

## **Triebstruktur oder soziale Beziehungen Anmerkungen zur Kulturismus-Debatte**

„Triebstruktur oder soziale Beziehungen. Anmerkungen zur Kulturismusdebatte,“ entstammt den Vorarbeiten zu einer umfangreichen Monografie über Erich Fromm, die unter dem Titel *Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik* im Westdeutschen Verlag, Opladen 1993, erschienen ist. Veröffentlicht 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, S. 128-168.

**Copyright** © 1991 and 2003 by: Professor Dr. Burkhard Bierhoff, Löttringhauser Str. 31, D-44225 Dortmund, E-mail: bbierhof[at-symbol]sozialwesen.fh-lausitz.de

### **Einleitung**

Der sogenannte Kulturismus-Revisionismus-Streit bezeichnet eine Kontroverse, die zwischen Erich Fromm und Herbert Marcuse Mitte der 50er Jahre in der Zeitschrift *Dissent* (Jg. 1955/1956) ausgetragen wurde. Gegenstand dieser Kontroverse war die Revision der Psychoanalyse, wie Fromm sie bereits vor seinem Ausscheiden aus dem Kreis um Horkheimer zu formulieren begonnen hatte. Die Kontroverse lässt sich als ein wichtiges psychoanalytisches und soziologisches Dokument bewerten, das über die Grenzen der Kritischen Theorie hinaus Relevanz beanspruchen kann.

Seinen Ausgangspunkt findet der Streit in den frühen Arbeiten Fromms zur Sozialpsychologie, in denen bereits ein revidierter psychoanalytischer Standpunkt sichtbar wurde (E. Fromm, 1932a, GA I; 1935a, GA I; 1941a, GA I, S. 379-392). Neben den eigentlichen Beiträgen zum Streit (H. Marcuse, 1955, 1956; E. Fromm, 1955b, GA VIII; E. Fromm, 1956b, GA VIII) sind weitere thematisch bedeutsame Dokumente mit Horkheimers und Adornos Beiträgen gegeben (M. Horkheimer, 1950; T. W. Adorno, 1972a, b, c; M. Horkheimer, T. W. Adorno, 1957), den Arbeiten von Jacoby (R. Jacoby, 1978) und Görlich u. a. (B. Görlich, A. Lorenzer, A. Schmidt, 1980) sowie zwei neueren Aufsätzen von John Rickert (J. Rickert, 1986) und Bernard Görlich (B. Görlich, 1988). Des Weiteren existieren zwei nachgelassene Manuskripte Fromms aus den Jahren 1968/69, in denen er sich ausführlich mit der Position Marcuses auseinandersetzt. Diese sind mit anderen psychoanalytischen Schriften Fromms zu einem Band vereint, der posthum erschienen ist (E. Fromm, 1990).

Was die Kritische Theorie betrifft, so ist die Auseinandersetzung zwischen Fromm und Marcuse eine späte Folge des institutsinternen Streits um die Bedeutung und Aufgabe der Psychoanalyse in einer Kritischen Theorie der Gesellschaft. Ende der 30er Jahre gab es einen bislang noch wenig beachteten „Bruch“ in den theoretischen Bemühungen des *Instituts für Sozialforschung*, der personell an dem Ausscheiden Fromms und dem vollen Eintritt Adornos in den Mitarbeiterkreis Horkheimers festgemacht werden kann. Streitpunkt war das Verständnis der Psychoanalyse als kritische Sozialwissenschaft.

Der Streit, der Mitte der 50er Jahre zwischen Herbert Marcuse und Erich Fromm ausgetragen wurde, reicht so in seinen Wurzeln bis auf die frühen 30er Jahre zurück, als Fromm im Institut für Sozialforschung arbeitete. Zur damaligen Zeit vertrat Fromm eine psychoanalytische Konzeption, die auch von Horkheimer unterstützt und geteilt wurde. Offenbar hatte Horkheimer eine Instituts- und Be-

setzungspolitik vertreten, die darauf abzielte, über die volle Mitgliedschaft und Mitarbeit Fromms das Programm des Instituts für Sozialforschung (vgl. M. Horkheimer, 1931) nicht zuletzt auch auf der Grundlage einer Verbindung von Marxismus und Psychoanalyse zu realisieren. Bis etwa 1936 hatte Horkheimer im wesentlichen Fromms psychoanalytische Position geteilt (vgl. M. Horkheimer, 1936, S. 224 ff.), wenn er etwa das Freudsche Konzept eines eigenständigen Todestriebes mit der historisierten Sichtweise der menschlichen Antriebe verwarf: „Der ewige Destruktionstrieb soll, wie der Teufel im Mittelalter, an allem Bösen schuld sein...“ (ebd., S. 226).

Mitte der 30er Jahre begann Fromm den Ansatz Freuds zu revidieren, insbesondere was das zugrundeliegende psychoanalytische Konzept (Triebstruktur, Libido, Todestrieb, Ödipuskomplex) anbelangt, und geriet damit zunehmend in Opposition zu den anderen Mitgliedern des Instituts. Die Unstimmigkeiten zwischen Horkheimer und Fromm führten, unter dem Einfluss Adornos, schließlich dazu, dass sich die Wege von Fromm und den anderen Institutsmitgliedern trennten.

### **Anthropologie als Begründungsebene Kritischer Theoriebildung**

Nach seinem Ausscheiden aus dem Horkheimer-Kreis arbeitete Fromm seine Kritik an der orthodoxen Psychoanalyse weiter aus. In Verbindung mit Sichtweisen des frühen Marx (Frühschriften) versuchte er, die Freudsche Metapsychologie, die ihm spekulativ, kulturpessimistisch und wenig lebensdienlich erschien, durch eine Anthropologie zu ersetzen, die das menschliche Potential als gattungsgeschichtlichen Prozess in den Blick zu nehmen trachtet. Seine Ausführungen zur existentiellen Situation des Menschen, seinen Bedürfnissen - sowie der damit verbundene Versuch, das „Wesen“ und die „Natur“ des Menschen zu bestimmen - können als Beitrag zu einer Anthropologie verstanden werden, die das Menschsein doppelt fasst: als Verwirklichung der individuellen Potentiale eines Menschen sowie als Verwirklichung des Menschen als Gattungswesen im Prozess seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung. Solche tendenziell „positiven“ oder „visionären“ Beschreibungen des Neuen Menschen, wie man sie auch bei Fromm findet, mussten Denkern wie Adorno verdächtig bleiben, die schon die gedachte Alternative zum Bestehenden als Unterwerfung unter das Bestehende denken mussten und es ablehnten, überhaupt positive Leitbilder vorzugeben - immer in der Angst, dem falschen Schein bestehender Alternativen auf den Leim zu gehen, und immer in dem Zwang, alles - auch jede sich regende Alternative - dem Bestehenden unterzuordnen. Während letztlich Denker wie Adorno in die Ausweglosigkeit gerieten und sich nur auf dem schmalen Grat elitärer Lebensweise und ästhetisierender Selbstbespiegelung aufrecht und funktionsstüchtig halten konnten, hatte Fromm selbst keine Scheu, seine Erfahrungen aus Therapie, Politik, Wissenschaft und Alltag auf das Positive und Lebensdienliche hin abzuleuchten. Wenn er ein Leitbild aufzeigte, so repräsentierte es immer einen Hoffnungsschimmer im Bestehenden und war nicht als antithetische, mithin gar utopistische Verneinung des Bestehenden gedacht.

Das Aufgeben der triebtheoretischen Sichtweise Mitte der 30er Jahre durch Fromm hinterließ in der frühen Kritischen Theorie eine Leerstelle. Geht man davon aus, Horkheimer wäre der Frommschen Revision der Psychoanalyse wohlgesonnen geblieben, so hätte die Triebtheorie durch einen anthropologischen Ansatz ersetzt werden können. Denn die Kritische Theorie musste sich der Frage konfrontieren, worin sie die Instanz sehen wollte, die den Anspruch auf Freiheit auch gegenüber Formen repressiver Vergesellschaftung zu bewahren vermochte. Wollte die Kritische Theorie in Anbetracht des nazistischen Terrors, der Massenmorde und der Kriegsereignisse sowie der Konformitäts- und Vermassungstendenzen nicht völlig in eine kulturpessimistische und resignative Haltung hineingeraten, musste sie einen Bezugspunkt für eine konstruktive Geschichtsbe-

trachtung wenigstens im Sinne einer humanen Möglichkeit gewinnen.

Während Adorno einen ästhetisch verbrämten Zynismus pflegte, um damit sein sensibles Wesen vor der harten Wirklichkeit abzudichten und zu schützen, und Horkheimer schließlich - nicht erst im Alterswerk - zur Theologie konvertierte, praktizierte Marcuse auf der Grundlage seiner philosophischen Revision der Psychoanalyse einen kraftvollen theoretischen Ansatz, mit dem er nach einem verändernden geschichtlichen Subjekt suchte. Möglich wurde Marcuse dies durch seinen psychoanalytischen Ansatz an der „Triebstruktur“ des Menschen, in deren Verbiegung er die Grundlage repressiver Vergesellschaftung verortete, in der er aber auch das Potential der Rebellion, der „Großen Weigerung“, verborgen sah.

Soweit ich sehe, haben Horkheimer und Adorno diesem Ansatz im Grundsätzlichen zugestimmt und waren geneigt, in der „Triebstruktur“ des Menschen das widerständige, repressiver Vergesellschaftung trotzen Potential zu sehen. Jedenfalls haben sie die von Karen Horney und Erich Fromm betriebene Revision der Psychoanalyse entschieden abgelehnt, sie des Common Sense und Konformismus beschuldigt und an der orthodoxen Triebtheorie Freuds festgehalten als der wahrhaft kritischen Sichtweise.

Als Fromm sich von der triebtheoretischen Sichtweise löste, musste er ein anderes, zutreffenderes Theorieelement in seine Analytische Sozialpsychologie einbauen. Er fand es in der von Adorno, Horkheimer und Marcuse verworfenen Anthropologisierung der Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie.

Damit begründete Fromm seinen Ansatz kritischer Gesellschaftstheorie nicht nur psychoanalytisch, sondern auch anthropologisch, d.h. er stellte die Frage nach der „Natur“ des Menschen und schrieb dieser Natur ein Möglichkeitspotential zu, das im Laufe der individuellen Lebensgeschichte und der menschlichen Gattungsgeschichte zur Realisierung drängt. Somit stellte Fromm - neben der Gesellschaftsstruktur - noch eine weitere Größe in Rechnung: die menschliche Natur als die Grundlage jeder individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung, die - obwohl immer nur verschmolzen mit dem Gesellschafts-Charakter - doch diesem gegenüber als Grundlage und Korrektiv in Erscheinung tritt.

Insofern Fromm das Triebkonzept als nicht adäquat verwirft, kann er die Natur des Menschen auch nicht mehr im Sinne einer spezifisch menschlichen Triebstruktur fassen. Als Triebwesen, beherrscht von seinen aus Körperzonen resultierenden Triebspannungen, lässt sich der Mensch nicht adäquat beschreiben. Der Triebbegriff deutet auf ein mechanisches, physiologisch bestimmtes Menschenbild hin, das in der kritisch-humanistischen Anthropologie nach Fromm nicht gestützt werden kann. Vielmehr ist die libidinöse Besetzung von Körperzonen mindestens auch als ein gesellschaftlicher Prozess im Verhältnis von erogenen Zonen und Sozialisationsabläufen (Assimilierung und Sozialisation) zu verstehen.

Zu fragen ist allerdings, ob Fromm mit seiner Kritik über das Ziel hinauschießt. Er kritisiert Freuds Libidokonzept als mechanistisches Triebkonzept und scheint dabei nicht zu berücksichtigen, dass im Denkmodell Freuds der Mensch nur in der abstrakt-analytischen Darstellung als asoziales Triebbündel (und hier bezogen auf das früheste Lebensalter) bezeichnet wird. Natürlich muss der Mensch auch Bezogenheit zu anderen entwickeln, was allerdings in einer wissenschaftlich verobjektivierten Sprache mit Begriffen wie „Triebobjekt“ und „Objektbesetzung“ beschrieben wird - zumindest insoweit zu Recht, als das Kind noch nicht die Stufe „reifer Objektbeziehungen“ erreicht hat, die im Bereich menschlicher Interaktion treffend nur als Subjekt- Subjekt- Beziehungen beschrieben werden können.

Offenbar ist die von Fromm kritisierte Psychoanalyse nicht immer so mechanistisch, wie die Begriffe und ihr Gebrauch suggerieren. Was den radikalen und kritischen Fixpunkt der Psychoanalyse betrifft: die *Triebstruktur* in ihrer Gegensätzlichkeit zur Gesellschaftsstruktur - mit all den Verletzungen und Narben, die die Menschen im Prozess der Vergesellschaftung erfahren - so ist dazu zu sagen, dass eine solche Konstruktion in der Tat radikale Gesellschaftskritik ermöglicht (siehe Marcuse). Bei Fromm liegt demgegenüber

licht (siehe Marcuse). Bei Fromm liegt demgegenüber der Fixpunkt in der Natur des Menschen, die Fromm als Möglichkeitspotential fasst, so dass er die bestehende Gesellschaft mit der Idee menschlichen Wachstums konfrontieren und entsprechend kritisieren kann. Bei beiden (Fromm wie Marcuse) wird von einer Dynamik ausgegangen: hier einer dynamischen Auffassung der menschlichen Natur, dort der Triebdynamik. In beiden Fällen regen sich Widerstandskräfte gegen repressive Formen der Vergesellschaftung. Insoweit die Psychoanalyse ihre radikale Funktion bewahrt hat, ob im Sinne der triebtheoretischen oder der revidierten Auffassung, ist sie von analytischer Psychotechnik und Anpassungsideologie zu unterscheiden. So komme ich zu der These, dass es sich bei den Sichtweisen von Fromm und Marcuse um „funktional äquivalente Perspektiven“ in der theoretischen Rekonstruktion eines wesentlichen Problems der Humanwissenschaft handelt, nämlich des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft - hier in der Version des Verhältnisses von (Trieb-)Natur und Vergesellschaftung. Von daher mag auch die weiterführende These berechtigt sein, bei der Kontroverse Fromm-Marcuse habe es sich überwiegend um eine „Scheinkontroverse“ auf der Grundlage einer „Rezeptionsstörung“ gehandelt.

