' ausleben. Hier bot sich zudem ein Modell für die Erklärung des Ausbleibens der Revolution in den hochentwickelten Staaten an: Durch Triebunterdrückung waren die Menschen gefügig geworden.

³ auch hier liegt der Verdacht nahe, dass Fromm die Vertreter der Frankfurter Schule meint.



Obwohl das Freuds Theorie zugrunde liegende Menschenbild dem der marxistischen Denker nicht widersprach, ist es doch interessant zu sehen, dass Freud ein weit offeneres Verständnis von Wissenschaftlichkeit hat, dass er eher an der Realität interessiert ist und es immer deutlich zu erkennen gibt, wenn er sich mit Abstraktionen der Realität beschäftigt. „In den Arbeiten meiner letzten Jahre...habe ich *der lange niedergehaltenen Neigung zur Spekulation freien Lauf gelassen* und dort auch eine neue Lösung des Triebproblems ins Auge gefasst. Ich habe Selbst- und Arterhaltung unter den Begriff des Eros zusammengefasst und ihm den geräuschlos arbeitenden Todes- oder Destruktionstrieb gegenübergestellt.“ (S. Freud, 1981, S. 84 - Hervorhebg. v. Verf.) - oder wenn Freud seine eigene Triebtheorie als ‘mythologisch’ bezeichnet: „*Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie*. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit. Wir können in unserer Arbeit keinen Augenblick von ihnen absehen und sind dabei nie sicher, sie scharf zu sehen.“ (S. Freud, 1933a, S. 529.)

Dieser Aspekt wird von Fromm an einigen Stellen in diesem Sinne gewürdigt. Er stellt klar fest: Freuds „...Theorie entwickelte sich aus seiner Behandlung seelisch kranker Patienten. Theorie und Praxis haben sich ständig gegenseitig ergänzt.“ (1955e, GA VIII, S. 13. Vgl. auch 1979a, GA VIII, S. 273 u. 358.) Fromm unterlässt es nicht, Freud da zu kritisieren, wo er von dieser wissenschaftlichen Vorgehensweise abgewichen ist (vgl. 1979a, GA VIII, S. 274). Fromms realistische Einschätzung Freuds kommt auch darin zum Ausdruck, dass er sogar sieht, dass Freuds Einstellung der Psychoanalyse gegenüber ambivalent ist: Obwohl er sich mit Gefühlen beschäftigt, haben sie wenig Bedeutung für ihn. „Für Freud erschöpft sich Vernunft im *Denken*; Gefühle und Emotionen galten ihm *per se* als irrational und deshalb dem Denken gegenüber minderwertig.“ (1959a, GA VIII, S. 158.) Diese Feststellung entspricht Freuds innigstem Wunsch, die psychoanalytischen Begriffe durch chemische oder physiologische zu ersetzen, um die Psychoanalyse in den Stand einer Naturwissenschaft zu befördern (- vgl. H. Jacoby, 1983, S. 25-27).

Es ist nicht verwunderlich, dass diese realistische Einschätzung von den Vertretern der Kritischen Theorie nicht geteilt wird. Horkheimer z. B. preist die exakte Empirie der Arbeitsweise Freuds - ohne dessen ihm selbst bekannten Hang zur Spekulation zu erwähnen (vgl. M. Horkheimer, 1948) obwohl Horkheimer sich auf die Schrift von Freud stützt, in der dieser auch seine Gedanken über seine Trieblehre als Spekulation benennt (- s.o.). Marcuse und Russell Jacoby haben die psychoanalytische Theorie dann vollends in ihre Theorie absorbiert und stellen für die Psychoanalyse fest, dass es auch hier erst in einer nicht-antagonistischen Gesellschaft keine Diskrepanz mehr zwischen Theorie und Praxis geben könne und dass bis dahin die Theorie keinesfalls durch reale Sachverhalte verändert werden dürfe. „Die Psychoanalyse ist sowohl eine Theorie der Gesellschaft und der Zivilisation als eines Ganzen wie auch eine unmittelbare Praxis, Therapie für das Individuum. Marcuse gab seinem Buch *Triebstruktur und Gesellschaft* den Untertitel „Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud“ und schrieb, dass sich das Buch mit Theorie, nicht mit Therapie beschäftige. „Kein therapeutisches Argument (dürfte) die Entwicklung einer theoretischen Konstruktion hindern, die darauf abzielt, nicht individuelle Krankheiten zu heilen, sondern die allgemeine Zerrüttung zu diagnostizieren.“ Der strengste Einwand der Frankfurter Schule gegen die Neo-Freudianer richtete sich auf genau dieses Problem, dass sie die Theorie der Psychoanalyse zugunsten der Therapie abschwächten.“ (R. Jacoby, 1976, S. 140.) Hier tritt wieder deutlich zutage, dass die Realität, der konkrete Mensch bzw. die jetzt-zeitliche Situation von eher nebensächlicher Bedeutung ist. Sol-



che intellektuellen oder praktischen Vorgehensweisen sind aber zutiefst unproduktiv und bringen Stagnation im Denk- und im Kulturschaffens-Prozess - auf längere Sicht wird sich aus der Stagnation eine Rückentwicklung, ein Verlust an Kultur ergeben.

Die Ausführungen der letzten Kapitel haben gezeigt, dass es den Exponenten der Kritischen Theorie eigentlich nur um Abstraktionen von Realität, Gesellschaft oder Individuum geht. Hier ist ein deutlicher Unterschied zu Fromms Einstellung nachweisbar. Die Vermutung liegt nahe, dass ein schwerwiegender Grund dafür in der zugrunde liegenden und unreflektierten Auffassung vom Menschen liegt. Der Bezug zur Realität ist bei Fromm am intensivsten gegeben, bei der Kritischen Theorie am wenigsten, wohingegen andererseits eine Ausrichtung auf Abstraktion der Realität, die ihre eschatologische - also metaphysische - Komponente nicht verbergen kann, bei der Kritischen Theorie am deutlichsten zu erkennen ist. Zum Abschluss dieses Komplexes sollen noch die Auswirkungen beider Einstellungen auf das Verständnis von Therapie dargestellt werden. Hier zeigt sich, dass die Fixierung auf Zukünftiges, das man genau zu kennen glaubt, eine Einstellung dem Menschen gegenüber hervorbringen kann, die das Staunen beim Lesen der betreffenden Stellen bald einmal in Empörung umschlagen lässt.

d) Vorstellungen von Therapie

Adorno hat in seinem 1944 geschriebenen ersten Teil der *Minima Moralia* als einer der ersten Vertreter der Kritischen Theorie zur therapeutischen Methode Stellung bezogen. Seiner Ansicht nach „...müsste eine kathartische Methode, die nicht an der gelungenen Anpassung und dem ökonomischen Erfolg ihr Maß findet, darauf ausgehen, die Menschen zum Bewusstsein des Unglücks, des allgemeinen und des davon unablässigen eigenen, zu bringen und ihnen die Scheinbefriedigungen zu nehmen, kraft derer in ihnen die abscheuliche Ordnung nochmals am Leben sich erhält, wie wenn sie sie nicht von außen bereits fest genug in der Gewalt hätte. Erst in dem Überdruß am falschen Genuss, dem Widerwillen gegen Angebot, der Ahnung von der Unzulänglichkeit des Glücks, selbst wo es noch eines ist, geschweige denn dort, wo man es durch die Aufgabe des vermeintlich krankhaften Widerstands gegen sein positives Surrogat erkaufte, würde der Gedanke von dem aufgehen, was man erfahren könnte.“ (Th. W. Adorno, 1983, S. 74.) Rolf Wiggershaus, der wohl kaum im Verdacht steht, Adorno in ein negatives Licht zu stellen, charakterisiert dessen Vorstellung folgendermaßen: „Nicht den Patienten schon etwas von dem spüren lassen, was sein sollte - wie Fromm meint -; ihm auch nicht als toleranter Vertreter des Realitätsprinzips begegnen - wie Freud vorschrieb -; sondern ihm als ein das Realitätsprinzip auf die Spitze Treibender entgegentreten, der dem Kranken zu der Dunkelheit verhalf, in der der Stern der Hoffnung zu leuchten begann, so stellte sich Adorno...die richtige psychoanalytische Therapie vor...“ (R. Wiggershaus, 1987, S. 300.) Dieser deutlich gegen-aufklärerische Standpunkt findet sich in ähnlicher Form bei Marcuse und anderen Zeitgenossen, die sich auf diese Denktradition beziehen.

Die Vorstellung der Therapie im Paradigma der Kritischen Theorie ist seit einiger Zeit zur sogenannten Kritischen Psychologie (führende Vertreter dieser Richtung sind Holzkamp, Braun, Sève und Leontjev) ausgestaltet worden. Das Konzept der Kritischen Psychologie verdeutlicht, wie wenig bzw. überhaupt nicht der einzelne Mensch mit seinen privaten Anliegen zählt, wie man über ihn hinweggeht im Interesse der 'Wahrheit' oder besser 'der revolutionären Praxis' (vgl. z. B. K.-H. Braun, 1979, vor allem S. 161-184).



Auch bei Ruckstuhl wird deutlich, dass der Mensch nicht in seinem persönlichen Anliegen ernst genommen wird, sondern dass sein 'Symptom' strikt als „Widerstand gegen das repressive System“ verstanden wird und in diese Richtung weiter 'ausgebaut' werden soll: Er findet, dass in den psychosozialen Berufen „...die Subjekt-Objekt-Dialektik zu einer besonders widersprüchlichen Form (gelangt)...“ (U. Ruckstuhl, 1989, S. 101.) Die 'Objekte' nämlich, die sich Hilfe holen, seien „widerständige Subjekte“, da sie vor allem Widerstand gegen die repressive Gesellschaft zeigen, weshalb sie ja schließlich 'krank' seien. Der Helfer hat es nun in seiner Hand, was er aus diesem Sachverhalt macht: Durch „Zuschütten, Anpassen, Rückzug, Stagnation“ wirke er regressiv, „...durch *Aufbrechen, Übersetzen sozialer Widersprüche, Aufrauhnen glatter Flächen*, Ich-Bereicherung und Autonomieprozess...“ progressiv. „Erst in der konkreten Arbeitspraxis erweist es sich, ob sie (die Helfer, d. Verf.) Öl oder *Sand im Getriebe der Sozialapparatur* sind...ob es ihnen gelingt, ... *Widerstandssignale zu setzen, als aktiver Vermittler sozialer Widersprüche* zu fungieren, statt Konflikte bis zur Unkenntlichkeit zu verschlüsseln und unbewusst zu machen.“ (Ebd., S. 103 - Hervorhebung vom Verf.)

