

Gesellschaftskritik und Lebenshilfe

Erstveröffentlichung im Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band 1, 1990: *Wissenschaft vom Menschen / Science of Man*, Münster: LIT-Verlag, 1990, S. 158-181.

Copyright © 1990 and 2003 by Dr. Erich Klein-Landskron, Oberlindau 98, D-60322 Frankfurt am Main.

Noch bevor auf dem Symposium der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1988 in Locarno Alfred Häsler Teile aus „Schritte zum Sein“, dem nachgelassenen Kapitel zu *Haben oder Sein* (vgl. E. Fromm, 1989a) las, gab Rainer Funk am Podium die einzig denkbare Antwort auf die Frage, aus welchen Gründen seinerzeit Fromm dieses Kapitel zurückgezogen hatte: Er befürchtete, damit einer problematischen Nachfrage nach therapeutischen und meditativen Techniken entgegenzukommen - problematisch insofern, als dieses, auch als „Psychoboom“ bezeichnete Phänomen die Tendenz erkennen ließ, das ihm zugrunde liegende Bedürfnis nach Seelenheil übermächtig werden zu lassen. In der Konsequenz dessen lag es, dass zum einen an der Ebnung und Verkürzung der Heilswege gearbeitet wurde, zum anderen gesellschafts- und selbstkritisches Denken als Ballast abgeworfen wurde.

Deutlich wurden entsprechend irrationale Züge etwa an der einflussreichen Sekte des Bhagwan Shree Rajneesh: In dem Bemühen, einer Welt voller Unterdrückung, Ausbeutung und Gleichschaltung zu entkommen, verloren seine Anhänger die Sensibilität, Anzeichen davon auch noch innerhalb des Ashram und bei sich selbst als einem Abkömmling eben dieser Welt zu erkennen. Damit bereiteten sie den Boden für den „therapeutischen Polizeistaat“ von Oregon, wie ein Kritiker ihn nannte, in dem sich, ins Groteske verzerrt, die irrationalen Züge jener Gesellschaft, der man auf diesem Wege zu entkommen glaubte, nur wiederholten.

Seitdem haben sich der Psychoboom und das Sektenangebot auf einem Plateau stabilisiert, da die Bedürfnisse, aus denen sie sich speisen, nicht nachlassen. Hinzu kommt - kommerziell durchorganisiert und mit allerlei, dem Außenstehenden dubios erscheinender Wissenschaft angereichert - eine Sammelbewegung, die als „New Age“ bezeichnet wird. Die führenden Vertreter des New Age präsentieren ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge ein neues Paradigma, das ist der Versuch, Sekten, Therapien, Alternativbewegung u.ä. auf ein gemeinsames neues Weltbild einzuschwören und damit Endzeitstimmungen in Neuzeiterwartungen zu transformieren. Gelänge dieser Versuch, dann meines Erachtens nur mit erheblichen Folgen für die Durchsetzbarkeit dessen, was die neuen sozialen Bewegungen politisch erreichen wollen. Der mystische Kern, um den New Age sich kristallisiert, beruht auf einem Interpretationsschema, demzufolge ein neues Modell weltlicher Ordnung undenkbar wird - was zu zeigen wäre, wobei vorderhand jede erhabene Geste von Seiten Kritischer Theorie und ihrer Vertreter unangebracht ist, denn eine Form der Kritik, die sich selbst auferlegte, nicht konstruktiv weiterdenken zu dürfen, gleichwohl als Objekt theoretischer Referenz in praktische Zusammenhänge einsickerte, ist de facto an der Produktion jenes Entmutigungseffekts beteiligt, der dann, in Abwendung von dieser Theorieform, in Heilserwartungen bedenklicher Art umspringt.