### **Zum Konzept der allgemeine Menschennatur**

Neben dem Theorem des „Gesellschafts-Charakters“ (vgl. E. Fromm, 1941a, GA I, S. 379 ff.) ist ein weiterer wesentlicher Begründungszusammenhang der Frommschen Sozialpsychologie mit dem Beitrag zur Frage der Natur des Menschen gegeben. Bei Fromm findet sich eine voluntaristisch-existentialistische Definition des Menschen, mit besonderer Betonung der Individualität, der Wahlfreiheit, der menschlichen „Doppelexistenz“ im Sinne des existentiellen Widerspruchs und der Veränderlichkeit bzw. Veränderbarkeit menschlicher und sozialer Strukturen.

Zunächst ist mit Fromm das Möglichkeitspotential besonders zu betonen, das in der menschlichen Gattungsgeschichte erworben worden ist und sich individuell im konkreten Einzelmenschen verkörpert. Des weiteren lässt sich mit ihm die ontologische Fassung der „Natur des Menschen“ als „Substanz“ verabschieden, aber auch der relativistische Lösungsversuch verwerfen, demzufolge es keine allen Menschen gemeinsame „Natur“ gäbe. Somit sucht Fromm in seiner Anthropologie einen Weg zwischen den verbreiteten Vorstellungen, es gäbe eine festgelegte und unveränderliche Natur und es gäbe nichts, was allen Menschen gemeinsam wäre (vgl. E. Fromm, 1968g, GA IX, S. 378).

Im Verständnis Fromms ist die Natur des Menschen die gattungsgeschichtlich erworbene Potentialität von menschlichen Eigenschaften, die seine (des Menschen) Existenz von der des Tieres unterscheiden. Bei diesen menschlichen Eigenschaften handelt es sich wesentlich um die aus der relativen Instinktgebundenheit resultierende Plastizität, die den existentiellen Widerspruch des Menschen als bewusst erfahrbaren begründet. Dieser existentielle Widerspruch liegt darin, dass der Mensch Teil der Natur ist und die Natur transzendiert, ihr gleichsam gegenübersteht und in ihrer Beschreibung sich selbst beschreibt und erkennt. Der Mensch ist Leben, das sich seiner selbst bewusst wird. Aus diesem Widerspruch als Chance zur Bewusstheit können Fragen und Impulse erwachsen, die die Fähigkeiten des Menschen zu Vernunft, Verstehen und Liebe fördern.

Konsequenterweise kann aus einem solchen Menschenbild nur ein wissenschaftlicher Ansatz folgen, der den Zielpunkt menschlichen Wachstums verfolgt - mit der Konsequenz, die gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen und kulturellen Bedingungen zu hinterfragen, die die jeweilige sozio-historische Ausprägung der menschlichen Natur bestimmen, und des weiteren nach transformierenden Kräften zu suchen. Das mit der Frommschen Fassung der „Natur des Menschen“ verbundene kritisch-humanistische Menschenbild gibt so ein erkennt-

nis- und handlungsleitendes Konzept vor, das für Theorie und soziale Praxis gleichermaßen als Orientierung dienen kann.

Fromm hat eine Vielzahl von Vorstellungen über die Natur des Menschen aufgewiesen. Einmal ist der Mensch ein gesellschaftlich gezähmtes Raubtier, ein anderes mal eine „tabula rasa“. Doch wird weder das Modell von der „Wolfsnatur“ (Hobbes: homo homini lupus - der Mensch ist seinem Mitmenschen ein Wolf) noch das vom Menschen als einem „unbeschriebenen Blatt“ mit unbegrenzter Formbarkeit der „menschlichen Natur“ gerecht (vgl. E. Fromm, 1964a, GA II, S. 164 ff.; Fromm, 1949c, GA I, S. 211).

Beide Modelle sind in ihren Grundannahmen pessimistisch; entweder ist der Mensch von Natur aus böse und destruktiv oder er ist für alle Lebensformen - ob Sklaverei, ob Freiheit - gleich gut geeignet. Der Beliebigkeit und Willkür sind die Tore geöffnet. Der Mensch ist das, was die Gesellschaft aus ihm macht: ob die Zähmung seiner Wolfsnatur mehr oder minder gelingt, ist der Gesellschaft zu danken; ob er in Ketten oder mit Blumen lebt, ist ebenso gesellschaftlicher „Zufall“.

Solche Bestimmungen der menschlichen Natur sind nach Fromm falsch und gefährlich, weil sie der Rechtfertigung der Unfreiheit, der Unbewusstheit und Destruktivität in einer Gesellschaft dienen. Erst die Gesellschaft macht den Menschen zum Wolf oder zum Sklaven. Das ist nicht die Natur des Menschen, sondern die gesellschaftliche Zerstörung seiner Natur.

Entschieden wendet sich Fromm gegen die missbräuchliche Verwendung des Begriffs „Natur des Menschen“: „Der Begriff der ‘menschlichen Natur’ musste bis in unsere Tage nur allzu oft für die Zwecke von Staat und Gesellschaft herhalten“ (E. Fromm, 1968a, GA IX, S. 376).

Die zu vermeidenden Extrempositionen bei der Bestimmung der menschlichen Natur sieht Fromm in der apologetischen bzw. „reaktionären“ Position, die „eine festgelegte und unveränderliche Natur des Menschen“ unterstellt, und in der sich neutralistisch und unverbindlich gebenden „relativistischen“ Position, nach der „es nichts gibt, was allen Menschen gemeinsam wäre“, abgesehen von seiner Anatomie und Physiologie (E. Fromm, 1968g, GA IX, S. 378).

Es erscheint ratsam, Fromms differenzierten, dennoch oft missverstandenen, Lösungsversuch etwas genauer zu betrachten. Fromm hat sich mehrfach mit dem Problem der Natur des Menschen auseinandergesetzt. Dabei sind stets die Überzeugungen leitend gewesen, „dass der Mensch kein Ding ist und für niemanden als Mittel zum Zweck dienen darf“ und dass der Mensch „nicht völlig definierbar ist“ (E. Fromm, 1968g, GA IX, S. 380 f.). Immer lernen wir nur die historischen Ausformungen seiner Natur kennen. Zu dem Möglichkeitspotential der menschlichen Natur jedoch haben wir keinen vollständigen Zugang. Im Zeitablauf der menschlichen Gattungsgeschichte entschlüsselt sich erst das, was der Mensch von seinen Möglichkeiten her werden kann. Vieles, was einer als konstant gedachten „Natur“ des Menschen zugerechnet wurde, entschleierte sich als Fehlglaube.

Nach Fromm ist die menschliche Natur „weder eine biologisch von vornherein festgelegte, angeborene Summe von Trieben, noch ist sie der leblose Schatten kultureller Muster, dem sie sich reibungslos anpasst. Sie ist vielmehr das Produkt der menschlichen Entwicklung, doch besitzt sie auch ihre eigenen Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten. Es gibt in der menschlichen Natur gewisse Faktoren, die festgelegt und veränderlich sind: die Notwendigkeit, die physiologisch bedingten Triebe zu befriedigen, und die Notwendigkeit, Isolierung und seelische Vereinsamung zu vermeiden“ (E. Fromm, 1941a, GA I, S. 230).

Dies gelingt im Sinne des Überlebens nur, wenn der einzelne die jeweilige Lebensweise annimmt, „die im besonderen Produktions- und Verteilungssystem seiner Gesellschaft verwurzelt ist. Im Prozess der dynamischen Anpassung an die Kultur entwickelt sich eine Anzahl mächtiger Triebe, welche die Handlungen und Gefühle des einzelnen motivieren. Der einzelne kann sich dieser Triebe bewusst sein oder auch nicht. Sie sind in jedem Fall mächtig in ihm und verlangen

nach Befriedigung, wenn sie sich einmal entwickelt haben. Sie werden zu machtvollen Kräften, die ihrerseits den gesellschaftlichen Prozess mitgestalten“ (E. Fromm, 1941a, GA I, S. 230).

Doch sieht Fromm den Menschen nicht nur gesellschaftsdeterminiert in der Perspektive der funktionalen Anpassung, sondern begreift ihn als ein auf Entwicklung hin angelegtes Möglichkeitspotential. Als das einzige Lebewesen, das von Geburt an nicht „verwirklicht“ ist, bedarf er einer zweiten - „gesellschaftlichen“ - Geburt, die seine Möglichkeiten real werden lässt. Als humanistischer Denker favorisiert Fromm die biophilen Möglichkeiten des Menschen und sieht in radikaler Konsequenz den Menschen als ein auf Wachstum, auf Bewusstheit und Freiheit hin angelegtes Wesen, ohne damit jedoch die im Gesellschafts-Charakter kodierten repressiven gesellschaftlichen Strukturen und Abhängigkeiten zu verkennen.

Mit solchen Vorstellungen und Hypothesen zur Natur des Menschen gelingt es Fromm, ein Bild des Menschen zu formulieren, das weder ungeschichtlich und unsoziologisch ist noch sich einem unverbindlichen Relativismus ergibt. Wenn ein Mensch aufgrund der ihn betreffenden sozialen Umstände an der Entfaltung seiner Möglichkeiten gehindert wird, so werden seine biophilen Kräfte am Ausdruck gehindert und unter Umständen in ihr Gegenteil verkehrt. So braucht Fromm nicht mit der zweifelhaften Hypothese eines in der Triebstruktur fixierten Aggressions- und Destruktionstriebes (vgl. Freuds Todestrieb) zu arbeiten, sondern kann destruktive Manifestationen mit der Verhinderung menschlicher Bezo-genheit erklären. Damit wird auch verständlich, warum Fromm die Freudsche Hypothese des „Todestriebes“ - die im übrigen auch von Marcuse geteilt wird - so heftig bekämpft.

### **Anmerkungen zur Hypothese des „Todestriebs“**

Freud legte eine dualistische Konzeption vor, die *Leben* und *Tod* als Gegensätze begreift. Doch hat er den Todestrieb im Zusammenhang mit Leben kaum dargelegt, sondern lediglich gesagt, es sei das Ziel des Lebenstriebes, Zusammenhänge und Bindungen zu stiften und zu erhalten, und des Todestriebes, Zusammenhänge zu desintegrieren, aufzulösen, zu zerstören.

Freud vertritt keine Konzeption, die Leben und Tod als Einheit begreift. Müssen Leben und Tod als Gegensätze definiert werden oder ist der Tod gar Gipfelpunkt des Lebens? Im Tod erlischt das Ego, es erlischt die existentielle Widersprüchlichkeit, untrennbar der Welt zuzugehören und doch von ihr getrennt zu sein, ihr gegenüberzustehen. So gesehen, vollzieht sich im Tod nicht eine Zerstörung, sondern eine Art Heimkehr in das Ganze mit dem Erlöschen der Spannung von gesondertem Ego und Universum.

In der neuzeitlichen Zivilisation wird das Lebende vom Leblosen strikt unterschieden. Die Untauglichkeit dieser Unterscheidung zeigt sich bereits darin, dass sie hinterrücks wieder verwischt wird, insofern der von Fromm beschriebene cerebral reduzierte „Organisationsmensch“ dazu neigt, Menschen wie Dinge zu behandeln und die Umwelt auszubeuten und zu verschmutzen. Bei dieser Benutzungshaltung ist jedoch keineswegs ein geheimnisvoller Todestrieb am Werk, der zivilisatorische Zerstörungen bewirkt, sondern die Organisation der gesellschaftlichen Lebensweise durch den Menschen selbst ist es, die die lebensfeindlichen Verdinglichungen hervorbringt.

Auch in bezug auf die individuelle Existenz, die im Tod erlischt, erscheint es kaum sinnvoll, einen Todestrieb ins Spiel zu bringen. Trotz des Mechanismus der soziobiologischen Reproduktion mit seinen auf relative Dauer gestellten kulturellen Lösungen, bleibt die individuelle Existenz des Menschen störanfällig, beinhaltet Leiden und Tod. Doch ist es gerade diese Störanfälligkeit mit der begrenzten zeitlichen Dauer des Einzelorganismus, die evolutionäre Veränderungen ermöglicht. Wenn man so will, kann man in ihr geradezu einen evolutionären Mecha-

nismus sehen, der dazu dient, die Verfestigungen und Deformationen des Individuums zeitlich zu begrenzen und das verfestigte Individuum durch neue plastische, lernfähige Organismen zu ersetzen. Mit einem metaphysisch hypostasiierten Todestrieb hat dies alles nichts zu tun. Zudem ist „Leben“ nicht im Sinne der begrenzten Zeitspanne eines konkreten Einzelorganismus zu thematisieren; „Leben“ ist eine in Beziehung stehende Existenz, die das einzelne Lebewesen übersteigt und den Zyklus von Geburt, Reifung und Lernen, Altern, Tod und Auflösung einschließt. In gattungsbiologisch-evolutionärer Hinsicht ist die Tatsache des individuellen Todes gar überlebensdienlich.

Freud sieht demgegenüber das einzelne Lebewesen, bei dem er die Tendenz findet, vom organischen in den anorganischen Zustand zu retendieren. Freud: „Wenn wir annehmen, dass das Lebende später als das Leblose gekommen und aus ihm entstanden ist, so fügt sich der Todestrieb der erwähnten Formel, dass ein Trieb die Rückkehr zu einem früheren Zustand anstrebt“ (zitiert nach: J. Laplanche, J.-B. Pontalis, 1973, S. 495).

Hier ist allerdings zu sehen, dass der Todestrieb nichts erklärt. Vielmehr wird von der Grundtatsache des individuellen Lebens, nämlich dass es endlich und begrenzt ist, deutend auf ein triebhaftes Ursachenprinzip, den Todestrieb, zurückgeschlossen. Dieser ist jedoch keine Realität, sondern lediglich eine metaphysische Spekulation bzw. Konstruktion.

Im Sinne der analytisch-sozialpsychologischen Vorgehensweise Fromms ist zu fragen, wie diese theoretische Konstruktion mit der Persönlichkeitsstruktur Freuds zusammenhängt. Mir erscheint hier die folgende Bemerkung Freuds aufschlussreich. Freud (1930) schreibt:

„Ich hatte die hier entwickelten Auffassungen anfangs nur versuchsweise vertreten, aber im Laufe der Zeit haben sie eine solche Macht über mich gewonnen, dass ich nicht mehr anders denken kann“ (zitiert nach: J. Laplanche, J.-B. Pontalis, 1973, S. 497).