Der interessierte Zeitgenosse kann sogar die Dokumentation solch einer 'therapeutischen' Arbeit nachlesen. Im Jahre 1989 veröffentlichte das „Psychoanalytische Seminar Zürich“, das explizit an die Tradition der Frankfurter Schule anknüpft die Dokumentation ihres Projektes, das in Anlehnung an die von Fromm ausgeführte Enquête folgenden Titel hat: „Zur Frage des Bewusstseins von Arbeitern und Angestellten in der Mikroelektronik-Industrie“ (vgl. PSZ, 1989, S. 215-266). Die wenigen Probanden, an die man mühselig über Umwege herankam, hatten eigentlich Hilfe erwartet, wie selbst der Untersucher zugab; sie gingen nicht auf die Klassenkampf-Ebene ein, was eindeutig als Aggressionshemmung diagnostiziert wurde; der Umgangston und die Deutungen sprechen für sich: Menschenverachtung und borniertes Gehabe, im Besitz der allein selig machenden Wahrheit zu sein, kommen vielerorts zum Vorschein. Dass dieses Projekt von seiner Vorgehensweise, seinem Ziel und seiner Ausgangsbasis her in die Tradition von Fromms Arbeit gestellt wird, entbehrt jeder Grundlage.

Die Tatsache, dass es in der Therapie um Hilfeleistung gehen soll - wie es auch für Freud selbstverständlich war - wird von zeitgenössischen Psychologen, die sich in die Tradition der Kritischen Theorie stellen, keineswegs abgestritten oder verschleiert, nur, dass unter Hilfeleistung und seelischer Gesundheit etwas Konträres verstanden wird: Hier wird der Gebrauch (eigentlich: Missbrauch) des Menschen für politische Ziele als Sinn und Zweck der Therapie ausgewiesen. Modena, der Untersuchungsleiter des oben erwähnten Projekts, stellt fest, dass die politisch ökonomische Revolution alleine zur Schaffung einer sozialistischen Gesellschaft nicht reiche und fordert daher einen 'kontinuierlichen Prozess der Veränderung im Alltag'. Man müsse dem Menschen alle Einschränkungen bewusst machen und Energien in ihm freisetzen, damit er sich wehre. Neurosen, Unmut und Unzufriedenheit sollen nicht behoben, sondern in Aggression umgesetzt und dem politischen Kampf verfügbar gemacht werden.

e) Vorstellungen von seelischer Gesundheit und Hilfeleistung

Es versteht sich, dass Fromm eine völlig andere Vorstellung von seelischer Gesundheit vertritt als die Exponenten der oben besprochenen Gruppierungen. Hier wird vermehrter Widerstand gegen einengende gesellschaftliche Strukturen als seelische Gesundheit



verstanden - analog zu Horkheimers Postulierung des neuen Menschen, der 'kritisches' Verhalten zeigt, der sich in bewussten Widerspruch zum gesellschaftlichen Ganzen setzt. Fromm dagegen geht es darum, dass der Mensch sich seiner Natur gemäß zu voller Reife entwickelt. Bei der folgenden Stellungnahme Fromms fällt sein umsichtiges Herangehen an den Untersuchungsgegenstand auf; es ist klar, dass es ihm nicht um eine Abstraktion des Individuums geht, sondern um die konkrete Einzelperson. „Auf dem Gebiet der Psychotherapie dagegen ist es nicht mehr so, dass man der Weltanschauung nur geringe praktische Bedeutung beimessen kann. Auf diesem Gebiet hängen die Grundvorstellungen bezüglich des Ziels und der Methode von den religiösen, weltanschaulichen, politischen und gesellschaftlichen Auffassungen des Psychotherapeuten ab. Die Antworten auf Fragen wie, was ein Neurotiker ist, was das Ziel der psychotherapeutischen Behandlung ist und was überhaupt unter seelischer Gesundheit zu verstehen ist, hängen alle davon ab, was nach Überzeugung des Therapeuten für den Menschen „am besten“ ist. Sagt er einfach nur, der Patient solle „gesund“ werden, so bedient er sich eines Wortes, das vielerlei bedeuten kann. Gesundheit als Ziel der Psychotherapie kann völlige Anpassung an die Regeln unserer Gesellschaft bedeuten, wie sie im Erfolg, in der Popularität und in der Fähigkeit zum Geldverdienen zum Ausdruck kommt. Oder sie kann bedeuten, dass der Neurotiker seine Spontaneität und seine innere Freiheit zurückgewinnen soll, die er verloren hat, aber um die er sich noch immer bemüht. Das bedeutet aber, dass der 'Patient' lernen sollte, zum Subjekt seiner eigenen Gefühle und Gedanken zu werden, dass er in die Lage versetzt werden sollte, das zu fühlen, was *er* wirklich fühlt, das zu denken, was *er* wirklich denkt, und das zu wollen, was *er* wirklich will, anstatt das zu fühlen, zu denken und zu wollen, wovon er annimmt, dass die anderen es von ihm erwarten.“ (1939a, GA VIII, S. 97f.)

Solche Ausführungen werden aber von Vertretern der Kritischen Theorie als religiöses Predigen oder als Ideologie abgetan. Schon allein der positive Ausblick sei Ausdruck von Gefangensein in Ideologie, Repressionsmechanismen etc. Hier liegt der Hauptangriffspunkt von Wiggershaus gegen Fromm und von R. Jacoby gegen alle, die nicht zur Libido-Theorie stehen. R. Jacobys Bemerkung: „Die positive Würdigung ist die Melodie und der Tanz der sozialen Amnesie: sie vergisst das Leid, indem sie im Dunkeln pfeift...“ (R. Jacoby, 1976, S. 63) zeigt aber noch ein weiteres Phänomen: Die Kritische Theorie nimmt für sich in Anspruch, dass ihr das Leid des Menschen und der Menschheit ein Anliegen ist: Man versteht sich als „Denker für die unterdrückte Menschheit“ (Horkheimer); man hält sich für den 'wahren Humanisten' (Marcuse). Hier sollte man sich stets bewusst bleiben, dass nur eine idealistische Abstraktion von Mensch/Menschheit gemeint ist. Sobald man konkret wird, sobald man Hilfe leistet, sobald man etwas unternimmt, um das Leid zu mildern, wird man als 'repressiv' und 'konformistisch' abgewertet; „...in einer repressiven Gesellschaft steht das Glück und die produktive Entwicklung des Einzelnen im Widerspruch zur Gesellschaft: werden sie als Werte definiert, die innerhalb dieser Gesellschaft zu verwirklichen sind, dann werden sie selber repressiv.“ (H. Marcuse, 1957a, S. 235f.) Wenn Marcuse selbst Begriffe aus dieser Tradition benutzt, dann muss man wohl davon ausgehen, dass diese humanistischen Werte für ihn nur eine Funktion als Instrumente der Kritik der kapitalistischen Gesellschaft haben. In einer Diskussion während der Studentenbewegung erklärte Marcuse: „Ich halte es für eine äußerst gefährliche Argumentation, dass man mit humanitären Argumenten heute nicht mehr *operieren* kann. Ich möchte an sie alle eine Frage stellen. Wenn ich wirklich radikal humanitäre Argu-



mente ausschalte, auf welcher Basis kann ich dann dem spätkapitalistischen System entgegenarbeiten?... Wir müssen endlich einmal wieder lernen..., dass humanitäre und moralische Argumente nicht bloß verlogene Ideologie sind, sondern zentrale gesellschaftliche Kräfte werden können und werden müssen. Wenn wir das von vornherein als unsere Argumentation ausschließen, verarmen wir in einer Weise, die uns *waffenlos* macht gegenüber den stärksten Argumenten der Verteidiger des Bestehenden.“ (R. Dutschke, 1983, S. 183f - Hervorheb. v. Verf.)

Ruckstuhl treibt diese Vorgehensweise auf die Spitze, er behauptet z. B., dass Menschen in psychosozialen Berufen eigentlich Komplizen der repressiven Gesellschaft seien - außer man stehe nicht „...im Gegensatz zu deklarierten emanzipatorischen Zielen... Komplizenschaft meint den Kollaborateur im eigenen Gehirn, den inneren Quisling, die fünfte Kolonne in unserer Psyche...“ (U. Ruckstuhl, 1989, S. 106.) Hier wird jeder mitmenschlichen Regung ein niederes Motiv untergeschoben: „Jeder psychosozial Tätige muss sich, ohne zu mogeln, Rechenschaft über die Bedürfnisse geben, die er in einer sozialen Institution sucht und befriedigt: karitativ-altruistische, sadistische, narzisstische (Machtstreben) und/oder solidarische.“ (Ebd., S. 106.) Ruckstuhl bezieht sich hier auf Holzkamp, der behauptet, dass Individuen subjektiv überzeugt sein, sich zu verwirklichen, dass sie aber in Wirklichkeit andere unterdrücken und benachteiligen (vgl. K. Holzkamp, 1989).

Auf dem Hintergrund dieser Problematik, dass es den Dogmatikern (den ‘Priestern’ des Sozialismus - in der jüdisch-religiös gefärbten Begrifflichkeit Fromms von 1967 - s. Fromm 1981, S. 41) eigentlich nicht um den konkreten Menschen geht, ist wahrscheinlich auch die Trennung zwischen der Frankfurter Schule und Fromm zu betrachten - erfolgte sie doch genau in dem Stadium von Fromms Leben und Werk, als er intensives Interesse an dem *tatsächlichen* Menschen zeigte. Diese Trennung verlief so scharf und kategorisch von Seiten der Frankfurter Schule, dass Horkheimer später Fromm nur beiläufig erwähnte, wenn es um die frühen Jahre des Instituts für Sozialforschung ging, obwohl er noch in seinen letzten Briefen an Fromm immer wieder zum Ausdruck bringt, wie wichtig sein Einfluss für die Forschungen des Instituts gewesen war: „*Was das Theoretische angeht, so habe ich Sie deswegen zu den Arbeiten des Instituts herangezogen, weil ich eine hohe Meinung von Ihren wissenschaftlichen Fähigkeiten habe und Ihnen wichtige Einsichten verdanke...* In der letzten Zeit haben Sie meine Einwände gegen bestimmte Ihrer Ansichten als destruktiv empfunden. Dass es früher anders war, liegt doch wahrscheinlich nicht bloß an mir, wie ich von je zur analytischen Orthodoxie gestanden habe, geht fast aus jeder meiner Arbeiten hervor. Ich glaube mich nicht darin zu täuschen, dass meine Kritik der Psychoanalyse einiges zu Ihrer eigenen Wendung beigetragen hat, und ich habe meine Ansichten seitdem nicht verändert. Auf Ihre Vorhaltungen, dass ich es nunmehr an der verdienten Schätzung Ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit fehlen ließe, habe ich Sie meiner Bereitschaft versichert, der gemeinsamen Arbeit mehr Zeit zu widmen „ (Horkheimer an Fromm, 7. 11. 1939, Hervorhebungen v. Verf.)