Die Anzeichen von Irrationalismus jedenfalls sind besorgniserregend. Der

Guru Maharishi etwa empfiehlt seiner Gefolgschaft die Transzendente Meditation als eine Erlösungsstrategie, die auf bisher ungeahnten Kräften des Menschen aufbaut: An die 10 000 meditierende Jünger müssten nach dieser Vorstellung an einem auserwählten Ort zusammenkommen, um kraft ihrer gemeinsamen Anstrengung eine „spirituelle Feldstärke“ aufzubauen, die dann ausreicht, den Rest der Welt durch Gleichklang der Hirnwellen zu erleuchten (vgl. D. Beisel, 1987). Wäre kritisches Denken nicht längst aufgegeben, dann hätte hier erkannt werden müssen, dass ein höchst fragwürdiges Bedürfnis nach phantastischen Machtkonstruktionen vorliegt, dass der Glaube an die Allmacht der Gedanken wiederkehrt. Meditation ohne Selbstüberprüfung wird zum bloßen Vehikel der eigenen Neurose.

Von der Einschätzung ausgehend, dass vor allem auch die treibenden Motive solcher Spiritualität höchst problematisch sind, empfiehlt es sich dringend, auf kritische Distanz zu gehen. Gerade die „Multiplikatoren“ einer breitenwirksamen Frommrezeption, die ein richtiges Bild dieses Mannes zu vermitteln suchen, sollten unter diesen Umständen alles daran setzen, damit Fromms Lehren nicht zu einer weiteren Abstützung des New Age benutzt werden können. Wenn ich es richtig sehe, geht diese Gefahr vor allem von dem Versuch aus, die nicht-kognitiven Anteile Frommscher Befreiungsstrategien in einen irrationalen Ursprung von Wahrheit und Welterkenntnis umzuinterpretieren.

Allerdings muss diese Gefahr, dass Fromm vereinnahmt werden könnte, nicht zu hoch angesetzt werden. Möglicherweise wird Fromm am Rande unter den vielen Vorläufern des New Age mitangeführt, vielleicht kommt auch noch der eine oder andere Versuch hinzu, die von ihm doch sehr eindringlich beschriebene Seinshaltung dem typischen Esoterik-Leser zugänglich zu machen, wie kürzlich durch Detlev Barth und Burkhard Bierhoff (1989) geschehen. Aus naheliegenden Gründen aber gelten eher Wilhelm Reich und Carl Gustav Jung als große Vorläufer. Fritjof Capra zum Beispiel schreibt über Jung: „Sein Bruch mit Freud bedeutete auch die Aufgabe der Newtonschen Modelle der Psychoanalyse“ (F. Capra, 1985). Und er gibt eine durchaus informierte Kritik des mechanistischen Denkens, auf dem die Psychoanalyse aufbaut, stellt dem Jungs Begriff des kollektiven Unbewussten gegenüber. Orthodoxe Psychoanalyse, auch was man jetzt unter mainstream-Psychoanalyse versteht, ist daher dem New Age diametral entgegengesetzt. Hinzu kommt, dass längst ein weit verzweigtes Netz humanistischer und vor allem auch transpersonaler Psychologie mitsamt einer unüberschaubaren Flut therapeutischer Techniken existiert. Hieran herrscht kein Mangel, und auch in anderer Hinsicht nicht: Der strategisch bedeutsame Platz einer psychologischen Theorie mystischen Erlebens ist bereits besetzt durch ausgefeilte Ansätze wie etwa die von Stanislaw Grof.

Es ist deshalb eher in umgekehrter Richtung ein bedenklicher Vorgang zu beobachten. Fromm wird zwar nicht als Leitfigur des New Age gesucht werden - die aber, die in ihm immer noch primär einen kritischen Gesellschaftstheoretiker mit weit gefächertem Erkenntnisinteresse sehen wollen, werden mit einer spezifischen Rezeptionsdynamik konfrontiert: Die Fromm-Interpretation wird durch Denkmuster des New Age, die an seine Lehre herangetragen werden, auf eine Richtung gebracht, in der sie die ursprünglichen Intentionen Fromms, die sie teilen, nicht mehr wiederzuerkennen glauben. Fromm wird im schlimmsten Falle dann gelesen, um Topoi wie Spiritualität, Transformation, All-Einheit usw. mit Inhalt zu füllen.

Der Rückzug des Kapitels, in dem Techniken der Selbstbefreiung beschrieben werden, ist, noch über den unmittelbaren Anlass hinaus, als exemplarische Handlung zu sehen, an der sich Fromms Intention ablesen lässt. Er will den alten, zuerst von Adorno und dann von Marcuse erhobenen Vorwürfen keinen weiteren Vorschub leisten, wonach er das „Glück im Bestehenden“ predige und „erbauliche Weisheiten“ aufsage.