Wenn ich richtig sehe, drängte sich Freud die Idee des Todestriebes zwanghaft und machtvoll auf. Dies scheint nur aus seiner Charakterstruktur und seinen Lebenskonflikten und Belastungen (Krebserkrankung) verständlich. Mit dem Tod konfrontiert, fasste Freud mit dem Todestrieb - so die Hypothese - seine subjektiven Bewältigungsversuche von Tod und Sterben in ein theoretisch-metaphysisches Deutungsmodell und lieferte sich damit einen Legitimations- und Begründungszusammenhang für die konflikthafte Bewältigung seines eigenen Todes, den er im Gegensatz von Leben und Tod - und nicht in der Einheit des Lebens - fasst. Hier ist an eine Aussage von Fritz Riemann zu erinnern: „Jeder Mensch hat seine persönliche, individuelle Form der Angst, die zu ihm und seinem Wesen gehört, wie er seine Form der Liebe hat und seinen eigenen Tod sterben muss“ (F. Riemann, 1985, S. 9). Jeder Mensch muss sich mit den Tatsachen des Lebens konfrontieren, und zu diesen gehört die Frage nach Leben und Tod. Ist somit die Idee des Todestriebes Teil der persönlichen Auseinandersetzung Freuds mit Alter, Leiden und Tod? - Für die Klärung, was es mit dem Freudschen Todestrieb auf sich hat, ist auch die Beziehung von Hass und Destruktivität bedeutsam. Bevor Freud seine metaphysischen Spekulationen vom Todestrieb entwickelte, waren Hass und Destruktivität in ontogenetischer Perspektive nicht als Ausfluss des Todestriebes gedacht, sondern als ein relationales Geschehen zwischen Trieben und ersten Triebobjekten. Hass - sofern er in der Ontogenese nicht bereits vor der Liebe in seiner archaischen Grundform auftritt - galt als ins Gegenteil verkehrte Liebe, die so in Destruktivität eingehen konnte. Ferner kann zur Destruktivität - neben dem Hass - auch ein hohes Maß an Gleichgültigkeit und Distanz gehören, verbunden mit einer narzisstischen Bezogenheit, die das eigene Selbstgefühl in einem destruktiven Akt der Bezogenheit zu retten versucht.

Mit diesen skizzenhaften Ausführungen ist jedoch noch nicht ausreichend zur Klärung der Phänomene „Hass“ und „Destruktivität“ beigetragen. Ist Hass immer etwas Destruktives? Gibt es im Hass - im Gegensatz zur Destruktivität und Nek-

rophilie - ein produktives Potential? Lässt sich Hass in Liebe rückverwandeln? Letzteres erscheint nur möglich unter der Bedingung, dass Hass und Destruktivität, statt Ausfluss eines Triebes zu sein, als sozialisatorisch hergestellt zu begreifen sind.

Ein weiterer Hinweis ist den Ausführungen von Laplanche, Pontalis zu entnehmen, nach denen Hass (und ich möchte ergänzen: Destruktivität) in Relation zur Ich-Erhaltung - und damit zu den Freudschen Lebenstrieben - zu sehen ist. Laplanche, Pontalis verweisen darauf, dass in der von Freud 1915 publizierte Schrift *Triebe und Triebchicksale* der Sadismus und der Hass mit den Ichtrieben in Verbindung gebracht werden, und zitieren Freud: „...die richtigen Vorbilder für die Hassrelation (stammen) nicht aus dem Sexualleben, sondern aus dem Ringen des Ichs um seine Erhaltung und Behauptung“; Freud sehe im Hass eine „Relation zum Objekt älter als die Liebe“ (zitiert nach: J. Laplanche, J.-B. Pontalis, 1973, S. 496 f.).

Diese Ausführungen Freuds, die aus der Zeit vor den metapsychologischen Spekulationen stammen, stehen offenbar in einem direkten Bezug zur Frommschen Ansicht von Liebe und Destruktivität, von Trieb (bzw. Leidenschaft) und Ich-Entwicklung (bzw. Charakterentwicklung). Freud thematisiert hier das Ich in einer der Neoanalyse vergleichbaren Weise. Interessant erscheint an den Freudschen Ausführungen, dass die „Vorbilder für die Hassrelation“ aus *Beziehungen* resultieren und der Ich-Thematik zurechenbar sind und nicht einem als ahistorisch und asozial verstandenen Trieb entspringen.

Der Hass mag in seinen frühen Grundformen ursprünglicher sein als die Liebe. Ihn jedoch als bloßen Ausfluss eines Triebes zu begreifen, ginge an der Erkenntnis vorbei, dass jede Lebensäußerung des Neugeborenen in einen elementaren sozialen Zusammenhang eingebunden ist. „Hass“ ist dann als eine elementare soziale Äußerung zu begreifen, in deren Verlauf die aus den Triebversagungen resultierenden Unlustgefühle externalisiert und projiziert werden. Diese Externalisierung bedeutet gleichzeitig die Konstruktion von ersten „Objekten“.

So wie man nun sagen kann, dass das Kind erst dann ja sagen kann, wenn es in seinem Nein nicht verhindert worden ist, wird man auch sagen können, dass es nur dann wird lieben können, wenn es die Enttäuschungen und Versagungen, seine Ohnmacht, seine Wut und seinen Hass leben und bewältigen durfte, ohne auf diese Ereignisse und Gefühle fixiert zu bleiben - weder im Sinne der Ereignisfixierung noch im Sinne der Wiederholungsfixierung.

Hass und Destruktivität als charakterlich ausgeformte und somit überdauernde Strebungen entstehen im sozialen Beziehungskontext aus dem verhinderten Ausdruck innerer Zustände und Äußerungen. Fromm spricht von Destruktivität als dem „Ergebnis ungelebten Lebens“ (E. Fromm, 1941a, GA I, S. 324; vgl. E. Fromm, 1973a, GA VII, S. 332) und meint damit, dass Destruktivität nicht eine Triebkonstante ist, die der Biologie des Menschen entspringt, sondern aus der Sicht der Biologie ein Epiphänomen darstellt; dies unabhängig von der Quantität ihres Auftretens. Für Fromm ist Destruktivität eine negative Umstülpung des produktiven menschlichen Potentials, das in seiner natürlichen Entfaltung behindert wird. Zu der Entfaltung dieses Potentials gehört ein optimales Anregungsmilieu mit einem Minimum an Manipulation, Zwang und Gewalt, so dass der Mensch sich in Liebe, Offenheit und Freiheit zu seiner personalen, natürlichen und dinglichen Umwelt in Beziehung setzen kann.

So sind nach Fromm nicht irgendwelche Grundtriebe und Triebchicksale ausschlaggebend für die Ausprägung des Charakters, sondern es sind die während der Entwicklung und Festigung des Ich sich in Prozessen der Assimilierung und Sozialisation ergebenden menschlichen Beziehungen, die den Charakter eines Menschen formen.

Im Gegensatz zu anderslautenden Unterstellungen ist Fromm keineswegs so naiv zu meinen, der Idealfall einer manipulations- und repressionsfreien Gesellschaft sei bereits erreicht. In seinem Denkansatz ist die Idee einer humaneren Realität die visionäre Vorwegnahme eines möglichen Zustands, der nicht

zwangsläufig auftreten muss, sondern nur von den Menschen selbst errungen werden kann in einem Prozess der Desillusionierung und Selbstwerdung.

### **Divergente Perspektiven und Positionen im Kulturismus-Streit**

Marcuse leitete die Auseinandersetzung um die Revision der Psychoanalyse damit ein, dass er die Ansätze von Fromm, Horney und Sullivan der Position der „revidierten Psychoanalyse“ subsumierte, wie es ähnlich zuvor schon Adorno in seiner Auseinandersetzung mit Horney (T. W. Adorno, 1972a) getan hatte. Man könnte nun meinen, die Differenzen zwischen den orthodoxen Freudianern und den Revisionisten, zu denen neben Karen Horney und Harry Stack Sullivan auch Erich Fromm gezählt werden kann, seien so erheblich nicht, gehe es doch nur um die Frage, ob der Triebbegriff die menschliche Antriebthematik fundierend und erschöpfend erfassen könne oder ein anderer als der Triebbegriff geeigneter sei. So pragmatisch ist der Unterschied indessen nie gesehen worden. Vielmehr sind die Differenzen darauf bezogen worden, welche Richtung nun als gesellschaftskritischer zu bewerten sei.

Das im „Kulturismus-Revisionismus-Streit“ gebrauchte wesentliche und auch gegen Fromm gerichtete Argument - vormals schon von Adorno vorgebracht - gründete darauf, die Psychoanalyse im orthodoxen Verständnis Freuds mit der Entgegensetzung von Lustprinzip und Realitätsprinzip, von Triebstruktur und Gesellschaft, sei insofern radikaler als die revidierte Psychoanalyse, als die mit Sozialisation verbundenen Einschränkungen - erzwungen durch kulturnotwendigen Triebverzicht, Sublimierung und Verdrängung - nur im Kontrapunkt des Lustprinzips, der Triebstruktur, im radikalen Sinne kritisierbar seien. Mit dem Aufgeben einer triebtheoretischen Sichtweise öffnete sich die Theorie den gesellschaftlichen Anpassungszwängen und der beliebigen Formung des Menschen.

Zugestandenermaßen ist von einem solchen orthodoxen Modell aus eine radikale Kritik der gesellschaftlichen Verregelungen und Verhinderungen menschlicher Existenz möglich. Nur ist die „Triebstruktur“ als Kontrapunkt zur gesellschaftlichen Vereinnahmung, Vereinseitigung und Zerstörung des Individuums und seiner Lebensfreude wenig geeignet, da sie lediglich eine grundsätzliche Kritik an repressiver Realität hergibt, aber keine Möglichkeit eröffnet, die Idee einer „reifen“, „produktiven“ Persönlichkeit zu konkretisieren; sie erlaubt nur die Frage, ob eine Kultur ohne (bzw. mit möglichst geringer) Repressivität und Verdrängung denkbar ist. Bei dieser Frage klingt bereits der gegenüber Freud revidierte Standpunkt Marcuses an, der Freuds Idee der repressiven Kultur insofern modifiziert, als er (Marcuse) von notwendiger und zusätzlicher, d. h. zu Erzielung historisch besonderer Kulturleistungen geradezu überflüssiger Unterdrückung spricht und dabei auch die Möglichkeit eines „nicht-repressiven Realitätsprinzips“ in Betracht zieht (vgl. H. Marcuse, 1978, S. 195 ff.). Die weitergehende Frage, wie der „Energiehaushalt“ der Menschen (bzw. ihr Charakter) in einer solchen nichtrepressiven Kultur strukturiert sei, kann von der triebtheoretischen Grundlage aus nur unbeantwortet bleiben. Schließlich ist nicht einzusehen, dass die Annahme einer Triebstruktur, verbunden mit dem Ideal möglichst umfassender Triebbefriedigung, per se schon die Entdeckung eines widerständigen Potentials bedeutet.

Wenn nicht in der Triebstruktur der Kontrapunkt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit im Sinne ihrer radikalen Kritik zu finden ist, wo dann? Ist mit dem Aufgeben der triebtheoretischen Sichtweise der beliebigen Formung des Menschen durch die gesellschaftlichen Umstände Tür und Tor geöffnet? Kann der Mensch dann seine „Erfüllung“ nur in der bestmöglichen, „opportunistischen“ Anpassung finden? Geht der Begriff eines „besseren“, repressionsfreieren Lebens verloren? Oder, in bezug auf Fromm gefragt, wo ist der Kontrapunkt zur repressiven Gesellschaft zu finden, wenn nicht in der Triebstruktur?

Zunächst ist anzumerken, dass Fromm durchaus analoge Konstruktionen zu Freudschen Positionen vertreten hat, ohne allerdings dessen unsoziologische

und kulturpessimistische Prämissen zu teilen. Die Spannung von Lebens- und Todestrieb taucht in nichtontologischer Form, also soziologisiert, bei Fromm in der Gegenüberstellung von biophiler und nekrophiler Thematik wieder auf; die Triebthematik (Freudscher Sexualtrieb bzw. Libido) erfährt eine Wendung zu einer athematischen Lebensenergie; die bei Freud im „Es“ zum Ausdruck kommende ungeschichtliche Menschennatur mit ihren prinzipiell kulturfeindlichen Implikationen wird durch ein soziologisiertes Konzept der „existentiellen Bedürfnisse“ und der „Natur des Menschen“ ersetzt. Die psychoanalytischen Erkenntnisse über Unbewusstes und Bewusstes, über Verdrängung und Sublimierung werden von Fromm beibehalten.