III. Die Mittel: Vorstellungen vom sozialen Wandel

Auch bei der Wahl der Mittel zur gesellschaftlichen Veränderung zeigt sich in krasser Form die Diskrepanz zwischen der Frankfurter Schule und Erich Fromm. Obwohl das Gedankengut aller zur Diskussion stehenden Autoren in die Vorstellungen der Studen-



tenbewegung der späten 60er Jahre einfluss, bestehen doch unüberwindbare Differenzen. Während Fromm sich schon auf dem Höhepunkt der Studentenbewegung von ihren radikalen Auswüchsen distanzierte, berief sich gerade die radikale Linke der 68er und der 80er Jahre vor allem auf Marcuse und seine Nachfolger, die sich auch als deren Theoretiker verstanden.

Ursprünglich lassen sich diese Ideen der aktiven Gewaltanwendung auf der politischen Ebene bis zu Georges Sorel zurückverfolgen. Bei ihm findet man noch weitere Konzepte, die v.a. während der Zeit seit dem 2. Weltkrieg für die Vertreter der Kritischen Theorie kennzeichnend wurden: z. B. Ablehnung des Parlamentarismus, des Humanismus und der Aufklärung. Ihm ging es um gezielte, gewaltsame Aktionen, um den bürgerlichen Staat in die Knie zu zwingen. Blutausch und Gewaltaktionen durch große Menschenmengen pries er als Sinn des Lebens. Noch spät in seinem Leben lobte Mussolini Sorel als seinen Lehrmeister. (Mussolini kommt ursprünglich aus der gleichen politischen Gruppierung wie Sorel, nämlich den Anarcho-Syndikalisten.) Das Gedankengut Sorels floss schon in den 30er Jahren über Walter Benjamin in die Frankfurter Schule ein. Marcuse hat dann seit spätestens Mitte der 60er Jahre hier angeknüpft; er bezieht sich zwar auf bekannte Konzepte der Übergangsdiktatur und der revolutionären Avantgarde, geht aber doch einen bedeutenden Schritt weiter: „Both the Jacobins and Lenin believed in a temporary dictatorship of the majority over counterrevolutionary minorities - whatever they may have practiced. But it was left to Marcuse to profess a belief in a dictatorship by a minority.“ (A. MacIntyre, 1970, S. 103.)

In Ermangelung konstruktiver Ansätze propagiert Marcuse die 'Große Weigerung': Aussteigen auf allen Ebenen soll das 'System' zum Erliegen bringen. „Today, *the organized refusal to cooperate* of the scientists, mathematicians, technicians, industrial psychologists and public opinion pollsters may well accomplish what a strike, even a large-scale strike, can no longer accomplish, namely, the beginning of the reversal, the preparation of the ground for political action.“ (H. Marcuse, 1966, S. XXV - Hervorhebg. v. Verf.) In einem Vortrag in Freiburg (H. Marcuse, 1976) breitete er z. B. vor Studenten aus, wie „die potentielle Revolution des 20. Jahrhunderts“ aussehen könne. Diese Revolution hätte einen „totalisierenden Charakter“. „Ich glaube, wir müssen arbeiten an einem neuen Modell des Zusammenbruchs. Keine zentralisierte Machtergreifung scheint mir mehr realistisch... Und hier unterbreite ich Ihnen, dass wir mit der Möglichkeit zu rechnen haben einer Desintegration des Kapitalismus, die von örtlichen und regionalen Punkten aus entsteht... Es folgt (daraus, d. Verf.), dass die Organisation der radikalen Opposition ihr Schwergewicht in den örtlichen und regionalen Gebieten hat. Keine zentralisierte Massenorganisation..., sondern örtliche und regionale Organisationen, die dann allmählich koordiniert werden können und müssen auf überregionaler, nationaler Ebene.“ (1976, S. 4.) Diese radikale Opposition sollte sich „revolutionärer Minderheiten“ - vor allem der Randgruppen 'bedienen'. Diese zeichnen sich per definitionem schon dadurch aus, dass sie nicht voll im 'System' integriert sind: Es gilt, sie zum einen verfügbar zu machen, sich hier - mit eben diesem Ziel - vermehrt zu engagieren, und zum anderen, diese stets zu vergrößern (heute z. B. durch Kampagnen der Drogenliberalisierung). Neben diesen Randgruppen soll immer auch versucht werden, die Jugend zu mobilisieren - das 'rebellische Element' der Pubertät soll für politische Zwecke nutzbar gemacht werden. „The intellectual refusal may find support in another catalyst, the instinctual refusal among the youth in protest... Their protest will continue because it is a biological neces-



sity. 'By nature,' the youth are in the forefront of those who fight for Eros against Death... Today the fight for life, the fight for Eros is the *political* fight." (H. Marcuse, 1966, S. XXV.) Hier wird also die Not vieler Menschen bzw. die Schwierigkeit in der 'Ablösephase' junger Menschen schamlos ausgenutzt und verschlimmert.

Wie oben von MacIntyre charakterisiert, haben für Marcuse die sog. revolutionären Minderheiten, die sich der Randgruppen und der Jugend 'bedienen', eine herausragende Bedeutung. In den schon erwähnten Schriften (H. Marcuse, 1967 und 1973) beschreibt er genau die Vorgehensweise für den allmählichen gesellschaftlichen Umsturz (er meint, der Kampf dauere bestimmt ein Jahrhundert). Revolutionären Minderheiten gesteht er ein „Naturrecht auf Widerstand“ zu, sie seien deshalb berechtigt, außergesetzliche Mittel anzuwenden. Die Gewalt der Neuen Linken sei durch die geschichtliche Situation gerechtfertigt. Niemand habe das Recht, solche Gewaltakte zu kritisieren. Sind durch die Neue Linke Machtpositionen errungen, dann solle man feindlichen Bewegungen Rede- und Versammlungsfreiheit entziehen. Er fordert strenge Kontrolle und Zensur pädagogischer Einrichtungen; Intoleranz gegenüber Wissenschaft, wenn sie nicht die Ziele der Neuen Linken akzeptiert, keine Toleranz gegenüber „rückschrittlichen Bewegungen“ usw. (Vgl. H. Marcuse, 1967, S. 91-128).

Ebenso wie bei den Vorstellungen zur Therapie kann man auch hier eine Verschärfung der Stellungnahmen bei anderen Autoren aus heutiger Zeit feststellen, die sich im Umfeld der Kritischen Theorie bewegen - obwohl dies kaum mehr möglich erscheint, so z. B. bei Michel Foucault. Obwohl Foucault nicht zur Frankfurter Schule dazuzurechnen ist, ist die geistige Verwandtschaft doch sehr auffällig. Foucault selbst erklärt in einem Gespräch mit Gerard Raulet 1983: „Wenn ich die Frankfurter Schule rechtzeitig gekannt hätte, wäre mir viel Arbeit erspart geblieben. Manchen Unsinn hätte ich nicht gesagt und viele Umwege nicht gemacht, als ich versuchte, mich nicht zu beirren zu lassen, während doch die Frankfurter Schule die Wege geöffnet hatte.“ (M. Foucault, 1983, S. 24.) Auch Meyer weist in seinem Essay über Fundamentalismus und Vernunftkritik auf eine deutliche Verwandtschaft hin: „Die „Dialektik der Aufklärung“ ist gegen alles, was ihre Autoren in der finsternen Zeit, in der sie verfasst wurde, erwarten durften, zuerst ein Grundbuch radikalisierten Aufklärungswillens und dann ihrerseits ein Kultbuch der heimlichen linken Aufklärungsskepsis geworden und heute nicht selten sogar ein Quell aufklärerisch verbrämter romantischer Wehmut. Ihre in langen Passagen sentenzenhaft fast dekretierte Aufklärungskritik ist ihrerseits zutiefst zwiespältig. In die kritischen Leitgedanken ist eine fundamentalistische Vernunftkritik schillernd verwoben, von der kein Weg mehr zur Rettung des wirklichen Erbes der Aufklärung führt. Dieser Weg wird in der radikalen Vernunft- und Diskurskritik Michel Foucaults zu Ende gegangen, die auch im aufgeklärtesten Argument nichts anderes mehr erkennen kann, als die stets wechselnde Maske der immergleichen Macht, die alles lenkt und prägt oder bannt und vernichtet, was sich im gesellschaftlichen Leben an individuellen Regungen hervorwagen mag.“ (T. Meyer, 1989, S. 55f.) Foucault, der heute zum Modephilosophen avanciert ist, betrachtet Kriege, Faschismus und Umweltzerstörung als Ergebnis von Vernunft und Humanismus. In einer Diskussion während der Zeit der Studentenbewegung empfiehlt er deshalb Studenten - in noch deutlicherer Form und Ausdrucksweise als Marcuse - das völlige Zertrümmern aller gesellschaftlichen Einrichtungen (M. Foucault, 1987, S. 91-105). Modena fordert die Linke auf, Aggressionen in der Gesellschaft zu schüren und dann auszunutzen: „Ich rede nota bene nicht einer neuen RAF das Wort, obschon die Frage der Bewaffnung der Oppo-



sition...sehr ernst zu nehmen ist. Es wird wohl darum gehen, in der Friedensbewegung und darüber hinaus in der sozial-revolutionären Bewegung überhaupt bewusst jene Elemente von Gewalt aufzunehmen, die die Bewegung insgesamt stärken können... Es wird dabei die Aufgabe der politischen Linken sein, diese Aggressionen zu kanalisieren und gezielt einzusetzen.“ (E. Modena, 1987, S. 308f.) Er scheut sich nicht einmal, der Linken zu empfehlen, aus den Praktiken des deutschen Faschismus zu lernen: „Der Durchschnittsarbeiter wird sich jenen Parteien zuwenden, die seine Phantasie anregen und ihm die Befriedigung von narzisstischen Bedürfnissen (mehr Ansehen, Prestige, Macht) in Aussicht stellen, wenn nicht real, so wenigstens identifikatorisch. In dieser Hinsicht gibt die Analyse der nationalsozialistischen Ideologie und Propaganda einigen Aufschluss. Es wäre wohl die Aufgabe linker Kulturschaffender, die sozialistischen Inhalte mit jenen Massenbedürfnissen sinnvoll zu verbinden.“ (E. Modena, 1983, S. 65f.)