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als sei der Vorwurf gegenstandslos. Eine der großen theoretischen Leistungen Fromms bestand ja gerade darin,

die Entwicklung eines begrifflichen Instrumentariums vorangetrieben zu haben, das uns mit Nachdruck darauf verweist, wie sehr wir Sozialisationsprodukte dieser Gesellschaftsform sind. Analytische Sozialpsychologie, zu der Fromm Wesentliches beigetragen hat, ist identisch mit dem Versuch, die Vergesellschaftung noch des Unbewussten der Individuen zu begreifen und im historischen Kontext zu sehen. Hierher gehört etwa die Einsicht, wie sehr wir bis ins Unbewusste hinein an Kategorien von Macht und Ohnmacht fixiert sind, der Begriff des autoritären Charakters also, zu dem Fromm nur einen weiteren Exkurs lieferte.

Dennoch ergibt sich eine Schwierigkeit. Es lässt sich ja nicht leugnen, dass Fromm unter anderem so etwas wie ein Lebenshilfe-Autor ist. Darüber, dass dem oberflächlichen Betrachter einige Textstellen bei Fromm so vorkommen mögen, als könnten sie etwa auch von Peter Lauster stammen, mag man sich hinwegsetzen können. Aber es gibt den Fromm, der positiv formuliert und populär zu schreiben versteht, und sein Erfolg, in Verkaufsziffern gemessen, gründet sich auf die hohen Auflagen von Bestsellern wie *Die Kunst des Liebens* und *Haben oder Sein*. Seine hohe Popularität verdankt er gerade dem Umstand, dass er mit diesen Büchern eine Leserschicht anspricht, die ein Bedürfnis nach Lebenshilfe hat. Solche potentiellen Käufer seiner Bücher dürften sich zugleich am Rande jenes expandierenden Marktes bewegen, der von sogenannter Esoterik-Literatur abgedeckt wird. Wir haben also die Situation, dass die außerakademische Frommrezeption (während die akademische seit langem stagniert) über einen Teilmarkt abgewickelt wird, auf dem die entsprechenden Titel unmittelbar mit den Esoterik-Autoren konkurrieren. Die Motive von typischen Fromm-Interessenten an Volkshochschulen und anderen Bildungseinrichtungen sind wohl ähnlich einzuschätzen.

All dies aber spricht noch nicht für oder gegen Form und Inhalt der Frommschen Lehre - es beschreibt vielmehr den Rezeptionszusammenhang, sagt also etwas über die Rezeptionsgewohnheiten, die es zu berücksichtigen gilt, und spricht nur noch einmal für erhöhte Vorsicht im Umgang mit dem darin wirksamen Bedürfnis nach psychischer Stabilisierung. Wie lässt sich dieses Bedürfnis aufgreifen, ohne es in seinen problematischen Anteilen zu bestärken?

Fromm tut also das eine, ohne das andere zu lassen: Er übt Gesellschaftskritik und gibt positive Formulierungen. Eine affirmative Einstellung gegenüber Kultur und Gesellschaft kann ihm zweifellos nicht angekreidet werden. Adornos und Marcuses Vorwurf setzt denn auch, genau besehen, anders an: Er bezieht sich darauf, dass in Fromms Werk der Nachweis von Repression und Befreiungsstrategien unvermittelt nebeneinander stehen. Diese Kritik greift erst so recht, wo sie sich an Fromms Ausführungen zur „Existenzweise des Seins“ festmacht. Hier wird er so anschaulich wie sonst nirgends, etwa in dem Kapitel über „Haben oder Sein in der alltäglichen Erfahrung“ in *Haben oder Sein* (1976a, GA II, 293-306). Allerdings beschränkt sich Fromm auch hier im wesentlichen darauf, eine Haltung des Herangehens an die Welt verständlich zu machen, und er verfällt nicht ins Erteilen von Ratschlägen und Ausstellen von Rezepten. Es fällt auch auf, dass er jenen schwierigen Berührungspunkten des Alltags, in denen familiäre und soziale Konflikte vorwiegend ausgelöst werden, thematisch eher aus dem Wege geht - nehmen wir nur zum Beispiel Beziehungsstörungen, Verteilung von Arbeitsbelastung, Konkurrenzkampf u.ä. In die jeweils aktuelle Diskussion der Medien, Parteien oder der neuen sozialen Bewegungen greift er in solcher Absicht nicht ein. Wie die Haltung des Herangehens an die Welt in rechtes Handeln umzusetzen ist, überlässt Fromm also dem einzelnen. Hier setzen, wenn man so sagen will, Fromms Vorbehalte gegen positive Formulierungen ein.