Im folgenden will ich nun den bei Fromm auffindbaren „Kontrapunkt“ rekonstruieren und thesenartig begründen:

a) Der Kontrapunkt zur repressiven Gesellschaft findet sich zum einen in den existentiellen, in der „Natur des Menschen“ verankerten Bedürfnissen, jedoch mit der wichtigen Einschränkung, dass diese Bedürfnisse ganz unterschiedlich kanalisiert werden können und so ihren Stellenwert im Verfalls- oder Wachstumssyndrom, in der biophilen oder in der nekrophilen Orientierung finden können. Insofern die Bedürfnisse im biophilen oder im nekrophilen ausgeprägt werden können, ist die bloße Berufung auf eine anthropologische Bedürfnisstruktur unzureichend.

b) Auch in den gesellschaftlichen Weisen der Bedürfnisbefriedigung lässt sich kein eindeutiger Kontrapunkt finden, da diese einem repressiven Zusammenhang ergeben sind. Eher schon lässt sich hier Fromms Unterscheidung von Haben-Modus und Seins-Modus, oder die Marxsche von Tauschwert und Gebrauchswert, aufnehmen und die in ihnen - trotz aller Vermitteltheit, Verschränkung und Vermischung - liegende Gegensätzlichkeit fruchtbar machen. Allerdings dürfte dabei die Unterscheidung von Haben und Sein nicht ontologisiert werden; offensichtlich ist sie eine konkrete Ausprägung der sogenannten „Überfluss-“ oder „Konsumgesellschaft“, die ein über das existentielle Haben hinausgehendes fetischisiertes Haben und Besitzen mit sich bringt. Gleichwohl wird die Alternative von Haben oder Sein als geschichtliche nur möglich aufgrund der existentiellen Bedürfnisse und der existentiellen Situation des Menschen, der sich als Objekt-Subjekt des Zusammenhangs von Natur und Kultur erfährt und Lösungen zur Befriedigung seiner Existenz in ganz unterschiedlichen Richtungen finden kann.

c) Vielleicht ist ein weiterer, an der Natur des Menschen anknüpfender Versuch hier weiterführend, der mir für Fromm charakteristisch erscheint. Die Natur des Menschen kann einerseits als Ausgangsbasis für reale Ausprägungen des Menschseins verstanden werden; diese Variante verwirft Fromm als unhistorisch. Andererseits ist sie als Möglichkeitspotential aufzufassen und vom gedachten „Endpunkt“ menschlicher Entwicklung aufzurollen: von dem allseitig entfalteten produktiven Menschen. Genau darin scheint mir der Kontrapunkt Fromms gegenüber der repressiven Gesellschaft zu liegen. Statt der dem Menschsein vorlaufenden Triebstruktur wird bei Fromm eine normative Vorstellung von der „produktiven Persönlichkeit“ zum kritischen Maßstab genommen, der gleichermaßen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bezogen ist *und* sie transzendiert. Der Kontrapunkt Fromms liegt so in einer die gesellschaftliche Konstruktion des Menschen transzendierenden Charakterstruktur („produktiver Charakter“). Allerdings handelt sich Fromm durch diese Verschiebung in der Betrachtungsweise der menschlichen Natur die Schwierigkeit ein, die Idee des produktiven Charakters - die ja eigentlich kontrafaktisch ist - gesellschaftsdeterminiert bzw. soziologisch begründen und plausibilisieren zu müssen. Dies scheint jedoch mithilfe seiner Theorie des Gesellschafts-Charakters, die ein dialektisches Verhältnis von Basis und Überbau beinhaltet, prinzipiell möglich zu sein. Fromm betont, „dass der Gesellschafts-Charakter der Vermittler zwischen der sozio-ökonomischen Struktur

und den Ideen und Idealen ist, die in einer Gesellschaft dominieren. Er vermittelt nach beiden Richtungen, von der ökonomischen Basis hin zu den Ideen und von den Ideen hin zur ökonomischen Basis“ (E. Fromm, 1962a, GA IX, S. 95; im Orig. tw. kursiv). In diesem Sinne muss auch die Idee der entfalteten menschlichen Natur, als Katalysator des menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, mit der sozialen Struktur und der Entwicklung der Produktivkräfte vermittelt gedacht werden und mit dem Theorem des Gesellschafts-Charakters vereinbar sein.

Nachdem der Kontrapunkt zur repressiven Vergesellschaftung in dem Frommschen Ansatz als mit der in die Zukunft der menschlichen Gattungsgeschichte projizierten „Natur“ des Menschen gegeben aufgewiesen wurde, sollen im folgenden weitere strittige Punkte in der Kontroverse umrissen werden. Dies soll zunächst anhand eines Textauszuges aus *Furcht vor der Freiheit* geschehen, aus dem der „interaktionistische“ Ansatz der Bezogenheit deutlich wird, der die menschliche Persönlichkeit nicht als Resultante aus Trieben und Triebchicksalen fasst, sondern den existentiellen Bezug des Menschen zur Welt, zu sich und anderen in den Mittelpunkt rückt. Fromm schreibt:

„Es handelt sich darum, dass ich die menschliche Natur als im wesentlichen geschichtlich bedingt ansehe, wenn ich auch die Bedeutung von biologischen Faktoren keineswegs unterschätzen möchte und nicht der Meinung bin, dass die Frage so zu stellen ist, dass man die kulturellen Faktoren *gegen* die biologischen ausspielt. Zweitens betrachtet Freud den Menschen grundsätzlich als ein geschlossenes System, das von der Natur mit bestimmten physiologisch bedingten Trieben ausgestattet wurde, und er interpretiert die Entwicklung des Charakters als Reaktion auf die Befriedigung oder Frustrierung dieser Triebe. Demgegenüber vertrete ich den Standpunkt, dass die menschliche Persönlichkeit grundsätzlich nur in ihrer Beziehung zur Welt, zu den anderen Menschen, zur Natur und zu sich selbst zu verstehen ist. Ich halte den Menschen *primär* für ein gesellschaftliches Wesen und glaube nicht, wie Freud es tut, dass er primär selbstgenügsam ist und nur sekundär die anderen braucht, um seine triebhaften Bedürfnisse zu befriedigen. In diesem Sinne glaube ich, dass die Individualpsychologie im Grunde Sozialpsychologie ist, oder - um mit Sullivan zu reden - Psychologie zwischenmenschlicher Beziehung. Das Schlüsselproblem der Psychologie ist das Problem der besonderen Art der Bezogenheit des einzelnen auf die Welt, und nicht die Befriedigung oder Frustrierung einzelner triebhafter Begierden“ (E. Fromm, 1941a, GA I, S. 386 f.).

Gegenüber diesen anthropologischen Ausführungen findet sich bei Marcuse ein anderer, philosophisch-psychoanalytischer Zugang zum Menschen, der zentral auf der von ihm behaupteten Differenz von psychoanalytischer *Theorie* und psychoanalytischer *Therapie* gründet: „während die psychoanalytische Theorie erkennt, dass die Krankheit des Einzelnen letzten Endes durch die Krankheit seiner Zivilisation verursacht ist und durch sie fort dauert, bemüht sich die psychoanalytische Therapie darum, den Einzelnen zu heilen, damit er fortfahren kann, als Teil einer kranken Zivilisation zu funktionieren, ohne sich ihr ganz und gar zu unterwerfen“ (H. Marcuse, 1978, S. 241).

Marcuse vertritt die Auffassung, dass die Psychoanalyse dort ihr kritisches Potential am deutlichsten entfaltet, wo sie ihr therapeutisches Interesse an kurzfristiger Linderung hinter sich lässt: in der Theorie, namentlich der „Meta-Psychologie“. „Infolgedessen gewinnen die kritischen Einsichten der Psychoanalyse ihr volles Gewicht nur auf dem Gebiet der Theorie und vielleicht besonders dort, wo die Theorie sich am weitesten von der Therapie entfernt - in Freuds 'Metapsychologie',“ (ebd., S. 243).

Den „Revisionisten“ wirft Marcuse vor, sie würden die Diskrepanz zwischen Theorie und Therapie zuungunsten der ersteren verwischen (vgl. ebd.). Insofern sich die revidierte Psychoanalyse an einer vofreudianischen Bewusstseinspsychologie reorientieren würde, verspiele sie ihr kritisches Potential und ebne die „Tiefendimension des Konflikts zwischen dem Einzelnen und seiner Ge-

sellschaft, zwischen der Triebstruktur und dem Bereich des Bewusstseins“ ein (ebd.).

Des weiteren stellt Marcuse in Rechnung, dass Freud die Triebchicksale in der Zeit bis zum sechsten Lebensjahr besonders berücksichtigt hat. Demgegenüber seien die Revisionisten bestrebt, unter Vernachlässigung der vergangenen Triebchicksale die gesamte Persönlichkeit in ihren aktuellen Bezügen zu berücksichtigen. Während Freud konsequent auf die frühe Kindheit blickte und aufdeckte, wie dem Einzelnen sein Schicksal aufgeprägt wurde, verrieten die Revisionisten - so das Argument von Marcuse - die Freudschen Einsichten über die Triebchicksale. Sie spürten nicht mehr der Unterdrückung des Individuums in der Kindheit nach, sondern akzeptierten diese Unterdrückung als bereits vollzogene in der Gesamtpersönlichkeit des Klienten, auf dessen aktuelle soziale Situation sie sich in der Therapie bezögen. Entsprechend formuliert Marcuse gegen Fromm den Vorwurf, die Tiefendimension der Psychoanalyse sei bei ihm aufgegeben: „Die späteren reifen Beziehungen ‘wiederholen’ die formativen Beziehungen. Die entscheidenden Beziehungen sind damit diejenigen, die am wenigsten ‘zwischenmenschlich’ sind“ (ebd., S. 249).

Die Auseinandersetzung mit Fromm gipfelt schließlich im Vorwurf, Fromm sei ein Theoretiker, der in letzter Konsequenz unkritisch Anpassung propagiere: „Er spricht von der produktiven Verwirklichung der Persönlichkeit, von Fürsorge, Verantwortung und Respekt vor den Mitmenschen, von produktiver Liebe und Glück - als könne der Mensch tatsächlich all das in einer Gesellschaft ausüben, die Fromm selbst als völlig ‘entfremdet’ und von den Konsum-Beziehungen des ‘Marktes’ beherrscht, darstellt - und dabei geistig gesund und voller ‘Wohlgefühl’ bleiben“ (ebd., S. 254).

Aus der Sicht der Frommschen Konzeption bleiben diese Vorwürfe gegenseitlos, da sie auf Prämissen beruhen, die dem Gegenstand und der Methode der Psychoanalyse nicht entsprechen. So ist ins Feld zu führen, dass die von Marcuse betriebene Aufspaltung der Psychoanalyse in Theorie einerseits und Therapie andererseits nicht praktikabel ist, da die Theorie ohne die klinische Erfahrung weder möglich noch verständlich wäre. Was die Unterstellung betrifft, Fromm predige Tugendhaftigkeit und Wohl-Gefühl und verkenne die Marktförigkeit der entfremdeten Gesellschaft, so ist auf Ausführungen Fromms zu verweisen, die das Gegenteil beinhalten (vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 489 ff.). In seiner Erwiderung an Marcuse verwahrte sich Fromm entschieden gegen entsprechende Vorwürfe:

„Ich habe in meiner Beschreibung des produktiven Charakters keinen Zweifel daran gelassen, dass er in einer entfremdeten Gesellschaft eine Seltenheit ist und im Gegensatz zur Marketing-Orientierung steht, welche die Regel ist. Ich bestimme die produktive Orientierung dahingehend, dass sie das vorherrschende System transzendiert, und nur ein voreingenommener Leser kann übersehen, dass ich immer wieder betont habe, dass Glück und Liebe, so wie ich sie verstehe, nicht die gleichen Tugenden sind, welche in einer entfremdeten Gesellschaft als Liebe und Glück bezeichnet werden“ (E. Fromm, 1955b, GA VIII, S. 119 f.).

Zur Kontroverse von Fromm und Marcuse und den dort auch gegen Fromm erhobenen Revisionismus-Vorwurf sei noch folgendes angemerkt. Marcuse ist gegenüber der Freudschen Psychoanalyse und Meta-Psychologie nicht weniger revisionistisch als Fromm, insofern er die kulturpessimistische These aufgibt, das Realitätsprinzip sei eo ipso repressiv und es könne keine nicht-repressive Ordnung existieren. Zudem historisiert Marcuse die Triebstruktur nicht weniger als Fromm, obzwar er an der triebtheoretischen Terminologie festhält. So formuliert Marcuse unmissverständlich: „es gibt keine Triebstruktur ‘außerhalb’ der historischen Struktur“ (ebd., S. 132). Schließlich relativiert auch Marcuse das Freud'sche Konzept des Todestribs und vollzieht damit die biologistische, resignative und pessimistische Wendung Freuds nicht mit.

Dabei lässt sich eine gewisse Parallelität der Positionen Marcuses und Fromms nicht übersehen. Fromm sah den Todestrieb in einem umgekehrt pro-

portionalen Verhältnis zum Lebenstrieb: „...der Lebenstrieb und der Destruktions- trieb sind nicht voneinander unabhängige Faktoren, sondern sie stehen in einem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Je mehr der Lebenstrieb vereitelt wird, um so stärker wird der Zerstörungstrieb; je mehr Leben verwirklicht wird, um so geringer ist die Kraft der Destruktivität. Destruktivität ist das Ergebnis un- gelebten Lebens“ (E. Fromm, 1941a, GA I, S. 324).

Auch Marcuse erkennt den Todestrieb nicht als anthropologische Konstan- te, sondern historisiert und soziologisiert diesen. Martin Jay verweist darauf, dass für Marcuse „das wirkliche Ziel des Todestriebes nicht die Aggression (sei), son- dern das Ende jener Spannung, die das Leben bedeute“ (M. Jay, 1976, S. 139 f.). dass Marcuse das Freudsche Konzept des Todestriebes philosophisch weit- gehend revidiert, wird zentral anhand folgender Textstelle deutlich:

„Der Todestrieb wirkt unter dem Nirwanaprinzip: er strebt nach jenem Zu- stand ‘dauernder Befriedigung’, wo keine Spannung mehr besteht - nach einem Zustand ohne allen Mangel. Diese Triebtendenz bedeutet gleichzeitig, dass die *destruktiven* Manifestationen mit der Annäherung an den erstrebten Zustand ab- nehmen. Ist das Ziel des Todestriebs nicht die Beendigung des Lebens, sondern das Ende des Leides - das Fehlen von Spannung - dann ist, paradoxerweise, im Sinne des Triebs der Konflikt zwischen Leben und Tod um so geringer, je mehr sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert... Wenn Leid und Mangel abnehmen, könnte sich das Nirwanaprinzip mit dem Realitätsprinzip versöhnen. Wäre der erreichte Lebenszustand erfreulich und wünschenswert, so würde das der unbewussten Anziehung, die die Triebe auf einen ‘früheren Zustand’ zurück- zieht, erfolgreich entgegenwirken. Die ‘konservative Natur’ der Triebe käme in ei- ner erfüllten Gegenwart zur Ruhe. Der Tod hörte auf, ein Triebziel zu sein“ (H. Marcuse, 1978, S. 231 f.).

An den Ausführungen Marcuses bleibt manches unklar. Was versteht Marcu- se unter „Leben“, was unter „Spannung des Lebens“? Liegt der „Sinn“ des Le- bens für Marcuse in der vollkommenen Befriedigung, in „einem Zustand ohne Mangel“? In welchem Verhältnis stehen „Todestrieb“ und „böartige Aggression“ bzw. „Destruktivität“? Wenn das Ziel des Todestriebes im „Ende des Leides“ und im „Fehlen von Spannung“ liegt und der Lebenstrieb entsprechend Spannung und Leid beinhaltet, was ist die dahinterstehende implizite anthropologische Kon- zeption? Mich erinnert dies an Fromms „existentiellen Widerspruch“ zwischen Zugehörigkeit zur Natur und der schmerzvollen Trennung von ihr. Liegt die „Spannung des Lebens“ in diesem existentiellen Widerspruch?