Solch menschenverachtendes Vorgehen legt einen Vergleich mit faschistischen Machenschaften nahe. Jürgen Habermas sprach schon im Juni 1967 von „schlimmen Parallelen“ zu Sorel und von gewissen Tendenzen der Studentenbewegung, die er „linken Faschismus“ nannte; (vgl. D. Cohn-Bendit/R. Mohr, 1988, S. 94f u. 165). Erich Fromm kommt 1968 zum gleichen Ergebnis. Er schreibt in „Der politische Radikalismus in den Vereinigten Staaten und seine Kritik“ (1990b, S. 32ff.) über die Radikalen Linken der Studentenbewegung: „Sie können nicht sehen, dass sich Kultur, auch in ihren revolutionären Phasen, auf der Grundlage der Entwicklung des menschlichen Denkens, der Vernunft, der Vorstellungskraft, der intellektuellen Anstrengungen gebildet hat und nicht ein Ergebnis von Gefühlsausbrüchen und von Hass ist. Wenn wir den Kontakt mit der Denktradition verlieren, sind wir wie eine Pflanze, die heute noch blüht, weil sie noch das Regenwasser von gestern in sich hat, morgen aber verwelken wird... Es ist relativ einfach, Menschen unter einer Fahne von Entrüstung und Hass zu vereinen. Hitler zeigte dies, und jeder Krieg beweist es. Es gelingt aber nur, wenn die Menschen wissen, dass die Macht auf ihrer Seite ist. Liegt die Macht in den Händen des Gegenübers, dann werden Entrüstung und Gewalt auf Minoritäten beschränkt bleiben. - Manche Menschen sind davon überzeugt, dass es zum Sieg führen werde, wenn Entrüstung, Protest und Gewalt sich ausbreiten, und dass nach dem Sieg Gelegenheit sein wird, sich zu überlegen, was dann zu tun und in welche Richtung weiterzumachen sei. Auch sie sind naiv und blind. Ohne eine tief wurzelnde und innere Veränderung in den Menschen wird das Anwachsen von Gewalt nur ein Sprungbrett für eine Art amerikanischen oder weltweiten Faschismus sein. „ (1990b, S. 44f.)

Im Jahre 1989 gab der Berner Soziologe W. Hollstein, der sich lange Zeit mit der rot-grün-alternativen Szene identifiziert hatte, seine Empörung zum Ausdruck über den Verrat der Linken an den Idealen der Linken: „Linksfaschismus ist ein übles Wort..., aber viele im rot-grünen Spektrum bemühen sich derzeit, es durch ihre Aktionen zu bestätigen... Linke Grundsätze scheint es kaum noch zu geben, eine verlässliche Theorie noch weniger und eine Moral schon gar nicht mehr. Was ist richtig, was ist falsch, was ist vor allem menschlich verwerflich? Vor einigen Jahren war es noch klar. Heute werden progressive Journalisten von selbsternannten Revolutionären verprügelt. Warum? Weil sie die Wahrheit zu schreiben wagten. Genossen, die seit 20, 30 Jahren eine zähe Politik konkreter Veränderung in Organisationen und Projekten betreiben - unter ernstem Einsatz all ihrer Kräfte, wohlgeachtet - werden von Schwarzbejackten als kleinbürgerlich beschimpft und verdroschen. Die Szene-Sprache - verhunzt seit je - wird mehr und mehr



zur Illustration des 'Wörterbuchs des Unmenschen'.“ (W. Hollstein, 1989.)

Jedem, der auch nur wenig mit Erich Fromm und seinem Werk vertraut ist, wird klar sein, dass es hier keine Parallelen zu finden geben wird. Fromm hat sich immer deutlich dahingehend geäußert, dass zur Überwindung bestehender (Miss-)Verhältnisse ein konstruktiver Weg aufgezeigt werden müsse; dass viele aus dem Umfeld der Kritischen Theorie dies unterlassen hätten, kritisiert Fromm unermüdlich. Er selbst hat auch Wege beschritten, wie solch eine Veränderung aussehen kann. Man vergleiche dazu die höchst interessante Mexiko-Studie, die leider sehr wenig Beachtung gefunden hat - *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes* (1970b, GA III, S. 231-540). Besonders im Kapitel „Möglichkeiten zur Veränderung: Charakter und Kooperation“ haben Fromm/Maccoby gezeigt und praktiziert, wie man gesellschaftliche Strukturen tatsächlich konstruktiv verändern kann.

IV. Das Ziel: Vorstellungen von der Sexualität in der 'freien Gesellschaft'

Der Sexualität kommt wegen der Vorstellung von der Menschheitsbefreiung durch Triebbefreiung zentrale Bedeutung zu. Freuds Generalisierung der sexuellen Problematik seiner Patienten hatte ihn selbst seit dem 1. Weltkrieg vor große Probleme in der analytischen Praxis gestellt: die sog. Kriegsneurosen von Soldaten konnte er kaum noch einzig auf sexuelle Verdrängungen zurückführen. Freud differenzierte deshalb sein analytisches Konzept. Für die Kritische Theorie blieb aber die Libido-Theorie als der „explosive Gehalt“ der Psychoanalyse der Kernpunkt. „Psychologie ohne Libido ist irgendwie keine Psychologie“ schrieb Horkheimer 1942 an Leo Löwenthal (zit. n. M. Jay, 1985, S. 130).

An den Vorstellungen über die Sexualität in einer sog. freien Gesellschaft tritt noch einmal in aller Schärfe die unterschiedliche Position von Fromm und Marcuse zutage. In vielen seiner Schriften hat Fromm die Vorstellung Marcuses 'demaskiert'. Marcuse postuliert, in der zukünftigen Gesellschaft herrsche „polymorphe Sexualität“, das heißt, auch was man unter Perversion und Sadismus versteht, wird als erotisch empfunden werden. Die Abstrusität solcher Vorstellungen zeigt Fromm an diversen Stellen, vor allem im Zusammenhang mit Sadismus und Koprophilie (Beschäftigung mit Kot).

„Es ist bei einigen radikalen Denkern, wie z. B. H. Marcuse, Mode geworden, den Sadismus als eine der Ausdrucksformen der sexuellen Freiheit des Menschen zu preisen. Die Schriften des Marquis de Sade werden von politisch radikalen Zeitschriften als Manifestationen dieser „Freiheit“ neu abgedruckt. Man bekennt sich zu Sades Argument, dass der Sadismus eine menschliche Begierde sei und dass die Freiheit es erfordere, dass die Menschen das Recht haben, ihre sadistischen und masochistischen Wünsche genau wie alle anderen zu befriedigen, wenn es ihnen Spaß mache.

Es ist dies ein recht komplexes Problem. Wenn man - wie es gelegentlich geschieht - jede sexuelle Praktik, die nicht zur Zeugung von Kindern führt, das heißt, die nur der sexuellen Lust dient, als Perversion definiert, so werden sich natürlich alle, die diese traditionelle Einstellung ablehnen, erheben und - ganz mit Recht - die „Perversionen“ verteidigen. Dies ist jedoch keineswegs die einzige Definition der Perversion, und tatsächlich ist es eine recht altmodische... Gelegentlich bringt man das Argument vor, die sadistische Perversion sei „gesund“, weil sie den allen Menschen innewohnenden sadistischen Tendenzen ein harmloses Ventil verschaffe. Die logische Folgerung aus diesem Argument wäre, dass die Wächter in Hitlers Konzentrationslagern die Gefangenen freundlich behandelt hätten, wenn sie ihre sadistischen Neigungen in ihren sexuellen Beziehungen hätten „abreagieren“ können.“ (1973a, GA VII, S.



255f.)⁴

An anderer Stelle 'entlarvt' Fromm Marcuses Ansatz in *Triebstruktur und Gesellschaft* ebenfalls schonungslos: „Reduziert man Marcuses Thesen auf ihren Kern, dann wird als das Ideal des neuen Menschen in der nicht-repressiven Gesellschaft die Reaktivierung seiner prägenitalen Sexualität postuliert, insbesondere der sadistischen und koprophilen Neigungen. Tatsächlich scheint das Ideal von Marcuses „nicht-repressiver Gesellschaft“ ein Kinderparadies zu sein, in dem alle Arbeit Spiel ist und wo es keine ernsthaften Konflikte oder Tragödien gibt. (Mit dem Problem des Konfliktes zwischen diesem Ideal und dem Aufbau einer automatisierten Industrie setzt er sich nicht auseinander.) Das Ideal der Regression auf eine infantile libidinöse Organisation ist verbunden mit einem Angriff gegen die Herrschaft der genitalen Sexualität über die prägenitalen Triebe. Durch verbale Konstruktionen wird die Unterordnung oraler und analer sexueller Strebungen unter dem Primat der Genitalität mit der Einehe, der bürgerlichen Familie und dem Prinzip gleichgesetzt, dass genitale geschlechtliche Lust nur statthaft ist, wenn sie der Fortpflanzung dient. Bei seinem Angriff gegen die genitale „Herrschaft“ übersieht Marcuse, dass genitale Sexualität keineswegs an die Fortpflanzung gebunden ist...“ (1970c, GA VIII, S. 60f.)