Adornos und Marcuses Vorwurf war theoriegeschichtlich, was die akademische Frommrezeption betrifft, insofern weichenstellend, als maßgebliche Vertreter der Sozialwissenschaften und der Psychoanalyse bis heute dem darin vorgegebenen Tenor beipflichten. Eines der jüngsten Beispiele gibt Lohmann in seiner Rezension zum Erscheinen der zehnbändigen Taschenbuchausgabe der Frommschen Werke. Darin heißt es gegen Ende: „Fromm hingegen ist der

freundliche Theoretiker der Weltverbesserung und einer glücklichen Zukunft der Menschheit, von der er glaubt, sie sei erreichbar, wenn man nur ein bißchen Einsicht und guten Willen aufbringe." (H.-M. Lohmann, 1989.) Statements dieser Art werden natürlich nicht nur gegen Fromm abgegeben, sondern zum Beispiel auch gegen Horst-Eberhard Richter, um bei der Sozialpsychologie zu bleiben, während der auch von Lohmann abermals ins Spiel gebrachte Albert Schweitzer schon immer geradezu als Synonymfigur der Schwärmerei gehandelt wurde.

Ich bin der Auffassung, dass solche Statements eher so etwas wie Frachtstücke aus dem unaufgeräumten Hinterhof der kritischen Sozialwissenschaften darstellen. Sie werden für gewöhnlich weniger begründet, als vielmehr benutzt, um wohlfeil zu abwertenden Einschätzungen befremdlicher Ansätze zu gelangen. Mir liegt daher zunächst an einer Rekonstruktion des ernstzunehmenden Gehalts jener Topoi, bevor eine Auseinandersetzung aufgenommen werden kann. Ich fasse daher jetzt vier der, wie mir scheint, gewichtigsten Vorwürfe zusammen, die in kritischen Sozialwissenschaften gegen positive Formulierungen kursieren.

1. Der Vorwurf der *Erbaulichkeit*: Positive Formulierungen dienen dem Zweck, einen Zustand des Glücks und des Friedens auszumalen. Das damit verbundene Erlebnis ist erhebend, hat aber den Charakter einer Ersatzbefriedigung, was zu einer Art Umkehreffekt führt. Die Beteiligten funktionalisieren das Erlebnis, fühlen sich selbst unkritisch erhöht und verfallen in ihrem Alltag um so leichter wieder in äußerliche Anpassung. Solche Erbauungserlebnisse finden in einem Schonraum statt, was ein Gottesdienst, ein Parteitag, eine gruppendynamische Sitzung, oder auch einfach die Lektüre eines Buches sein kann, und sie sichern die innere Emigration im Alltag ab.
2. Der Vorwurf des *Moralismus*: Positive Formulierungen haben mit dem Klischee des Moralismus zu kämpfen. Da sie appellativ sind und das Bessere und Gute im Menschen anrufen, werden sie so verarbeitet, wie alle bürgerliche Moral. Sie richten sich gegen den Egoismus des einzelnen, das Schlechte im Menschen o.ä. und verstärken so die vorhandenen Verdrängungspositionen. Das moralisch Gute wird so erkaufte durch die Unterdrückung der menschlichen Antriebe, und der Versuch, die Beteiligten auf ein besseres Leben einzuschwören, endet in der Verfestigung von Doppelmoral mit all ihren negativen Begleiterscheinungen.
3. Der Vorwurf des *Autoritarismus*: Positive Formulierungen sollten vermieden werden, weil sie in jeder Hinsicht die Eigenaktivität der Beteiligten beschränken. Wer sie ausgibt, maßt sich die Rolle eines Vordenkers und Führers an und kommt dem weitverbreiteten Bedürfnis nach passiver Hingabe an eine zentrale Leitfigur entgegen. Utopische Phantasie, Urteilskraft, Entscheidungsfreiheit - kurz alle mit demokratischer Willensbildung und schöpferischer Tätigkeit verbundenen Werte und Tugenden werden auf diese Weise mehr oder weniger direkt konterkariert.
4. Der Vorwurf des *Idealismus*: Positive Formulierungen, das sind Aussagen über ideale Zustände, über die Verhältnisse, wie sie sein sollten. Wenn überhaupt solche Ideale ausformuliert werden, dann müssen sie aus einer Analyse der bestehenden Zustände hervorgehen, weil sie sonst einfach unreal werden, das heißt noch genauer: die Frage der Realisierbarkeit des idealen Zustands wird nicht gestellt. Dieser Mangel führt dann dazu, dass praktisch gesehen auch eine Diskussion um die Angemessenheit und Effizienz denkbarer Maßnahmen einer objektiven Grundlage entbehrt. Die bessere Zukunft wird tendenziell so gesehen, als könne man sie, gewissermaßen von einem Punkte Null ausgehend, nur aus den ihr eigenen Elementen aufbauen - und das inmitten einer sich ihr entgegenstimmenden Realität.