Beide - Fromm wie Marcuse - erweisen sich hinsichtlich ihrer Lesart der Freudschen Psychoanalyse als Revisionisten. Marcuse pocht darauf, seine Les- art sei - im Gegensatz zu der von Fromm - nicht nur kritisch, sondern zudem auch freudgemäß. Fromm verwirft Marcuses philosophischen Beitrag als nicht auf klinische Praxis gestützt. Ein vermittelnder Dialog zwischen beiden Theoreti- kern findet nicht statt.

## **Grundlinien der Gesellschaftstheorie von Herbert Marcuse**

Nachdem die bisherigen Ausführungen die philosophisch-psychoanalytische Po- sition Herbert Marcuses aufgezeigt haben, soll in einem weiteren Schritt der An- satz von Marcuse umfassender dargestellt werden, um einen differenzierten Zu- gang zu seinem Werk zu eröffnen.

Zunächst lässt sich Marcuses Werk, namentlich seine Gesellschaftstheorie, unter zwei konträren, wenngleich einander ergänzenden Theoremen darstellen, die in seinem Werk dialektisch miteinander verwoben sind: das *Integrationsthe- orem* und das *Befreiungstheorem*. Die Darstellung dieser beiden Theoreme will ich mit Hinweisen auf entsprechende Frommsche Ansätze verbinden.

Das *Integrationstheorem* besagt, dass der qualitative Wandel in der entwi- ckelten Industriegesellschaft blockiert und die menschliche Bedürfnisstruktur auf

die Zwecke der Erhaltung des status quo hin funktionalisiert ist. Die Dynamik des Fortschritts im Sinne eines Zugewinns an Freiheit ist nach Marcuse in der entwickelten industriellen Gesellschaft stillgestellt (vgl. H. Marcuse, 1979, Thesen 1-5).

Bei Fromm findet sich dieses Theorem etwa in seiner Formulierung des Gesellschafts-Charakters als „Kitt“ oder „Zement“ einer Gesellschaftsstruktur: Menschen würden mit dem Gefühl der Freiheit das tun, was von ihnen zu tun verlangt wird. In unserer Gesellschaft sind Menschen frei, wenn Unfreiheit nur noch faktisch vorkommt, aber weder „ gespürt“ noch „reflexiv erfasst“ werden kann. Das gesellschaftlich Notwendige oder Erwünschte kann den Menschen am leichtesten dann abgefordert werden, wenn sie ein Gefühl der Befriedigung erleben und gesellschaftliche Gratifikationen erlangen. Während für Fromm die Charakterstruktur die Energien der Menschen kanalisiert und für gesellschaftlich erwünschte Verwendungen freigibt und der unfrei lebende Mensch in seiner Charakterstruktur deformiert ist, sieht Marcuse die durch eine repressive Gesellschaft erfolgte Verbiegung des Menschen in seinen Triebkräften, in seiner Triebstruktur, verortet. Ihm zufolge ist das Verhältnis von Lebens- und Todestrieb gesellschaftlich gestört durch das Prinzip der destruktiven Organisation wirtschaftlicher und technischer Produktivität und Effizienz.

Das *Befreiungstheorem* hingegen besagt, dass in der Gesellschaft sich entwickelnde Kräfte vorhanden sind, die darauf gerichtet sind, die blockierte Struktur zu durchbrechen. So fordert Marcuse: „Die Emanzipation von der Konsumgesellschaft muss zum vitalen Bedürfnis der Individuen selbst werden. Und das setzt wieder voraus eine radikale Transformation des Bewusstseins und der Triebstruktur der Individuen“ (H. Marcuse, 1979, These 13).

Eine diesem Theorem ähnliche Denkfigur wird von Fromm vertreten, wenn er fragt, wie sich die Kräfte der Menschen durch Wandlungen in der Struktur des Gesellschafts-Charakters vom „Kitt“ zum „Sprengstoff“ einer Gesellschaftsstruktur wandeln können.

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

Bedürfnisse formulieren und durchsetzen?

Marcuse beantwortet die Frage im Sinne des „Überwältigungsverbots“. Systemtranszendierende Bedürfnisse können nicht verordnet werden. Ob ein Bedürfnis „wahr“ oder „falsch“ ist, kann nur von den Individuen selbst herausgefunden werden - und zwar unter Bedingungen, die es ihnen ermöglichen, in Freiheit ihre Antwort zu erfüllen und zu erarbeiten. Marcuse: „In letzter Instanz muss die Frage, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden, das heißt sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben. Solange sie davon abgehalten werden, autonom zu sein, solange sie (bis in ihre Triebe hinein) geschult und manipuliert werden, kann ihre Antwort auf diese Frage nicht als ihre eigene verstanden werden. Deshalb kann sich auch kein Tribunal legitimerweise das Recht anmaßen, darüber zu befinden, welche Bedürfnisse entwickelt und befriedigt werden sollten. Jedes derartige Tribunal ist zu verwerfen, obgleich dadurch die Frage nicht aus der Welt geschafft wird: wie können Menschen, die das Objekt wirksamer und produktiver Herrschaft gewesen sind, von sich aus die Bedingungen der Freiheit herbeiführen?“ (H. Marcuse, 1970, S. 26).

Nach Marcuse müsse es darum gehen, „sich endlich klar(zu)machen, dass die Gesellschaft bis in die tiefsten Grundlagen des individuellen Seins, selbst in das Unbewusste des Menschen eingedrungen ist. Wir müssen die Grundlagen

der Gesellschaft in den Individuen selbst aufsuchen, in den Individuen, die infolge des herrschenden sozialtechnischen Drucks das Kontinuum der Repression reproduzieren, auch durch die bisherigen Revolutionen hindurch“ (H. Marcuse, 1967, S. 192).

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

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

„Was sich ändern müsste, wäre der Unterbau unter der ökonomisch-politischen Basis: das Verhältnis zwischen Lebens- und Destruktionstrieben in der psychosomatischen Struktur der Individuen. Das hieße: Veränderung der heute dominierenden psychosomatischen Struktur, die das Einverständnis mit der Destruktion, die Gewohnheit an das entfremdete Leben, das nicht immer schweigende Einverständnis mit der Aggression und Destruktion trägt“ (H. Marcuse, 1979, These 14).

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

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

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

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

Marcuses Fragestellung, die ihn in einen Zirkel hineinführt, ist: „Doch wie kann diese Gesellschaft transformiert werden und das Prinzip der produktiven Destruktivität überwinden?“. Deutlich sieht Marcuse, dass sich neue

„systemtranszendierende“ Bedürfnisse nur entwickeln können, wenn die Mechanismen der Reproduktion der „alten“ Bedürfnisse außer Kraft gesetzt werden. Um diese außer Kraft zu setzen, ist ein entsprechendes Bedürfnis notwendig. Dieses Bedürfnis kann sich nicht artikulieren, weil die „alten“ Bedürfnisse fortbestehen (H. Marcuse, 1980, S. 38, 65; vgl. ders., 1967, S. 187f., 192, 195).

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

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

Wenn Bedürfnisse in Bezug auf das Gesellschaftssystem sowohl als „gesteuert“ und „steuernd“ zu verstehen sind (vgl. K.O. Hondrich, 1975, S. 83) und neue Bedürfnisse nicht durch individuelle Kraftanstrengung allein gesetzt werden können, so ist die Entwicklungsdynamik von Bedürfnissen in der innerpsychischen Struktur der Individuen *und* in dem interagierenden Verhältnis mit der gesellschaftlichen Umwelt auszumachen. Die Grundlagen der Veränderung sind in der menschlichen Bedürfnisstruktur zu suchen, und zwar in den Reibungen und Ambivalenzen zwischen einzelnen Bedürfniskomponenten. Zwar tragen viele Menschen unbewusst ein Potential an Rebellion in sich, vermögen dieses aber aufgrund innerer und äußerer Kontrolle nicht auszudrücken und auszuleben, sondern verbleiben immer innerhalb der Schranken dieser Kontrolle. Diese Schranken lassen sich auch mit dem „Gefühl der Ohnmacht“ (E. Fromm, 1937a, GA I) beschreiben. Bedürfniskomponenten haben sich noch nicht aus der Ambivalenz in die Entscheidung verschoben, gleichwohl können sie als ein - wenn auch latentes - Potential der Veränderung betrachtet werden.

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

Marcuse vertritt den Ansatz eines radikalen Humanismus, der auch als humanistischer Anarchismus sich beschreiben ließe. Sein Kriterium in der Betrachtung des Menschen ist die Unverletzlichkeit seiner Integrität und die Achtung seiner Individualität und Würde. Aus diesen Prämissen kann sein Ansatz erschlossen werden. Die Frommsche Unterstellung, Marcuse sei ein Nihilist (vgl. E. Fromm, 1955b, GA VIII, S. 120), lässt sich aus der vorangehenden Rekonstruktion seines Ansatzes nicht bestätigen.

## **Nachwirkungen des Kulturismus-Streits**

Der Streit zwischen Fromm und Marcuse, der eigentlich ein Streit um das Erbe Freuds in der Kritischen Theorie gewesen ist, hat etliche Nachwirkungen entfaltet, die über die Kritische Theorie hinausreichten. Hier lässt sich die These wiederholen, dass die Rezeptionsweise des Frommschen Werkes bis heute zentral durch die Kritische Theorie bedingt wird, deren Sichtweise - von Horkheimer, Adorno und Marcuse bestimmt - ein einseitiges Verständnis der revidierten Psychoanalyse beinhaltet.

So hat sich Bernard Görlich in seiner Dissertation (B. Görlich, 1979) und

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

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

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

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

Folgender Einwand scheint mir für den Nachvollzug der Argumente im Kulturismus-Streit von grundsätzlicher Qualität zu sein, nämlich dass in diesem Streit der theoretische Status des Triebbegriffs völlig unbestimmt geblieben ist. Es ist an einen Sprachgebrauch im realistischen, aber auch im konzeptualistischen Sinne zu denken. Der Gebrauch des Triebbegriffs kann ein metaphorischer sein, aber auch ein physiologisch-mechanistischer, es kann sich um einen historisierten und soziologisierten Triebbegriff handeln, aber auch um einen ontologisierten. Als bedeutsames Faktum erscheint, dass das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit im Kulturismus-Streit nicht näher bestimmt wird. Wenn Görlich von „Trieb“ oder „Trieben“ spricht, scheint vergessen zu sein, dass es sich um ein Konstrukt handelt. In erster Linie wäre deshalb beim Gebrauch von Begriffen wie „Trieb“ und „Triebstruktur“ zu klären gewesen, inwiefern es sich um einen realistischen oder einen konzeptualistischen Begriffsgebrauch handelt. Soweit ersichtlich, wird der einmal eingeführte Triebbegriff von allen Diskutanten von Marcuse bis Lorenzer so gebraucht, als sei der Begriff die Sache selbst, die es zu retten gilt. -

Lorenzer gibt an einigen - wie ich meine zentralen - Punkten der Frommschen Revision ungewollt Unterstützung. So beispielsweise, wenn er den Todestrieb in seiner Beziehung zum Lebenstrieb soziologisiert: „Der Kampf zwischen Lebens- und Destruktionstrieb...muss durchsichtig gemacht werden als Resultat gesellschaftlicher Prozesse“ (ebd., S. 312) oder den psychoanalytischen Irrtum der Universalität des Ödipuskomplexes relativiert (ebd., S. 318). So ist konse-

quenterweise auch keine Spur mehr von der Freudschen Metapsychologie zu finden; Lorenzer zur Meta-Psychologie: „In Wirklichkeit sind Eros und Thanatos *Grundspannungen in der Subjektivität*“ (ebd., S. 313). Der Frommschen Freudkritik stimmt Lorenzer ausdrücklich zu und betont: „Die Psychoanalyse war nicht in der Lage, zu erkennen, dass Natur immer schon als sozial geformte *in Erscheinung* tritt. Freud hat Natur als außergeschichtlich, vorgeschichtlich und vorgesellschaftlich angesehen“ (ebd., S. 323). Allerdings zieht Lorenzer daraus - anders als Fromm - nicht die Konsequenz, den Triebbegriff aufzugeben, sondern will ihn als sozialen Sachverhalt begriffen wissen. Dabei wiederholt er allerdings die ritualisierte Kritik an Fromm, wie sie bereits Marcuse ähnlich geäußert hatte: „Aber Fromm selbst, anstatt nun darauf zu dringen, dass der Trieb selber als ein sozialer Sachverhalt begriffen wird und die Sozialität der Natur deutlich herauszuarbeiten ist, trennt die Problematik der Sinnlichkeit kurzerhand ab und gerät so auf die Ebene eines von Sinnlichkeit gereinigten Interaktionismus, um dann Erziehung und die hehren Werte des Abendlandes - da hat Marcuses Polemik ihre Berechtigung - wieder neu auf den Plan zu rufen“ (ebd., S. 323). Auch bewegt er sich auf der Linie Fromms, was die Kritik an der Vermarktung der Sexualität anbetrifft (ebd., S. 326). Schließlich findet auch der Begriff des Gesellschafts-Charakters bei Lorenzer ein Gegenstück (vgl. ebd., S. 304) und die These von der Familie als gesellschaftlicher Agentur (ebd., S. 300) wird modifiziert und erweitert, auch mit Überlegungen zur Kindheit (Mutter-Kind-Dyade). Was bleibt, ist die Kritik, Fromm würde die „Erkenntnis der Leiblichkeit der Erlebnisinhalte“ preisgeben (ebd., S. 314 f.), er würde versäumen nachzuzeichnen, wie in der Familie „konkret gesellschaftliche Vorgänge in das Individuum übertragen werden“ (ebd., S. 316 f.) und: er habe die gesellschaftliche Prägung des Menschen auf der „Ebene der Normen und der Bewusstseinsauseinandersetzungen“ angesiedelt, „so dass das Physiologisch-Sinnliche aus der geschichtlichen Determinierung herausfallen musste“ (ebd., S. 328). Lorenzer wirft Fromm vor, dieser habe mit dem Aufgeben des Triebbegriffs „den realen und den analytischen Vermittlungsprozess von vornherein entwertet“ (ebd., S. 329), er selbst betreibt aber eine totale Historisierung und Soziologisierung des Triebbegriffs, wenn er darauf insistiert, Persönlichkeitsstrukturen und Triebe seien nur als miteinander vermittelt zu begreifen, letztlich aber den Trieb als *sozialisatorisch hergestellt* konzeptualisiert, damit aber endgültig und vollständig soziologisiert (vgl. ebd.).