Fromm kann sich die 'Verirrungen' Marcuses nur damit erklären, dass er eine mechanistisch-materialistische Vorstellung von dem hat, was man als 'Gefühl' beschreibt. Als Voraussetzung gilt Marcuse, dass es keine Werte geben darf, weil alle Werte repressiv sind aufgrund der 'introjizierten' gesellschaftlichen Bedingungen. Befasst man sich auf dem Boden solcher Implikationen mit zwischenmenschlichen Beziehungen, dann kommt konsequenterweise eine 'verirrte' Theorie heraus (- hier darf jetzt analog auch nicht gewertet werden, wodurch z. B. eine Liebesbeziehung und eine sado-masochistische oder perverse Abhängigkeitsbeziehung gleichberechtigt nebeneinander stehen). Solche Absurditäten werden aber konsequent vertreten, da man sonst das Prinzip des repressiven Charakters *aller* Wertungen nicht aufrecht halten könnte. In seiner umfassendsten Beschäftigung mit den Implikationen und Konsequenzen der Vorstellungen Marcuses in „Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse“ (1990a, S. 149-170) charakterisiert Fromm dessen Gedankengebäude: Für Marcuse gelte nur das rein subjektive Gefühl der Erregung, das bedeutet: „...dann ist die Befriedigung der Koprophilie oder des Sadismus ebenso gut wie die Befriedigung der genitalen sexuellen Nähe und Liebe.“ Für Marcuse seien Liebe, Zärtlichkeit, Mitgefühl nicht „höherwertig“ als Sadismus, Perversionen oder Angezogenheit vom Schmutz und Kot. „Marcuses Betrachtungsweise ist sybaritisch genussüchtig, bei der die lustvolle Erregung als solche bereits das Lebensziel ist und bei der der Hass ebenso gut ist wie Liebe, Sadismus ebenso gut wie Zärtlichkeit. Es zählt allein der physische Nervenkitzel. Ich nehme an, dass hier die Gründe zu suchen sind, warum Marcuse mit einer solchen Verachtung von jenen Menschen spricht, die beim gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft von Liebe, Betroffenheit, Verantwortung usw. reden... Freuds Grundannahme war, dass der Mensch in jeder Gesellschaft aufhören muss, ein Säugling zu sein und zu einem Optimum an Unabhängigkeit kommen müsse. Freuds Ideal war der reife, rationale, unabhängige Mensch, der sich auf sich und seine Vernunft verlassen kann. Niemand wäre mehr entsetzt als Freud, für das Ideal der Regression als

⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang z. B. die zahlreichen Würdigungen de Sades in heute nicht mehr nur politisch radikalen Zeitschriften, sondern auch in renommierten, s. z. B. im 'Spiegel' vom 4. Juni 1990, S. 194 ff.



ein wirkliches Ziel des menschlichen Fortschritts erhalten zu müssen.“ (1990a, S. 163f.)

Fromm ist sich - vor allem aufgrund seiner konkreten praktischen Erfahrung mit Menschen - bewusst, dass sexuelle Verirrungen sicher nicht das Erkennungsmerkmal 'freier Gesellschaften' sind. „Hier möchte ich noch eine Bemerkung hinzufügen, die sich auf einige durch Marcuse in die Debatte gebrachten Gesichtspunkte bezieht. Marcuse glaubt, dass auch die Befreiung zu sadistisch-koprophilen Perversionen zum vollen Glückserlebnis des freien Menschen in der 'nicht-repressiven' Gesellschaft gehört. Dabei übersieht er die klinisch reichhaltig belegte Tatsache, dass diese Perversionen *selbst* das Produkt pathologischer, auf Zwang und Unfreiheit beruhender gesellschaftlicher Verhältnisse sind. Das Problem ist also nicht, dass diese in der nicht-repressiven Gesellschaft nicht mehr *verdrängt* werden, sondern dass sie sich *gar nicht erst entwickeln*.“ (1970d, GA VIII, S. 247.) Die Vorstellungen Marcuses blieben trotz ihrer Abstrusität nicht an seine Person gebunden; auch hier findet man Zeugnisse aus jüngster Zeit, die an Marcuse anknüpfen. Modena z. B. entwirft in seinem Aufsatz „Psychoökologie“ folgendes Bild von 'Utopia': „Die ganze Stadt ist...von einem Netz von Begegnungs- oder Eroszentren überzogen... Hier trifft man sich nach der Arbeit, isst, trinkt, besucht Sauna und Bad, spielt miteinander und kann sich jederzeit in Separatzimmer zurückziehen, wo sich zwei oder mehr Leute lieben können. In diesen Zentren sorgen speziell ausgebildete Animatoren - Männer und Frauen - für eine freundliche und spielerische Atmosphäre. Sie helfen auch Schüchternen oder Handicapiertern bei der Suche nach Partnern. Für aggressiv Gestimmte gibt es spezielle Aggressionsräume, wo man miteinander ringen oder gegeneinander boxen kann. Auch gibt es dort raffinierte Spielautomaten, wo sadistische Phantasien ausagiert werden können... Das Ziel der orgiastischen Verbrüderung und Verschwesterung der Bevölkerung kann ja auf ganz verschiedene Arten erreicht werden, sei es unter vorwiegender Zuhilfenahme von künstlerischen Mitteln wie Gesang und Musik, Kunst happenings, Theater, Dichtung, Tanzvorführungen oder aber durch die gemeinsame Einnahme von berausenden Drogen wie Alkohol, Haschisch, Psilocybin etc. Über die Wirkung und Perfektionierung der einzelnen transzendentalen Techniken wird an der Universität geforscht, ein Forschungszweig, der großzügig vom Ministerium für 'Fest und Ekstase' unterstützt wird, während ein anderes Ministerium, jenes für 'Transkulturelle Erotik' in ständigem Erfahrungsaustausch mit den entsprechenden ausländischen Stellen steht...“ (E. Modena, 1985, S. 40.)

Fromm sieht zwar, dass die 'sexuelle Revolution' der 60er Jahre ihre positiven Auswirkungen hatte und wichtig war - hat sich aber doch nicht gescheut, auch hier auf negative Folgeerscheinungen hinzuweisen. „Diese Revolution hat versucht, die Freiheit des 'spontanen Impulses' statt die Freiheit des Willens zu etablieren.“ (1989, S. 43f.) Das Konzept der 'Freiheit des spontanen Impulses' deckt sich mit dem der spontanen Bedürfnisbefriedigung. Aus psychologischer Sicht schreibt Fromm weiter dazu: „Einem spontanen Impuls zu folgen, resultiert aus einer tiefen inneren Passivität, gemischt mit dem Wunsch, der Langeweile zu entfliehen. Wille gründet sich auf innere Aktivität; ein spontaner Impuls hingegen auf Passivität.“ (Ebd., S. 45.)

Auch hier behält Fromm die großen Zusammenhänge im Auge, wenn er z. B. kritisiert, es gebe „...viele junge Menschen, die meinen, Freiheit bedeute das Fehlen von Tradition, Ordnung und Planung, und wünschenswert sei nur die unstrukturierte, spontane Handlung. Oft glauben sie, die „alten Ideen“ und Werte seien heute nur noch von geringem oder überhaupt von keinem Nutzen mehr und die Tradition zu kennen oder



ihr sogar zu folgen, sei bereits eine Verhinderung von Freiheit. (In sehr primitiver Form kann man diesen Standpunkt bei vielen jungen Studenten hören; etwas verschleierter und intellektuell anspruchsvoller findet man ihn in den Schriften von Herbert Marcuse.)“ (1970i, GA IX, S. 423.) Die gesellschaftlichen Konsequenzen, die sich aus solch einer intolerant-gewalttätigen bzw. narzisstischen Charakterstruktur ergeben, wenn sich daraus ein dominierender Gesellschafts-Charakter entwickelt, sind aus den bisherigen Belegen unschwer vorstellbar. Fromm selbst hat - wie an mehreren Stellen gezeigt - auf die Gefahren aufmerksam gemacht.

V. Schluss

Wenn man die Verbindung zieht von der Auseinandersetzung Kritische Theorie/Marcuse - Fromm zur gesellschaftlichen Situation der Gegenwart, wird deutlich, dass der Beitrag Fromms zur Analyse und Orientierung nicht unterschätzt werden darf. Man könnte fast sagen, dass Fromm sensibilisierter dafür war, die ganze Tragweite der Verbreitung solcher Konzepte wie derjenigen Marcuses zu erkennen. Ein wichtiger Grund dafür wird darin zu sehen sein, dass Fromm nicht soviel unreflektierten 'kulturellen Ballast' mitgeschleppt hat (- z. B. Vorstellungen über Börsartigkeit/Aggressivität des Menschen; kategorisches Abwerten der Auseinandersetzung mit der Realität; Hinwendung zum 'Eigentlichen', 'Zukünftigen' usw.) Verfolgt man diese Konzepte ideengeschichtlich bis zu ihren Quellen, dann kommt man zum Schluss, dass hier unreflektiert idealistisch-religiöse Vorstellungen zugrunde liegen, vor allem die abendländische Vorstellungen vom Jenseits und Diesseits - in ihren säkularisierten Formen. So wie die Vorstellung vom 'kommenden' Sozialismus letztlich zurückzuführen ist auf eschatologische Konzepte der abendländischen Kultur, so lässt sich auch die Fixierung auf Zukünftiges bzw. die Ablehnung der konstruktiven Auseinandersetzung mit der Realität ableiten aus der religiösen Vorstellung von der Priorität des Lebens nach dem Tode bzw. von der Nichtigkeit des Lebens auf 'dieser' Welt.

Dennoch ist es wichtig für eine realistische Einschätzung des Stellenwertes von Fromms Position, auch seine 'Grenzen' aufzuzeigen - im Anschluss an Fromms Anspruch, dass es dem Wissenschaftler darum gehen sollte, „...Illusionen abzubauen und tiefer zu den Wurzeln vorzudringen.“ (1979a, GA VIII, S. 270). Für Fromm gewannen im Laufe der Jahre religiöse Inhalte zunehmend an Bedeutung - wenn auch in nicht so ungebrochener Form wie bei Horkheimer. „*Die Religion ist nichts. Religiös leben ist alles.*“ (1980e, S. 12.) Besonders gewann der Gedankenbereich an Bedeutung, dass der Mensch ein 'ausgeliefertes Wesen' sei, das nie ganz erklärbar sein werde, das stets irgendwo ein Mysterium bleibe, das doch nicht der Macher seines Lebens sei. Dieser Sachverhalt lässt sich an einer Stelle verdeutlichen, in der Fromm Alfred Adler und sein Werk bewertet. In einem bisher unveröffentlichten Transkript eines Seminars zur Psychotherapie mit amerikanischen Studenten in Locarno 1974 sagt Fromm: „Adler is...full of *commonsense*. As an advisor for the strategy of life you can read with much benefit Adler's writings. He is excellent to explain what occurs in life on a relatively conscious level. But he leaves you pretty empty when you ask where is the root of all this, what causes all this? When you want to see deeper, and you are not satisfied with the relatively superficial explanation. You might say Adler was already not any more inheritor of the bold spirit of enlightenment. Adler was a typical modern petit bourgeois rationalist who figured out the rules



of life and really what he was discussing is how to get what you want. And the various ways in which people try to get what they want and the various errors they make... Adler was not a cheap swindler but Adler was a very thoughtful man who had a lot to say and had thought a lot. But he was presenting the spirit of an entirely different class. It was a *naively optimistic, superficially-thinking* group of people and Adler was the most intelligent one but still he was of the same type.“ (1974, S. 120f.)

Adlers Theorie der Organminderwertigkeit charakterisiert er folgendermaßen: „...he came...to the conclusion that the very misery in which you are born, that is to say the very defects which you have by birth, or in youth, are in fact the reason why you become better. They don't harm you, these negative things,...on the contrary... Now if you translate that in the political realm it means exactly because you are born poor you end up rich, you will end up prosperous. *There are no tragic elements in life.*“ (Ebd., S. 118f.) Freud dagegen „...saw the forces operating in life, irrational, behind the back of man, often creating tragedy against the will of man, being, shaping man's future, shaping man's life whether that is individual or social, without his knowledge, against his will, and his theoretical attempt was to understand these forces, and then to see where they led, what they produced. *Adler is exactly the opposite.*“ (Ebd., S. 119f.)

Interessant ist hier, dass Fromm Adler genau das vorwirft, was ihm selbst immer vorgeworfen wurde: Oberflächenpsychologie, Favorisierung des Common Sense, naiv-optimistische Grundeinstellung etc. Wenn man sich jedoch vergegenwärtigt, was Fromm hier an Freud im Vergleich zu Adler lobt, dann wird die seltsame Stellungnahme nachvollziehbar. Fromm ist fasziniert vom 'tragischen Gehalt' der Freudschen Theorie, er wertet Vorstellungen von 'Schicksal', 'Ausgeliefertsein', 'Nichtverstehbarkeit des Menschen' deutlich höher als strenge materialistische Untersuchung des Menschen. Er wertet den streng realistischen Ansatz Adlers sehr unseriös - und unqualifiziert - ab. Hier hat die Orientierung am Konkreten auch bei Fromm an Bedeutung eingebüßt, wogegen uralte religiöse Konzepte - wie zu Anfang des Kapitels umrissen - wieder in den Vordergrund gerückt sind.

Gerade der Umstand, dass Adler stets betont, dass er primär am einzelnen konkreten Menschen interessiert ist und die Tatsache, dass er zeit seines Lebens deshalb jede Systematisierung der Individualpsychologie abgelehnt hat,⁵ stößt fortwährend auf Unverständnis. „Die Minus-Situation liegt jeder seelischen Ausdrucksform zugrunde. Sie ist es, die geleitet durch das individuelle Ziel der Vollendung den Anstoß zur Fortbewegung abgibt, wie sie ja auch aus der Unbeholfenheit und Unvollkommenheit der Kindheit entspringt und *die gesamte Menschheit gezwungen hat, aus ihren Nöten eine sichernde Kultur zu suchen.* Individualpsychologie ist durch ihr Verständnis für die Einmaligkeit jedes Individuums genügend geschützt, sich dem Banne von Regeln und Formeln zu unterwerfen (Hervorhebung v. Verf.).“ (A. Adler, 1933, S. 35f.)

Stellungnahmen wie diese bestechen durch ihre gedankliche Klarheit und consequentes Verharren in der Realität (im Diesseits). Dies ist sogar von nicht-autoritären/-

⁵ „Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass Adler durchaus auf seine Art systematisch vorgeht, und zwar in induktiv-deduktiver Weise, indem der Abklärung jedes einzelnen Falles der Vorrang vor allgemeinen Aussagen gebührt. Die bereits gesicherten Erkenntnisse bringt er in die Beurteilung jedes neuen Falles mit ein - die konkrete Form, der Lebensstil, muss jedoch von diesem einzelnen her neu erarbeitet werden. Allfällige Widersprüche zwischen einem konkreten Fall und den bisherigen Theoremen sind Anlass zur Überprüfung des Ganzen.“ (Kaiser 1981, S. 19.)



orthodoxen Autoren aus dem Umfeld der Kritischen Theorie gesehen worden, z. B. von Habermas (vgl. J. Habermas, 1973) oder von Henry Jacoby, der während des Zweiten Weltkrieges zur Frankfurter Schule stieß. Henry Jacoby, der sich als Schüler Otto Rühles versteht und einen freiheitlichen, nicht-autoritären Sozialismus vertritt, hatte sich schon 1930 dafür eingesetzt, die Individualpsychologie Alfred Adlers in sozialistische Theorie einzubeziehen. Die Psychoanalyse verwarf er als „reaktionär, pessimistisch und konformistisch“ (vgl. H. Jacoby, 1930). 1983 griff er die Thematik wieder auf und verfasste eine Einführung in die Individualpsychologie, in der er den freiheitlicheren und offeneren Charakter und ihren Bezug zum Konkreten der Psychoanalyse gegenüberstellte (H. Jacoby, 1983). Horster, der 1984 eine Einführung in das Werk Adlers vorlegte, will sogar explizit zeigen, dass die Kritische Theorie in der Individualpsychologie eine Alternative zu Freud finden könne (vgl. D. Horster, 1984, S. 13). Horster stellt explizit fest, dass es ihm nicht nachvollziehbar sei, dass zum einen in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule „...die gesellschaftliche Geprägtheit des Erkenntnisobjekts als Forschungsgegenstand immer hoch im Kurs...“ stand und zum anderen aber „...sich die Kritische Theorie die Psychoanalyse assoziierte.“ (Ebd., S. 5.)

Der Schwerpunkt bei Adler liegt auf dem Gemeinschaftsgefühl als anzustrebendem Menschheitsziel. „Der Adlersche Begriff des Gemeinschaftsgefühls beinhaltet in seinem weiteren Sinne auch eine ausgeprägte ethische Komponente, eine Ausrichtung auf ein Ziel, das es wert ist, angestrebt zu werden, und zwar sowohl vom Einzelnen als auch von der Gemeinschaft als Ganzem. Adler sieht dieses Bemühen um ein stärkeres Gemeinschaftsgefühl in der kulturellen Evolution am Werk... Adler ist tief davon überzeugt, dass die ungestörte Entfaltung des Gemeinschaftsgefühls im Leben jedes Einzelnen die Störungen im sozialen Organismus reduzieren würde. Dass die Menschheit einmal ihre eigene Natur verstehen lernt und beginnt, deren Erfordernissen gemäß zu leben - das ist das Bemühen, mit dem Adler einen Platz unter den Humanisten aller Zeiten einnimmt.“

Nachzuvollziehen, wie Adler seine Ethik von der Finalität der Evolution her begründet, ist nicht leicht; bei genauer Betrachtung zeigt es sich, dass sie viel mehr in der Anthropologie als in moralischen Forderungen wurzelt. Er betrachtet die Evolution als zielgerichtet, auf eine vollkommene Form der Gemeinschaft hinstrebend, und zwar vollkommen im Sinne der Übereinstimmung mit den Erfordernissen der menschlichen Natur. Er definiert auch das Gemeinschaftsgefühl unter anderem als ein Streben nach diesem Ziel: „Gemeinschaftsgefühl besagt vor allem ein Streben nach einer Gemeinschaftsform, die für ewig gedacht werden muss, wie sie etwa gedacht werden könnte, wenn die Menschheit das Ziel der Vollkommenheit erreicht hat.“ Er betrachtet diese ideale Gemeinschaft als ein richtunggebendes Ziel, das nur erreicht bzw. angenähert werden kann, wenn der Mensch sich seiner sozialen Bedingtheit und seines Angewiesenseins auf die Gemeinschaft bewusst wird und er dann bewusst handelnd die Möglichkeiten der Gemeinschaft vermehrt ausschöpfen kann.“ (A. Kaiser, 1981, S. 31f.) Diese Forderung Adlers nach ‘Anpassung an die Kultur’ ist oft falsch verstanden oder auch gezielt falsch dargestellt worden: „Dem Nicht-Kenner des Adlerschen Gedankenguts wird auch möglicherweise die Interpretation nahegelegt, es handle sich bei der Forderung nach Anpassung an die Kultur um die lange vorherrschende Meinung, ein Kind müsse in seinen spontanen Lebensäußerungen gehemmt, sein Wille gebrochen und es müsse in die heute gängigen kulturellen Werte hineingezwungen werden, auch wenn sie seiner Natur völlig widersprechen, kurz, der Mensch müsse in seiner Erziehung frühzeitig und mit Gewalt den geltenden Normen der



Kultur untergeordnet werden.

Doch meint Adler weder den hier implizierten Anpassungsbegriff, noch versteht er unter 'Kultur' ein widersprüchliches, dogmatisches Normengefüge. Vielmehr umschreibt er mit 'Kultur' das Ergebnis menschlicher Bemühungen aus der evolutionären Unsicherheit heraus die Welt einem Bedürfnis nach Sicherheit gemäß zu verändern und sich Umstände zu schaffen, die ihre 'natürliche' Minderwertigkeit mildern und dem Streben nach Überlegenheit über die Gefahren des Lebens gerecht werden sollen.“ (U. Riedel, 1990, S. 91f.)