Trotz dieser offenkundigen Gemeinsamkeiten zwischen Fromm und Lorenzer, die sich freilich nicht bis in die Terminologie hinein erstrecken (hier: Kulturheuristik - dort: Triebheuristik), bleibt ein wichtiger Unterschied bestehen (vgl. ebd., S. 314 f.): Fromm nähert sich der Frage, wie das Verhalten der Menschen reguliert wird, auf dem Wege von Über-Ich und Überbau. Lorenzer kritisiert hier, dass Fromm die „gesellschaftliche Hergestelltheit der basalen Strukturen“ übersehen würde, die er (Lorenzer) in den Trieben sieht, die Fromm selbst aber im „Gesellschafts-Charakter“ verortet hat.

Während Fromm sich um eine Balance zwischen biologischen und sozialen Prozessen bemüht hat, kommt jedoch Lorenzer, trotz aller Beteuerungen von der Sozialität der Natur, zu der soziologistisch-reduktionistischen Behauptung: „Die Persönlichkeit in ihrer leiblichen Verfasstheit ist nichts anderes als ein Gefüge von Interaktionsformen“ (ebd., S. 345). So etwa ließe sich mit Fromm der entfremdete Marketing-Charakter beschreiben, aber nicht *die Persönlichkeit*. Fromm hat immer betont, dass der Mensch nicht nur das ist, was die Gesellschaft aus ihm macht. Die Charakterstruktur mag als der Niederschlag der gesellschaftlichen Interaktions- und Bezogenheitsformen thematisierbar sein, doch wäre es nach Fromm ein Reduktionismus, den Menschen, die Persönlichkeit in ihrer leiblichen Verfasstheit oder den Charakter als Interaktionsgefüge zu beschreiben. Wenn Lorenzer wirklich ernst machen würde mit der Auffassung, Triebe seien sozialisatorisch hergestellt und die Persönlichkeit sei treffend als ein Gefüge von Interaktionsformen zu beschreiben, dann verfiere sein Ansatz einer übersozialisierten Sicht des Menschen. Wie könnte dann die These, der sozialisatorisch

hergestellte Trieb beinhalte ein Widerstandspotential gegen repressive Vergesellschaftung, noch aufrechterhalten, wie könnten in der Persönlichkeit Spuren von Autonomie und Individualität noch festgestellt werden, wenn sich die Persönlichkeit in einem Gefüge von gleichsam nach innen genommenen Interaktionsformen erschöpfte?

Wenn Lorenzer in den Interaktionsformen die „Bausteine menschlicher Praxis“ gegeben und die „Analysen der objektiven Struktur und die Analysen der subjektiven Struktur“ sich „am Punkt ‚Persönlichkeit‘ im Begriff der Interaktionsformen“ überschneiden sieht (vgl. ebd., S. 347), propagiert er in gewisser Weise ein dem Frommschen Theorem des „Gesellschafts-Charakters“ vergleichbares Konzept. Seine Fragestellung, die Freud, Fromm und Marcuse gegenüber neu ist, scheint mir genau darin zu liegen, wo er konkret untersuchen will, wie - ausgehend von der Mutter-Kind-Dyade - der Mensch von frühester Kindheit an eine Matrix von Interaktionsformen verinnerlicht, die in der sozialen Überformung seiner biologischen Triebbedürfnisse („Sozialität der Natur“) seine Persönlichkeit und Gesellschaftlichkeit herstellen (vgl. ebd., S. 346 ff.; vgl. A. Lorenzer, 1988).

Worin letztlich nun die tatsächlichen Unterschiede der Kontrahenten in den Lagern von Marcuse und Fromm liegen, lässt sich allgemeinverbindlich kaum feststellen. Meine These ist, dass der Streit zwischen Marcuse und Fromm Ausdruck einer Rezeptionsstörung ist. So liegt die Vermutung nahe, es könne sich bei dem Streitgegenstand um ein wissenschaftliches Scheinproblem gehandelt haben. Jedenfalls erscheinen, sobald man sich interpretierend auf den Bezugsrahmen der jeweiligen Autoren einlässt und die einzelnen Argumente nachvollzieht, die Unterschiede erkennbar geringer.

Bernard Görlich kommt einer solchen abschließenden Deutung der Kulturismus-Debatte entgegen, ohne sie jedoch explizit zu vollziehen: „Irrationale Momente mögen in der Kontroverse auf beiden Seiten eine Rolle gespielt haben, hält man sich nur vor Augen, dass zwischen beiden Positionen auch eine untergründige Verbindung aufweisbar war“ (B. Görlich, 1988, S. 53). Görlich vermutet, „dass beide Kontrahenten in den Argumenten des Gegners den Restbestand einer Problematik verspüren, die im je eigenen Ansatz noch ungelöst und unaufgearbeitet stehen geblieben ist“ (ebd.). Ansonsten bleibt es mit Görlich ein wichtiges Interesse, die Nachwirkungen dieses Streits aufzuspüren, m.E. aber weniger die „Aktualität der psychoanalytischen Kulturismus-Kritik“ (ebd., S. 53 ff.), als vielmehr die Aktualität der kulturistischen Psychoanalyse-Kritik aufzuweisen.

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

### **Nachlese zur Kulturismus-Debatte: Erich Fromms „Neubestimmung der Psychoanalyse“**

Alle bislang vorliegenden Rekonstruktionsversuche zum Kulturismus-Streit konnten auf wesentliche Dokumente vonseiten Fromms nicht zugreifen, da diese über zwei Jahrzehnte lang unveröffentlicht geblieben waren. Die strittigen Punkte aus

der *Dissens-Debatte* mit Marcuse hatten Fromm noch lange Jahre bewegt und einige kleinere Arbeiten angeregt. Offenbar hatte Fromm sich entschieden, den alten Streit nicht erneut aufzulegen und die Manuskripte nicht zur Publikation freigegeben.

Der dritte Band mit nachgelassenen Schriften Fromms aus den Jahren zwischen 1968 und 1970 (in: E. Fromm, 1990) enthält nun diese wichtigen Arbeiten Fromms zur Revision der Psychoanalyse und bietet somit die Möglichkeit einer „Nachlese“ zu der Debatte mit Marcuse. Wichtig erscheinen diese Arbeiten nicht nur, weil Fromm sich mit dem von Marcuse und anderen gegen ihn erhobenen Kulturismus-Vorwurf auseinandersetzt, sondern auch, da sie erstmals eine zusammenfassende Darstellung seines psychoanalytischen Ansatz enthalten und das Problem der biologischen oder kulturellen Betrachtungsweise der Psychoanalyse erläutern. Dabei steht ein umfangreiches Manuskript zur „dialektischen Revision der Psychoanalyse“ neben Arbeiten, die sich mit der „sexuellen Revolution“ und dem Verständnis von Sexualität und Perversion in den Schriften Marcuses sowie dem „angeblichen Radikalismus“ seines ehemaligen Kontrahenten auseinandersetzen.

Der thematische Kern dieser im dritten Nachlassband vorgelegten Manuskripte ist die von Fromm betriebene „dialektische“ Revision der Psychoanalyse „aus dem Geist des Humanismus“, mit der er der Psychoanalyse eine gesellschaftstheoretische Wende geben wollte. Fromm machte dabei folgendes zu seinem Programm: „Eine derart revidierte Psychoanalyse wird fortfahren, noch tiefer in die ‘Unterwelt’ des Unbewussten hinabzusteigen; sie wird allen gesellschaftlichen Arrangements gegenüber, die den Menschen entstellen und deformieren, kritisch sein; und sie wird sich auf jene Prozesse konzentrieren, die zur Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Menschen führen können, anstatt zur Anpassung des Menschen an die Gesellschaft“ (E. Fromm, 1990, S. 37). Für notwendig hielt Fromm diese Revision und Weiterführung in den folgenden Bereichen: „in bezug auf die Triebtheorie, auf die Theorie des Unbewussten, auf die Theorie der Gesellschaft, die Theorie der Sexualität und des Körpers sowie in bezug auf die psychoanalytische Therapie“ (ebd., S. 38).

Fromm vertrat die Sichtweise, dass der biologische Gehalt der Freudschen Theorie nicht gegen die kulturalistischen Akzente seiner eigenen Theorie ausgespielt werden könnte. Indem er seine eigene Theorie als eine „sozio-biologische“ bezeichnete, wollte er zum Ausdruck bringen, sie verbinde die biologisch-evolutionäre Betrachtungsweise des Menschen mit einer historisch-gesellschaftlichen. Seine Kritik an Freud war nicht gegen die Betonung biologischer und konstitutioneller Faktoren gerichtet, sondern rieb sich an dem „mechanistischen Physiologismus, in dem Freuds Libidotheorie ihre Wurzeln hat“ (ebd., S. 16). Gegen den mechanisch-physiologistischen Biologismus Freuds setzte Fromm seine sozio-psychoanalytische Charaktertheorie mit dem Theorem des Gesellschafts-Charakters und der anthropologischen Grundannahme, der Mensch habe ein Bedürfnis nach einem Bezugsrahmen, der Orientierung und Bezogenheit erst ermögliche.

Die Notwendigkeit einer Revision der Psychoanalyse sah Fromm darin begründet, dass eine Theorie, die dogmatisch bewahrt würde, ihr Kritikpotential verliere und veralte. Es gelte deshalb herauszufinden, in welcher Hinsicht eine Theorie aufgrund historisch bedingter Irrtümlichkeit heute präzisiert und revidiert werden müsse, ohne dass damit jedoch ihre innovativen und unverzichtbaren Kerngedanken außer Kraft gesetzt würden. Seinen methodischen Ansatz für die Revision der Psychoanalyse gewann Fromm, indem er die psychoanalytische Methode auf die Entstehung von Theorien, hier auf die Entstehung der Psychoanalyse, anwendete.

Dabei wollte Fromm die Leistungen Freuds in keinster Weise schmälern, sondern lediglich relativieren. Die geschichtlich relevanten und überdauernden Entdeckungen Freuds sah Fromm in folgendem: „(1) Freud entdeckte, dass es mächtige irrationale Kräfte gibt, die den Menschen motivieren; (2) Freud entdeckte

te die unbewusste Natur dieser Kräfte; (3) Freud entdeckte ihre (unter bestimmten Umständen) krankmachende Funktion; (4) Freud entdeckte den heilenden und befreienden Einfluss der Bewusstmachung des Unbewussten“ (ebd., S. 32 f.).

Während Alfred Adler und Carl Gustav Jung in ihren Revisionen die Freudschen Entdeckungen teils erweiterten, teils vulgarisierten und bagatellisierten und auch nicht mehr der Psychoanalyse zugerechnet werden wollten, betrachteten die sog. Neo-Freudianer wie Fromm, Horney und Sullivan sich immer als Psychoanalytiker. Weder begründeten sie eine eigene Schule noch zogen sie die genannten Entdeckungen Freuds in Zweifel. Trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen ihren Auffassungen ist ihnen allenfalls eine - im Vergleich zu den meisten Freudianern - „größere Betonung der kulturellen und gesellschaftlichen Fakten“ gemeinsam (ebd., S. 35). Dies gilt besonders für Fromm, der die Kritik der Freudschen Libidotheorie mit der Betonung gesellschaftlicher und anthropologischer Faktoren verband. Fromm entwickelte „eine Theorie, in deren Mittelpunkt die Bedürfnisse stehen, die sich aus den Existenzbedingungen des Menschen ergeben“ (ebd.) und die sich geschichtlich mit der Produktionsweise und den Produktivkräften einer Gesellschaft modifizieren.

Erich Fromm sah den Menschen grundsätzlich als gesellschaftlichen Menschen, d. h. er teilte nicht die kulturpessimistische Auffassung von der asozialen (Trieb-)Natur des Menschen und der Notwendigkeit der Domestizierung und Sozialmachung des Menschen durch Triebverdrängung und Unterdrückung. Er vertrat kein fatalistisches Menschenbild wie Freud, der durch die Überbetonung des Sexualtriebes von der unvermeidlichen Verdrängung und Unterdrückung des Menschen ausging und den Kulturgewinn durch Triebunterdrückung um den Preis der Neurose erkaufte. Die Freudsche Psychoanalyse hatte zwar richtig erkannt, dass verdrängte Sexualität zu Freuds Zeiten den Kern der Neurose bildete, doch über dieses Erkenntnis andere Bereiche des Unbewussten außerhalb sexueller Thematik vernachlässigt und die - zeitlich nach Freud - deutlicher sichtbar werdenden Veränderungen im Erscheinungsbild von Neurosen übersehen.

In seiner Revision der Psychoanalyse richtete Fromm deshalb sein Augenmerk konsequent auf Veränderungen in der Symptomatik psychischer Erkrankungen, die er mit der Formel der „Pathologie der Normalität“ erfasste. Er verstand darunter „jene chronische, leichte Schizophrenie, die von der kybernetisch organisierten technologischen Gesellschaft“ erzeugt werde (ebd., S. 37 f) und die er bereits in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) und *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a) beschrieben hatte.

Fromm betonte, dass die psychischen Krankheiten des modernen Menschen nicht in der Sexualität begründet liegen, sondern vorwiegend in der mangelnden Bewusstheit der krankmachenden gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, die bereits in der Familie das gesellschaftliche Individuum für die Zwecke der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zurechtschleifen. Psychoanalyse heute hat daher, ohne die Rolle der Sexualität ganz zu vernachlässigen, ihre Aufmerksamkeit auf die Bereiche des menschlichen Unbewussten zu richten, die den meisten Menschen dieser Gesellschaft gemeinsam sind und die Pathologie der Normalität begründen: auf Gefühle von Entfremdung, Depressivität und Langeweile, Energielosigkeit, Ohnmacht, Mangel an spontaner Aktivität und mangelnde Bezogenheit.

Heute spielt die Verdrängung der Sexualität längst nicht mehr die Rolle, wie zu Freuds Zeiten. Auch erschöpft sich das Unbewusste nicht in sexueller Triebthematik. Die von Fromm angestrebte revidierte Triebtheorie verstand die Triebe nun nicht mehr im Sinne des von Freud präferierten physiologischen Modells von Spannung und Entspannung, sondern im Lichte einer anthropologischen Grundthese, die die spezifische Situation des Gattungswesen Mensch in seinem Verhältnis zur Natur fokussiert. Damit wird die menschliche Natur nicht länger als Triebnatur gefasst, sondern als existentielle Widersprüchlichkeit.

Nach der von Fromm formulierten Theorie „ist die Natur oder das Wesen des

Menschen nichts anderes als der Widerspruch, welcher der biologischen Konstitution des Menschen innewohnt und der verschiedene Lösungen hervorbringt“ (ebd., S. 44; im Original kursiv). Diese Lösungen sind als geschichtlich gefundene begrenzt und lassen sich nicht in die Natur des Menschen, als Wesenszüge etwa, rückverlängern. Die Möglichkeiten, freiheitliche Lösungen zu finden, sind noch längst nicht ausgeschöpft. Sie hängen vorrangig jedoch nicht vom Wollen des Menschen ab, sondern von dem ihm bewusst werdenden gesellschaftlichen Unbewussten in seiner Charakterstruktur, das ihn zuvor von freiheitlichen Lösungen abhielt. In diesem Kontext jedenfalls ist die Frommsche These zu verstehen, die da lautet: „Die dem Menschen innewohnende Widersprüchlichkeit ist die Grundlage für seine leidenschaftlichen Strebungen; welche von ihnen aktiviert und im Charaktersystem einer Gesellschaft oder eines einzelnen dominant wird, hängt weitgehend von der Gesellschaftsstruktur ab, die mit ihrer besonderen Lebenspraxis, ihren Lehren, Verboten und Sanktionen eine selektive Funktion im Hinblick auf die verschiedenen möglichen Triebe hat“ (ebd., S. 46 f.).

Je nach den gesellschaftlichen Bedingungen, die ein Mensch vorfindet, werden seine Triebe auf Regression und Destruktivität oder aber auf Entfaltung gerichtet. In diesem Geschehen ist jedoch kein Lebens- und Todestrieb am Werk zu sehen. Somit ist das von Freud entwickelte metapsychologische Modell vom Lebens- und Todestrieb zu verwerfen und der Eros oder Lebenstrieb im Sinne der Polarität zwischen Männlichem und Weiblichem und als Anziehungskraft der Geschlechter neu zu fassen. dass der Sexualtrieb in der Physiologie des Menschen als biologischem Wesen wurzelt, wollte Fromm keineswegs leugnen, er interpretierte jedoch die Sexualität des Menschen nicht im Sinne von triebhafter Abfuhr sexueller Spannung, sondern als ein Phänomen, das den ganzen Menschen umfasst und im Sinne der Polarität von Mann und Frau auf Gleichberechtigung hin angelegt ist (und somit die Rolle der Frau als Sexualobjekt verneint). Freud habe - so die Frommsche Vermutung - erst im Spätwerk „eine neue Wertschätzung der Liebe“ praktiziert, jedoch ohne die notwendigen Konsequenzen für seine Theorie zu ziehen (vgl. ebd., S. 52 f.). Fromm als Analytiker einer neuen Generation vermochte 50 Jahre nach Freud diese Konsequenzen zu ziehen und konnte sich in der von ihm betriebenen dialektischen Revision der Psychoanalyse von zeitbedingten Ansichten und Irrtümern Freuds trennen.

Eine der wesentlichen Revisionen der psychoanalytischen Theorie bezieht sich auf die zentralen Entdeckungen Freuds: das Unbewusste und die Verdrängung. Während bei Freud das Unbewusste und Verdrängte noch überwiegend mit verbotenen sexuellen Trieben und Wünschen identifiziert wurde und die Therapie dementsprechend auf das Bewusstmachen der triebhaften Wünsche und auf die Befreiung von sexuellen Tabus gerichtet war, bedeutet nach Fromm „das Fehlen verdrängter sexueller Wünsche“ keineswegs, „dass das Unbewusste bewusst gemacht worden ist“ (ebd., S. 55). Fromm bezieht sich hier auf die gesellschaftlichen Gruppierungen, in denen Sexualität frei und ohne Schuldgefühle praktiziert wird, eine Sexualität freilich, die zum Konsumartikel geworden ist. Diese sexuelle Befreiung bedeutet nicht, dass die Menschen „auch den größten Teil ihrer Verdrängungen verloren hätten“ (ebd., S. 57). Verdrängt wird die Mutterbindung, die sich abseits ödipalen Begehrens in der Sehnsucht nach Schutz und paradiesischem Versorgtwerden zeigt. Ausdruck des gesellschaftlichen Unbewussten ist ferner die „Bindung an Idole“, an Personen und Institutionen, die als „magische Helfer“ und Identifikationsobjekte erlebt werden und als Objekte der Hingabe ein Gefühl von Stärke und Selbstwert erzeugen und die realen Ohnmacht- und Verlassenheitsgefühle überdecken. Der Mensch, der sich an ein Idol bindet, vermeidet die Auseinandersetzung mit seinen unbewussten Strebungen. Mithilfe seines Idols fühlt er sich nicht mehr allein, abseits und hilflos, sondern hat in seinem Erleben Teil an etwas, das größer und mächtiger ist als er selbst. Die Gründe für eine solche idolatrische Bindung können in den äußeren Lebensbedingungen wie in der psychischen Struktur der Menschen gesucht werden.

Bezüglich der therapeutischen Situation schlägt Fromm vor, das Übertragungsphänomen als einen Sonderfall des Bedürfnisses nach Idolen zu

gungsphänomen als einen Sonderfall des Bedürfnisses nach Idolen zu deuten und nicht einfach als eine bloße Wiederholung der kindlichen Beziehung zu den Bezugspersonen wie Mutter und Vater. In seiner therapeutischen Praxis hatte Fromm herausgefunden, „dass es keine klare Korrelation zwischen Kindheitserfahrung und Stärke der Übertragung in der psychoanalytischen Situation gibt“ (ebd., S. 72). Das Übertragungsphänomen deutete Fromm charakterologisch als „Ausdruck der Tatsache, dass die meisten Menschen sich tief in ihrem Unbewussten wie Kinder fühlen und sich deshalb nach einer mächtigen Figur sehnen, der sie vertrauen und der sie sich unterwerfen können“ (ebd., S. 75). Indem Fromm die Übertragung nicht auf die in therapeutischen Situationen erfolgende Wiederholung von Kindheitserfahrungen beschränkte, konnte er die gesellschaftliche Brisanz der im Leben der Menschen geschehenden idolatrischen Übertragungen untersuchen, die einen Hitler ebenso möglich gemacht haben wie heute Sekten und Konsumismus. Im Gegensatz zu Freud war Fromm jedoch davon überzeugt, „dass die Hilflosigkeit des Menschen zu einem beträchtlichen Ausmaß das Ergebnis der irrationalen und undurchsichtigen Struktur seiner Gesellschaft ist und dass in einer Gesellschaft, die zum Wohle aller und für alle transparent organisiert ist, sein Gefühl der Hilflosigkeit reduziert wäre“ (ebd., S. 79). Entsprechend fragte Fromm, wie das Verlangen nach Idolen gesellschaftlich überwunden werden kann.

Von dieser Frage ist es nicht weit zu Überlegungen zum gesellschaftlich Unbewussten und Verdrängten. Fromm plädierte für eine „Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten und seiner Beziehung zum individuellen Unbewussten“ (ebd., S. 81). Ein wichtiger Begriff in einer solchen Theorie ist der des „gesellschaftlichen Filters“, der aus „Sprache, Logik und Sitten (tabuisierte bzw. erlaubte Ideen und Impulse)“ besteht (ebd.). Dieser Filter ist in seiner Wirkung von Kultur zu Kultur verschieden und bestimmt in dem, was er als nicht bewusstseins- und thematisierungsfähig belässt, das „gesellschaftliche Unbewusste“. Dieses gesellschaftliche Unbewusste „wird deshalb so entschieden daran gehindert, bewusst zu werden, weil die Verdrängung bestimmter Impulse und Ideen eine sehr reale und wichtige Aufgabe für das Funktionieren der Gesellschaft hat, so dass der ganze kulturelle Apparat dem Zweck dient, das gesellschaftliche Unbewusste intakt zu halten“ (ebd.). Fromm regt weiterführende Forschungen an, um das Theorem des gesellschaftlichen Unbewussten zu differenzieren und zu zeigen, „(1) dass verschiedene Zustände von Bewusstsein bzw. Unbewusstsein von sozio-ökonomischen Faktoren determiniert sind, und zwar entsprechend der Rolle, die die Beherrschung der Natur spielt“ und „(2) dass die strikte Gegenüberstellung von Bewusstsein und Unbewusstsein in individuellen oder kulturellen Verhältnissen, die nicht vom Interesse an materieller Produktion beherrscht werden, nicht zwangsläufig ist“ (ebd., S. 83). Ein weiterer Bereich der Erforschung des Unbewussten ist mit dem „falschen Bewusstsein“ gegeben, das sich dadurch auszeichnet, „dass wir uns selber, andere und Situationen in einer entstellten - falschen - 'Weise' vorstellen und wir uns nicht gewahr werden, wer wir oder sie tatsächlich sind oder, genauer gesagt, nicht sind“ (ebd., S. 84). Die Psychoanalyse ist somit auf Desillusionierung und Wahrheitsfindung gerichtet, wobei mit Fromm unter Wahrheitsfindung nicht eine endgültige Tatsachenaussage zu verstehen ist, sondern ein „Schritt in die Richtung von Enttäuschung“ (ebd.), um zuvor Unbewusstes und Verdrängtes aufzudecken. Insgesamt strebt die revidierte und erweiterte Theorie des Unbewussten die Bewusstwerdung des Menschen über die Verschränktheit gesellschaftlicher und ökonomischer Faktoren mit individuellen an; Selbsterkenntnis ist dann zugleich Erkenntnis der realen Situation von Personen und Gruppen im Gesellschaftsprozess. Mit Fromm sind nicht nur die „Gründe für Verdrängung“ zu erforschen, sondern auch die Wirkfaktoren zu entschlüsseln, „die eine 'Aufhebung der Verdrängung' (de-repression) erlauben und fördern, so dass das Unbewusste bewusst wird“ (ebd., S. 90).

Aus diesen Darlegungen zur revidierten Psychoanalyse wird deutlich, dass der Frommsche Ansatz - im Gegensatz zur Meinung Marcuses - sich keinesfalls

dem gesellschaftlichen Konformismus unterwirft, sondern die Psychoanalyse als eine kritische und desillusionierende Kraft weiterentwickelt. Dabei geht dieser Ansatz weit über Freud hinaus, insofern detaillierte Vorstellungen zum *gesellschaftlichen Unbewussten* entwickelt werden. dass Fromm dies möglich wurde, liegt sicherlich daran, dass er in seiner Person die Kompetenzen des Gesellschaftskritikers und Psychoanalytikers vereinte. Seine spezifische Auseinandersetzung mit Freud und mit Marcuse ist aus dieser doppelten Kompetenz heraus zu verstehen.

Als Psychoanalytiker hielt Fromm die Ausführungen von Marcuse für Unsinn und äußerte sich öfters, etwa in Fußnoten, kritisch gegen ihn. Er bezichtigte Marcuse nicht nur eines moralischen Nihilismus, sondern auch des Sybarismus (rigoroses Genussstreben), der Propagierung eines letztlich perversionsartigen Ideals der Befreiung, und stellte damit Marcuse in seiner persönlichen Integrität in Frage.

Die Beiträge von Fromm gewinnen somit eine Schärfe, die der ansonsten bereits heftig geführten Diskussion der beiden Kontrahenten fremd war. Meine These ist, dass Fromm die jetzt vorliegenden Anmerkungen zum Werk von Marcuse zeitlebens nicht veröffentlicht hat, weil er wusste, dass sie zur Klärung seiner theoretischen Bezüge und Abgrenzungen gegenüber Marcuse nicht dienlich sind, mithin das Werk von Marcuse verfehlen. Deshalb ist es sinnvoll, die Anmerkungen zur Frommschen Polemik gegen Marcuse mit der Schlussbemerkung zu Marcuses späterem Werk zu beginnen, in der Fromm feststellte, Marcuse habe in seinem Buch *Versuch über die Befreiung* (1969) die strittigen Theoreme fallengelassen (ebd., S. 169 f.). So sehr die Ausführungen Fromms durch die von Marcuse geübte Kritik an seiner Revision der Psychoanalyse auch angeregt sein mögen, das Buch (E. Fromm, 1990) ist keine Auseinandersetzung mit dem Werk von Marcuse. Denn dieses wird von Fromm nur zu einem Bruchteil zur Kenntnis genommen. Im Vordergrund steht die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse im Sinne der von Fromm betriebenen dialektischen Revision. Viele Ausführungen Fromms lassen sich dabei auch als Antworten auf Streitpunkte und offene Fragen im Kulturismus-Streit verstehen.

Auf den 160 Textseiten seines Buches merkt Fromm seinen ehemaligen Kontrahenten Marcuse zwar auf insgesamt 30 Seiten an, doch ist die Rezeptionsbreite hinsichtlich der Arbeiten von Marcuse gering und betrifft nach den zitierten Textstellen nur vereinzelte und wohl kaum repräsentative Seiten von *Triebstruktur und Gesellschaft* (H. Marcuse, 1978), *Der eindimensionale Mensch* (H. Marcuse, 1970) und *Versuch über die Befreiung* (H. Marcuse, 1969).

Während Fromm, was die Psychoanalyse betrifft, sich fast ausschließlich auf einer sachlichen oder argumentativen Ebene bewegt, kommt in der Auseinandersetzung mit Marcuse eine polemische Ebene hinzu. An persönlicher Schärfe ist diese Auseinandersetzung nicht mehr überbietbar; sie erweckt den Eindruck einer Generalabrechnung mit Marcuse, obwohl sie sich im Kern (prägenitale Sexualität und Persionen) auf nur wenige Textstellen bei Marcuse gründet (H. Marcuse, 1978, S. 199-201, 207). Fromm klagt Marcuse nicht nur der Fehlinterpretation des Freudschen Werkes an, sondern vermutet bei ihm gar „machtvolle persönliche Motive, die ihm nicht gewahr werden lassen, was für absurde Dinge er in *Triebstruktur und Gesellschaft* (1978) und in *Der eindimensionale Mensch* (1970) geschrieben hat“ (E. Fromm, 1990, S. 150). Die „absurden Dinge“ sind für Fromm überwiegend mit dem Verständnis der Persionen gegeben, das er bei Marcuse zu finden meint, genauer: er unterstellt Marcuse ein, wenn auch in den Konsequenzen unbewusst bleibendes Plädoyer für die Reaktivierung der „polymorph-perversen“ Sexualität des Kindes, mit der Marcuse einem regressiven Ideal der Rückkehr zur Kindheit das Wort rede und sich damit zum Fürsprecher von Persionen wie Sadismus und Koprophilie mache.