Es verwundert, dass Fromm den tiefenpsychologischen Ansatz Alfred Adlers, der konsequent Individuum und reale Situation untersucht, nicht unterstützt. Die Tatsache, dass Fromm sich so krass abschätzig äußert, wird in Zusammenhang damit zu bringen sein, dass für ihn religiöse Konzepte stets neben seiner erklärten Beschäftigung mit der Realität gleichzeitig vorhanden gewesen sind und gegen Ende seines Lebens noch stärker in das Zentrum seines Interesses gerückt sind. Davon zeugt auch die Gesamtkonzeption seiner Vorstellungen über die menschliche Natur, da seine Begründungen hauptsächlich nicht mehr auf wissenschaftlichem, sondern spekulativem Boden stehen, was verdeutlicht, dass er sowohl am Konkreten interessiert wie auch der Abstraktion verhaftet ist. Diese Schwankungen zwischen realistischer Untersuchungsweise und Hang zu idealistischer Denkweise bieten ein Erklärungsmodell für die festgestellten 'Unverträglichkeiten' im Werk Fromms:

- Fromms Menschenbild steht im Gegensatz zu dem von Marx und Freud, aber er bezieht sich auf beide;
- er lehnt idealistisches Abwerten der Realität ab, wendet sich aber mit Vehemenz gegen konsequente Vertreter dieses Ansatzes.

Fromms Position ist also eine Art Zwischenstellung zwischen einer strikt religiös-idealistischen und einer konsequent empirisch-materialistischen Position, wobei in seiner Hauptschaffenszeit die streng materialistische Vorgehensweise überwog, während sie in den letzten 20-25 Jahren jedoch stetig an Gewicht einbüßte. Nichtsdestoweniger ist es von großer Bedeutung, dass Fromm diese Dynamik reflektiert und thematisiert hat. Für das anstehende Menschheitsprojekt, eine wissenschaftlich begründete nicht-metaphysische Ethik zu erarbeiten, hat er einen wichtigen Beitrag geleistet.

Vielleicht ist dieser Beitrag Fromms sogar die eigentlich revolutionäre Position, und diejenige Marcuses muss als die rückwärtsgewandte bezeichnet werden. Fromm zielte selbst einmal auf diesen Aspekt ab, als er schrieb, „...Marcuses revolutionäre Rhetorik (verdunkelt) den antirevolutionären Kern seiner Position... Aggression und Infantilität als Ideal zu behaupten...(ist) sicher keine revolutionäre (Sache)“ (1970c, GA VIII, S. 61.)

Im Verlauf dieser Darstellung wurde immer wieder eine Brücke zur Gegenwart geschlagen und exemplarisch gezeigt, dass solch destruktives, zynisches und zutiefst pessimistisches Gedankengut bereits weit verbreitet ist. Fromm selbst hat schon einen Ansatz zur Erklärung geliefert, weshalb solche Theorien und Praktiken einen solch fruchtbaren Boden finden konnten. Er beobachtete in den westlichen Nachkriegsgesellschaften eine vor dem Erfahrungshintergrund des Faschismus entstandene Angst, autoritär zu sein. „Sicherlich war und ist der Kampf gegen das Autoritäre von großer positiver Bedeutung. Aber dieses Anti-Autoritär-Sein kann - und wurde auch - zur Rationalisierung für narzisstische Selbstgefälligkeit, für ein kindliches, genussüchtiges, luxuriöses Leben ungehinder-



ter Lust, in dem gemäß Marcuse selbst der Primat der genitalen Sexualität autoritär ist, weil er die Freiheit der prägenitalen, das heißt analen Perversionen, einschränkt. Letztlich dient die Angst vor dem Autoritär-Sein dazu, eine Art von Verrücktheit zu rationalisieren, nämlich den Wunsch, der Realität zu entfliehen. Die Realität bürdet dem Menschen ihre Gesetze auf; Gesetze, denen der Mensch nur in Träumen, in Trance-Zuständen - oder durch Verrücktheit - entfliehen kann.“ (1989, S. 45f.)

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Der wichtigste Unterschied zwischen Fromm und Marcuse ist darin zu sehen, dass sie von grundlegend anderen Voraussetzungen ausgehen. Ihre Vorstellungen über die menschliche Natur und die Bedeutung der Realität sind von entscheidendem Einfluss für ihre Theoriebildung. Im Hinblick auf die Wahl der Mittel zum sozialen Wandel tritt dieser Zusammenhang am schärfsten in Erscheinung.

Die besondere Bedeutung Fromms liegt darin, dass er sich über die Wechselbeziehung zwischen Theoriebildung und Menschenbild bewusst war. Er hat sich intensiv um die Herausarbeitung eines möglichst verlässlichen Menschenbildes bemüht (vgl. seine umfassende Aufarbeitung bisher vorliegender Arbeiten zum Problem der menschlichen Aggressivität - 1973a, GA VII).

Am Gesamtwerk Fromms lässt sich aber gleichzeitig aufzeigen, wie diffizil solch eine Arbeit ist und wie tief verwurzelt die kulturelle Prägung durch frühkindliche Erziehung ist. Wie bei Horkheimer beobachtet man bei Fromm ein Zunehmen religiös gefärbter Vorstellungen gegen Ende seines Lebens. Aus tiefenpsychologischer Sicht ist dies nicht überraschend. Die frühkindliche (kulturelle) Prägung kann durch wissenschaftliche Auseinandersetzung auf der Verstandesebene analysiert werden. Die gefühlsmäßig zugrunde liegende Einstellung kann aber in der Regel nur durch therapeutisches Aufarbeiten korrigiert werden - alle anderen Versuche bleiben mehr oder weniger an der Oberfläche (- vgl. z. B. J. Rattner, 1971; vgl. vor allem zahlreiche amerikanische Untersuchungen zur Vorurteilsforschung auch schon im Kleinkindalter (z. B. H.J. Ehrlich, 1979).

Selbst also bei einem Denker wie Fromm, der sich explizit um die Entwicklung eines realistischen Menschenbildes bemüht hat, haben unrealistische, irrationale Vorstellungen im Laufe der Zeit wieder Überhand gewonnen. Daraus lässt sich vielleicht ermessen, wie tief verankert kulturelle Vorurteile sind. Dieser Umstand mag zudem verdeutlichen, wie schwierig es überhaupt ist, sich dem Thema 'Menschenbild' objektiv zu nähern und verlässliche, realistische Aussagen darüber zu machen. Es gilt, vorliegende realistische Einschätzungen zu analysieren und auf ihnen aufbauend weiterzuschreiten. Hier hat Fromm einen wichtigen, ernstzunehmenden Beitrag geleistet.

Literaturnachweise

- Adler, A., 1933: „Vor- und Nachteile des Minderwertigkeitsgefühls“, in: Adler, A., Psychotherapie und Erziehung. Ausgewählte Aufsätze, Frankfurt 1983, Bd. 3, S. 33ff.
- Adorno, Th. W., 1983: *Minima Moralia*, Frankfurt 1983.
- Augustinus: *Confessiones*, Hamburg 1980.
- Braun, K.-H., 1979: *Kritik des Freudo-Marxismus. Zur marxistischen Aufhebung der Psychoanalyse*, Köln 1979.
- Cohn-Bendit, D./Mohr, R., 1988: 1968. *Die letzte Revolution, die noch nichts vom Ozonloch wusste*, Berlin 1988.
- Dutschke, R., 1983: *Die Revolte. Wurzeln und Spuren eines Aufbruchs*, Hamburg 1983; hier: „Diskussion: 'Das Problem der Gewalt in der Opposition'“, S. 183-196.
- Ehrlich, H.J., 1979: *Das Vorurteil. Eine sozialpsychologische Bestandsaufnahme der Lehrmeinungen amerikanischer Vorurteilsforschung*, München/Basel 1979.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- Foucault, M., 1983: „Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?“ Interview mit G. Raullet, in: Spuren, 1983, Heft 1 und 2.
- 1987: „Jenseits von Gut und Böse“ - Gespräch zwischen Michel Foucault und Studenten, in: Foucault, M., Von der Subjektivität des Wissens, Frankfurt, 1987.
- Freud, S., 1930a: Das Unbehagen in der Kultur, Ges. Werke, Bd. 14.
- 1933a: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe, Bd. 1, S. 447-608.
- 1981: Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse, Frankfurt 1981.
- Fromm, E.: Gesamtausgabe in 10 Bänden (GA), hrsg. v. R. Funk, Stuttgart (Deutsche Verlagsanstalt) 1980/81 bzw. München (Deutscher Taschenbuch-Verlag) 1989.
- 1935a: „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie“, in: GA I, S. 115-138.
- 1939a: „Die Sozialphilosophie der ‚Willenstherapie‘ Otto Ranks“, in: GA VIII, S. 97-108.
- 1947a: Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in: GA II S. 1-157.
- 1955a: Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: GA IV, S. 1-254.
- 1955e: „Psychoanalyse als Wissenschaft“, in: GA VIII, S. 3-20.
- 1959a: Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung, in: GA VIII, S. 153-221.
- 1959b: „Psychologie und Werte“, in: GA IX, S. 331-341.
- 1970b: Fromm, E./Maccoby, M. Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes, in: GA III, S. 231-540.
- 1970c: „Die Krise der Psychoanalyse“, in: GA VIII, S. 47-70.
- 1970d: „Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten“, in: GA VIII, S. 231-251.
- 1970i: „Pro und Contra Summerhill“, in: GA IX, S. 415-423.
- 1971: „Letter to Martin Jay“, unveröffentl. Manuskript des E. Fromm-Archivs, Tübingen.
- 1973a: Anatomie der menschlichen Destruktivität, in: GA VII.
- 1974: Transkript eines Seminars zur Psychotherapie mit amerikanischen Studenten in Locarno 1974, hier zitiert nach dem unveröffentlichten Manuskript des Erich-Fromm-Archivs, Tübingen; vgl. Von der Kunst des Zuhörens. Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse, Schriften aus dem Nachlaß Band 5, Weinheim/Basel 1991.
- 1976a: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, in: GA II, S. 269-414.
- 1979a: Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen, in: GA VIII, S. 259-362.
- 1980e: „Interview mit G. Ferrari“, deutsche Mitschrift des Erich-Fromm-Archivs, Tübingen.
- 1981: „Propheten und Priester“, in: Fromm, E. Über den Ungehorsam, München 1981.
- 1989: Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung, Schriften aus dem Nachlaß Band 1, Weinheim/Basel 1989.
- 1990a: Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten, Schriften aus dem Nachlaß Band 3, Weinheim/Basel 1990.
- 1990b: „Der politische Radikalismus in den Vereinigten Staaten und seine Kritik“, in: Fromm, E. Ethik und Politik, Schriften aus dem Nachlaß Band 4, Weinheim/Basel 1990.
- Briefwechsel Horkheimer-Fromm, 1934-1946 (Max-Horkheimer-Archiv: VI 8 - VI 9); Briefe aus dem Erich-Fromm-Archiv.
- Goodman, P., 1945: „The Political Meaning of Some Recent Revisions of Freud“, in: Politics, II, Juli 1945, S. 197-203.
- Görlich, B., et al., 1980: Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik, Frankfurt 1980.
- Greffrath, M. (Hg.), 1979: Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern, Reinbek 1979.
- Habermas, J., 1973: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973.
- 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981.
- Hollstein, W., 1989: „Neue Ziele, ‚alte‘ Menschen“, in: Basler Zeitung vom 13. 6. 1989.
- Holzcamp, K., 1989: Grundlegung der Psychologie, Frankfurt 1989.
- Horkheimer, M., 1937: „Traditionelle und Kritische Theorie“, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 1937, Heft 2, S. 245ff.
- 1948: „Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie“, in: Görlich 1980, S. 139-148.
- Briefwechsel Horkheimer-Fromm, 1934-1946 (Max-Horkheimer-Archiv: VI 8 - VI 9); Briefe aus dem Erich-Fromm-Archiv.
- Horster, D., 1984: Alfred Adler zur Einführung, Hannover 1984.
- Jacoby, H., 1930: „Marxistische Kritik der Psychoanalyse“, „Marxismus und Psychologie“, „Dialektisch-