Bei diesen Vorwürfen wird deutlich, dass Fromm an Marcuses Argumentation klinische Maßstäbe anlegt, obwohl Marcuse hier zweifellos keine solche Argumentation im Sinn hatte, da ihm hierzu die klinische Erfahrung fehlte und seine Spekulationen über die polymorph-perverse Sexualität des Kindes und die

Spekulationen über die polymorph-perverse Sexualität des Kindes und die Perversionen aus psychoanalytischer Sicht als abenteuerlich erscheinen. So wies auch der Psychoanalytiker Gérard Mendel kritisch darauf hin, „das Beispiel Marcuse würde, falls es noch nötig wäre, bestätigen, dass ein Theoretiker der Psychoanalyse der Lehren und Korrekturen nicht entraten kann, die ihm die Klinik liefert“ (G. Mendel, 1972, S. 97). Obwohl er - darin Fromm vergleichbar - die Haltung Marcuses als „gefährlich“ bewertet (ebd.), vermutet er bei ihm nicht machtvolle unbewusste Motive oder dergleichen, sondern spricht schlicht von einem „theoretischen Irrtum Marcuses bezüglich des Perversionsbegriffs“ (ebd., S. 89). Er kritisiert die in den Ausführungen Marcuses liegende „theoretische Ermunterung zur Perversion“ als praktisch gefährlich (ebd., S. 98) und beklagt, dass Marcuse die Dimension des Unbewussten völlig aus den Augen verloren habe. Auch Fromm sieht als entscheidenden Mangel, dass bei Marcuse jedwede Beschreibung der Phänomene fehlt, wenn dieser sich über Narzissmus, prägenitale Sexualität und Perversion äußert. Die von Marcuse spekulativ propagierte „Reaktivierung der prägenitalen Sexualität“ meint Fromm denn auch als Aufforderung zur Perversion kritisieren zu müssen.

Allerdings ist zuzugestehen, dass Fromm seinen Kontrahenten nicht eigentlich rezipiert hat, vielmehr hat der Psychoanalytiker Fromm gegen Marcuse und dessen philosophische Spekulationen zur Reaktivierung der sogenannten polymorph-perversen Sexualität des Kindes sein klinisches Verständnis gesetzt und Marcuses Sichtweise der Perversionen als Irrtum entlarvt, ohne damit jedoch die differenzierten Ausführungen Marcuse - insbesondere in dessen Büchern *Triebstruktur und Gesellschaft*, *Der eindimensionale Mensch*, *Versuch über die Befreiung* - „widerlegt“ zu haben. dass auf der anderen Seite Marcuse es sich in seiner Generalabrechnung mit dem Kulturismus von Horney, Fromm und Sullivan zu leicht gemacht und weite Teile des Frommschen Werkes ignoriert hat, wird anhand der differenzierten Ausführungen Fromms ebenso klar.

#### Literaturnachweise

- Adorno, Th. W., 1972: *Soziologische Schriften I* (Gesammelte Schriften, Band 8), herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1972 (Europäische Verlagsanstalt).
- 1972a: „Die revidierte Psychoanalyse“, in: Th. W. Adorno, 1972, S. 20-41.
  - 1972b: „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“, in: Th. W. Adorno, 1972, S. 42-85.
  - 1972c: „Postscriptum“, in: Th. W. Adorno, 1972, S. 86-92.
- Fromm, E.: *Erich-Fromm-Gesamtausgabe* (GA) in 10 Bänden, herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1980/1981.
- 1922a: *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*. Dissertation von 1922, herausgegeben und bearbeitet von Rainer Funk und Bernd Sahler (Schriften aus dem Nachlass, Band 2), Weinheim und Basel 1990 (Beltz).
  - 1932a: „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus“, GA I, S. 37-57.
  - 1935a: „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie“, GA I, S. 115-138.
  - 1937a: „Zum Gefühl der Ohnmacht“, GA I, S. 189-206.
  - 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit* (Escape from Freedom), GA I, S. 215-392.
  - 1949c: „Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur“ (Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture), GA I, S. 207-214.
  - 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (The Sane Society), GA IV, S. 1-254.
  - 1955b: „Die Auswirkungen eines triebtheoretischen ‘Radikalismus’ auf den Menschen. Eine Antwort auf H. Marcuse“ (The Human Implications of Instinctivistic „Radicalism“. A Reply to Herbert Marcuse), GA VIII, S. 113-120.
  - 1956b: „Eine Erwiderung auf H. Marcuse“ (A Counter-Rebuttal to Herbert Marcuse), GA VIII, S. 121-122.
  - 1962a: *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud* (Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud), GA IX, S. 37-157.
  - 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen* (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil), GA II, S. 159-268.
  - 1968a: *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik* (The Revolution of Hope. Towards a Humanized Technology), GA IV, S. 255-377.
  - 1968g: „Einleitung“ zu E. Fromm und R. Xirau *The Nature of Man* (Introduction, in: The Nature of

- Man), GA IX, S. 375-391.
- 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (The Anatomy of Human Destructiveness), GA VII.
  - 1976a: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (To Have Or to Be?), GA II, S.269-414.
  - 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Eine sozialpsychologische Untersuchung, GA III, S. 1-230.
  - 1990b: *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten*. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse in Theorie und Praxis (Schriften aus dem Nachlass, Band 3, herausgegeben von Rainer Funk, Weinheim - Basel 1990 (Beltz)).
- Görlich, B., 1979: *Individuum und Gesellschaft bei E. Fromm*. Zum Versuch der Synthese von Freud und Marx im Frommschen Gesamtwerk. Dissertation, Universität Frankfurt am Main 1979.
- 1988: „Im Streit um das Freudsche Erbe. Marcuse, Fromm und die Aktualität der psychoanalytischen Kulturismus-Debatte“, in: *Text + Kritik*, Heft 98: H. Marcuse, April 1988.
  - , Lorenzer, A., Schmidt, A., 1980: *Der Stachel Freud. Beiträge zur Kulturismus-Kritik*, herausgegeben von B. Görlich, Frankfurt am Main 1980 (Suhrkamp).
- Hondrich, K. O., 1975: *Menschliche Bedürfnisse und soziale Steuerung*. Eine Einführung in die Sozialwissenschaft, Reinbek 1975 (Rowohlt).
- Horkheimer, M., 1931: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“, in: M. Horkheimer, 1972, S. 33-46.
- 1936: „Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 5, 1936, S. 161-234.
  - 1937: „Traditionelle und kritische Theorie“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6, 1937, S. 245-294.
  - 1950: „Diskussionsbeitrag“, in: *Tensions that cause Wars*, edited by Hadley Cantril, Urbana 1950 (University of Illinois Press), S. 136-138.
  - 1972: *Sozialphilosophische Studien*. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972, herausgegeben von W. Brede, Frankfurt am Main 1972 (Fischer Athenäum Taschenbücher - Sozialwissenschaften).
  - , Adorno, Th. W., 1957: „Vorrede“, in: *Freud in der Gegenwart*. Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 6), Frankfurt am Main 1957, S. IX ff. (Europäische Verlagsanstalt).
  - u. a., 1936: *Studien über Autorität und Familie*, Paris (Librairie Félix Alcan).
- Jacoby, R., 1978: *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing* (Social Amnesia. A critique of conformist psychology from Adler to Laing), Frankfurt am Main 1978 (Suhrkamp).
- Jay, M., 1976: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950* (The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950), Frankfurt am Main 1976 (S. Fischer Verlag).
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B., 1973: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Zweiter Band, Frankfurt am Main 1973 (Suhrkamp).
- Lorenzer, A., 1988: „Freud. Die Natürlichkeit des Menschen und die Sozialität der Natur“, in: *Psyche*, Jg. XLII, 1988, Heft 5.
- Marcuse, H., 1955: „The Social Implications of Freudian 'Revisionism'“, in: *Dissent*, New York 1 (Summer 1955), S. 221-240 (dt. Übs. in: ders., 1978, S. 234-269 [„Epilog. Kritik des neofreudianischen Revisionismus“]).
- 1956: „A Reply to E. Fromm“, in: *Dissent*, New York 3 (Winter 1956), S. 79-81.
  - 1967: „Befreiung von der Überflussgesellschaft“, in: *Kursbuch*, herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger, Bd. 16, März 1969, S. 185-198.
  - 1969: *Versuch über die Befreiung* (An Essay on Liberation), Frankfurt am Main 1969 (Suhrkamp).
  - 1970: *Der eindimensionale Mensch* (The One-Dimensional Man). Neuwied - Berlin 1970 (Luchterhand).
  - 1978: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud (Eros and Civilization), Frankfurt am Main 1978 (Suhrkamp).
  - 1979: „Die Angst des Prometheus. 25 Thesen zu Technik und Gesellschaft“, in: *die Tageszeitung* 31. 7. 1979, S. 3.
  - 1980: *Das Ende der Utopie*. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967, Frankfurt am Main 1980 (Verlag Neue Kritik).
- Mendel, G., 1972: *Generationskrise. Eine soziopschoanalytische Studie*, Frankfurt am Main 1972 (Suhrkamp).
- Rickert, J., 1986: „The Fromm-Marcuse Debate Revisited“, in: *Theory and Society*, Jg. 15, 1986, S. 351-400.
- Riemann, F., 1985: *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*. München 1985 (Reinhardt).
- Zeitschrift für Sozialforschung*, herausgegeben von M. Horkheimer, Jg. 1-9, 1932-1941. München (Deutscher Taschenbuch Verlag: dtv reprint) 1980.

## **Summary: Drive Structure or Social Relationships**

After his departure from the Institute, Erich Fromm pursued with renewed intensity his sociological revision of psychoanalysis that was to touch off the debate with Herbert Marcuse, his earlier colleague at the Institute, and which came to be known as the culturalism-revisionism controversy. The charge leveled at Fromm was that he had moved away from recognizing the drive structure as the key bearer of the resistance potential in the Critical Theory and had instead thrown the central focus onto social relationships, where it is the Ego as the mediating factor - rather than the Id - that is geared to alienated reality. But while it is true enough that Fromm did shift the emphasis away from the drive structure to social relationships, it should be added that he grouped these social relationships very much under the rubric of „the pathology of normality“ and criticized them as bearing the stamp of the underlying economic order.

This contribution examines the background to the controversy between Herbert Marcuse and Erich Fromm, and sets out the principal arguments advanced by the contending parties. What emerges, interestingly enough, is that both protagonists never diverged as much in their respective positions as the noisy exchange of blows perhaps suggested. There is little to distinguish both camps in their common humanistic concern for the advancement of human happiness. Undoubtedly Marcuse and Fromm are at one in advancing a radical social critique: but whereas the one critique is premised on the need to inculcate a drive structure capable of withstanding the forces of repressive socialization, the other seeks its inspiration in a critical anthropology that keeps alive the idea of a more humane society - even in the face of the negation of this idea.

## **Riassunto: Struttura pulsionale o rapporti sociali**

Dopo la separazione dall'Istituto, avvenuta nel 1939, Erich Fromm proseguì in modo più deciso la sua revisione sociologica della psicoanalisi, che offrì l'occasione alla polemica sul culturalismo e sul revisionismo col suo ex collega di Istituto Herbert Marcuse. A Fromm veniva rivolto il rimprovero di avere abbandonato la struttura pulsionale come potenziale di resistenza della teoria critica, e di avere messo al centro dell'attenzione i rapporti sociali, nei quali - in contrapposizione alle IEs - si colloca l'Io come istanza di mediazione con la realtà alienata. E vero che Fromm ha spostato l'attenzione dalla struttura pulsionale ai rapporti sociali, tuttavia ha considerato i rapporti sociali dal punto di vista della „patologia della normalità“ e li ha criticati in quanto determinati dalle condizioni economiche.

In questa relazione si esaminano i presupposti e gli argomenti essenziali della polemica tra Herbert Marcuse e Erich Fromm. La conclusione è che le posizioni dei due contendenti non sono mai state così lontane come fa pensare la prezza della polemica. Entrambe le posizioni potrebbero allo stesso modo rivendicare per sé un interesse umanistico per il benessere dell'uomo. Sia Marcuse che Fromm esercitano una critica radicale della società: l'uno sulla base di una struttura pulsionale resistente ad una socializzazione repressiva, l'altro sulla base di un'antropologia critica, che conserva l'idea di una società più umana.

## **Sumario: Estructura pulsional y relaciones sociales**

Después de haberse separado del Instituto, Erich Fromm continuó con más intensidad su revisión sociológica del psicoanálisis que ofreció el motivo para el debate con su antiguo colega Herbert Marcuse y que se haría conocido como la „discusión culturalista-revisionista“. La crítica que se le hacía a Fromm era que él habría abandonado la estructura pulsional como potencial de oposición de la Te-

oría Crítica enfatizando las relaciones sociales, en las cuales el Yo como instancia de mediación - al contrario del Id - se adapta a la realidad enajenada. A pesar de que sea correcto que Fromm apartara su atención de la estructura pulsional, dirigiéndola hacia las relaciones sociales, él consideraba las relaciones sociales bajo el punto de vista de la „patología de la normalidad“ criticándola como condicionada por las relaciones sociales.

En el presente trabajo se examinan las condicionantes y argumentos esenciales de la discusión entre Herbert Marcuse y Erich Fromm. El resultado es que los dos contrincantes nunca estuvieron tan lejos el uno del otro en sus posiciones, como lo deja suponer la vehemencia de la discusión. Ambas posiciones evidencian en igual forma un interés humanista en el bienestar del Hombre. Marcuse y Fromm realizan una crítica radical de la sociedad: El uno en base a una estructura pulsional resistente frente a una socialización represiva, el otro basándose en una antropología crítica que preserva la idea de una sociedad más humana.

**Copyright** © 1991 and 2003 by: Professor Dr. Burkhard Bierhoff  
Löttringhauser Str. 31, D-44225 Dortmund, E-mail: bbierhof[at-symbol]sozialwesen.fh-lausitz.de  
To avoid the @-symbol it is replaced by [at-symbol]