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- materialistische Psychologie“, in: Aufbau. Erziehungswissenschaftliche Zeitschrift, Berlin 1930, 3. Jg., Januar-, März- u. April-Ausgabe.
- 1983: Alfred Adler. Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde, Frankfurt 1983.
- Jacoby, R., 1976: Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing, Frankfurt 1978.
- Jay, M., 1985: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt 1985.
- Kaiser, A., 1981: Das Gemeinschaftsgefühl - Entstehung und Bedeutung für die menschliche Entwicklung, Zürich 1981.
- Klein-Landskron, E., 1988: Die Marxrezeption Erich Fromms, Veröffentlichung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988.
- Löwith, K., 1952: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1979.
- MacIntyre, A., 1970: Herbert Marcuse, London 1970.
- Marcuse, H., 1957a: Eros und Kultur, (späterer Titel: Triebstruktur und Gesellschaft,) Stuttgart 1957.
- 1957b: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied/Berlin, 1969. (engl. Erstausgabe v. 1957.).
- 1966: „Political Preface 1966“, in: Marcuse, H. Eros and Civilisation, Boston 1966.
- 1967: „Repressive Toleranz“, in: Wolff, R.P./Moore, B./Marcuse, H. Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1967.
- 1973: Konterrevolution und Revolte, Frankfurt 1973.
- 1976: Vortrag im Audimax in Freiburg vom 07. 6. 1976 (Transkript der Tonbandaufnahme, im Besitz des Verf.).
- Meyer, T., 1989: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989.
- Modena, E., 1983: „Subjektivität und Klassenkampf“, in: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik, 1983, Nr. 5.
- 1985: „Psychoökologie“, in: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik, 1985, Nr. 9, S. 33-41.
- 1987: „Warum Krieg? Ein weiterer psychoanalytischer Versuch“, in: P. Passet/E. Modena (Hg.), 1987: Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht, München 1987.
- Portmann, A., 1950: „Im Kampf um das Menschenbild“, in: A. Portmann Biologie und Geist, Freiburg 1956, S. 266 ff.
- Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hg.), 1989: Die Gesellschaft auf der Couch, Zürich 1989, S. 215-255.
- Rattner, J., 1971: Psychologie des Vorurteils. Über das voreingenommene Denken und die autoritäre Persönlichkeit, Zürich/Stuttgart 1971.
- Rickert, J., 1986: „The Fromm-Marcuse debate revisited“, in: Theory and Society, 1986, Nr. 15, S. 351-400 (deutsche Übersetzung in diesem Band).
- Riedel, U., Lernstörungen und Lebensstil. Die Bedeutung Alfred Adlers für das pädagogische Handeln, Zürich 1990. Ruckstuhl, U., 1989: „Komplizenschaft und solidarische Hilfe. Psychosoziale Berufe zwischen Emanzipation und Anpassung“, in: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik, 1989, Nr. 18, S. 101ff.
- Talmon, J.L., 1961: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961.
- Wiggershaus, R., 1987: Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, München/Wien 1987.

Summary: The Social Relevance of the Fromm-Marcuse Conflict

At the heart of this study are the two authors' divergent approaches to human nature and to the individual/society interface that their different theories were woven from. Both, as it happens, operate with diametrically opposed preconceptions. For Fromm man is a social being; for Marcuse, however, man is non-social by nature - i.e. that man looks on his fellow man agonistically is a fact anchored in his very biology. Fromm, for his part, is aware of the consequences of his underlying menschenbild, and elsewhere he assesses its implications for the theories he tries to develop on its basis.

Other differences crop up in the respective conceptions of the relation between



„theory and practice“, as well as in the account given of „individual“ and „society“. Fromm places at the heart of his concern the concrete individual and the concrete social situation in the here-and-now; while Marcuse is content to deal with an idealistic abstraction of such. Theory is a closed book for the Frankfurt School in the sense that social practice can no longer have any effect on theory - only with the advent of a non-agonistic society would the book be reopened. Here Fromm clearly has the more open conception of the essence of the social scientific task. He sees theory and practice as constantly enriching each other, and so contributing to ever more exact insights into man and his place in the world.

The disparate nature of the two approaches is nowhere more fraught with consequences than in the opposing conceptions of therapy and of psychic health. Here we find Adorno and Marcuse adopting an anti-Enlightenment stance: man must achieve an even greater consciousness of his impoverishment. Fromm, on the other hand, is concerned with the optimal unfolding of the manifold possibilities found within each individual - i.e. in concrete individuals living here and now, and not in their abstracted and idealized form.

This study praises Fromm for recognizing that the conflict between him and Marcuse was more than just a personal one. Numerous passages are cited where he makes the point that Marcuse has delivered just the ideology sought by a disorientated, spoilt, narcissistic youth to justify its sense of malaise. Fromm, on the other hand, is commended for the way in which he repeatedly highlights the implications and consequences of an untenable menschenbild.

Riassunto: La rilevanza sociale del contrasto tra Fromm e Marcuse

Al centro della ricerca vengono poste le concezioni di entrambi gli autori, alla base di ogni costruzione teorica, sulla natura umana e sul rapporto tra individuo e società. Entrambi partono da presupposti completamente diversi. Per Fromm, l'uomo è un essere sociale; per Marcuse, l'uomo - un essere non sociale, biologicamente ancorato - ha sentimenti ostili contro gli altri. Fromm è consapevole delle conseguenze dell'immagine di base dell'uomo, e in vari punti prende in considerazione le conseguenze che ne derivano per la costruzione teorica.

Vi sono altre differenze nella concezione di „teoria e prassi“ e in ciò che si intende per „individuo“ e „società“. A Fromm interessano l'individuo concreto e la situazione sociale concreta, attuale: per la teoria critica e per Marcuse, invece, si tratta di una loro astrazione idealistica. Per la scuola di Francoforte, la teoria è conclusa, e la prassi sociale non può più influire sulla teoria - questo sarebbe possibile solamente in una società non antagonista. Fromm ha qui una concezione molto più aperta della scientificità. Per lui, la teoria e la prassi si completano sempre e portano quindi sempre a conoscenze più precise sull'uomo e sul mondo.

Il diverso atteggiamento ha importanti conseguenze quando si tratta della concezione della terapia o della salute mentale. Qui Adorno e Marcuse hanno una posizione anti-illuministica: l'uomo deve diventare ancora più consapevole della sua miseria. Per Fromm, invece, si tratta della realizzazione ottimale di tutte le possibilità latenti in un individuo, e cioè negli individui concreti, attualmente viventi, e non solo in una forma astratta e idealizzata.



In questo lavoro Fromm viene apprezzato soprattutto perché ha visto che il contrasto tra lui e Marcuse non era solamente personale. In vari punti ha mostrato che Marcuse fornisce l'ideologia ad una gioventù senza orientamenti, viziosa e narcisistica. A Fromm, inoltre, va riconosciuto il merito di avere mostrato ripetutamente le implicazioni e le conseguenze di un'immagine insostenibile dell'uomo.

Sumario: La relevancia social del conflicto Fromm-Marcuse

El núcleo del estudio está conformado por aquellos principios relacionados con la naturaleza del Hombre y con la temática individuo/sociedad que fundamentan la formación teórica en cada uno de estos dos autores. Los dos parten de premisas absolutamente diferentes. Para Fromm el Hombre es un ser social; para Marcuse un ser no social, determinado biológicamente y orientado en contra de los demás. Fromm está conciente de las consecuencias que tiene su visión del Hombre y se confronta en diversas ocasiones con las consecuencias que ésta tiene para la formación de una teoría.

Otras diferencias se basan en la comprensión de teoría y praxis, y en lo que se entiende bajo „individuo“ y „sociedad“. Fromm se interesa por el individuo concreto y por la situación social concreta y contemporánea. La Teoría Crítica en cambio se interesa por la abstracción idealista de aquella. Desde el punto de vista de la Escuela de Francfort la teoría está acabada y la praxis social ya no puede tener repercusión sobre ella. Solamente en una sociedad no antagonica esto podría ser posible. Fromm tiene una idea mucho más „abierta“ de lo científico. Para él la teoría y la praxis se complementan permanentemente contribuyendo con esto a un conocimiento más exacto del Hombre y el mundo.

Las diferencias de puntos de vista tienen consecuencias dramáticas cuando se trata de la concepción de terapia o de salud mental. Aquí Adorno y Marcuse representan un punto de vista contra-ilustrador: sería necesario hacer más conciente al hombre de la miseria. Para Fromm por el contrario, se trata de la realización óptima de todas las posibilidades que se encuentran en un individuo: a saber en los individuos concretos que ahora viven y no recién en una forma abstraída e idealizada.

Este trabajo honra a Fromm sobre todo por haber reconocido que el conflicto entre él y Marcuse no era sólo personal. En muchas ocasiones Fromm señaló que Marcuse entrega la ideología buscada por una juventud desorientada, sobremimada y narcisista. Aparte de esto, Fromm tiene el mérito de haber señalado sin cesar las implicaciones y consecuencias de una visión insostenible del Hombre.