Ich will jetzt die hier referierten Vorwürfe kommentieren und dabei zunächst einmal nur zeigen, dass sie alle nicht in einem absoluten Sinne zutreffen. Jeder ein-

zelne für sich enthält ein Argument gegen positive Formulierungen in humaner Absicht, wobei alle vier erkennen lassen, dass sie mit dem Kriterium Gesellschaftskritik versus Anpassung operieren, und sie resultieren in der Einschätzung, positive Formulierungen arbeiteten zuletzt doch wieder der Anpassung und Unterwerfung des einzelnen zu. Sie begründen damit indirekt so etwas wie ein in humaner Absicht verhängtes Bilderverbot.

So trifft der Vorwurf der *Erbaulichkeit* genau besehen nicht direkt die Beschreibungen idealer Zustände, vielleicht nur gerade noch die Tendenz, von ihnen ein abgerundetes Bild auszumalen. Das Argument bezieht seine Stärke aus Annahmen über gewisse Rezeptionsklischees und ist wohl ursprünglich am abschreckenden Beispiel pharisäischer Selbstgefälligkeit gewonnen. Hierzu gehört wesentlich die Beschwörung eines idealen Zustandes, die suggestive Kraft, die die Ahnung eines nur behutsam und bloß in der Vorstellung vorweggenommenen Glücks in die versöhnliche Illusion eines realen Glücks im Hier und Jetzt verwandelt. Dessen Existenz wird dann schwärmerisch bezeugt, wie etwa in der Literatur der „Empfindsamkeit“ oder eben auch, unter den Bedingungen des Massenkonsums, aufs Naheliegende reduziert und aufbereitet nach dem immergleichen Muster großer Versprechungen, die bei geringstem persönlichen Aufwand zu realisieren seien.

Der Vorwurf des *Moralismus* geht zumindest in der Hinsicht auch gegen Inhalte, als behauptet wird, sie gingen auf Kosten der Individualität und der unsozialisierten Antriebe des einzelnen Individuums. In seiner radikalsten Fassung, wie sie in Brechts Parabelstück *Der gute Mensch von Sezuan* zum Ausdruck kommt, wird davon ausgegangen, dass in einer schlechten, auf Ungerechtigkeit und Ausbeutung beruhenden Welt kein einzelner auf Dauer gut sein kann, ohne sich selbst zu ruinieren. Der gute Mensch ist ein Objekt der Ausbeutung. Die Einsicht, die Brecht provozieren wollte, war schließlich die, dass zuerst die Verhältnisse sich bessern müssten, damit es nachher gute Menschen geben könne. Damit gibt er eine klare Antwort auf die eher unfruchtbare Frage, ob zuerst der Mensch oder zuerst die Verhältnisse sich ändern müssen. Wenn nämlich zuerst vom einzelnen verlangt werde, dass er sich bessere, dann sei dies, so die ursprünglich starke Version, ein ins Repressive umschlagender Moralismus. Dementgegen ist die Botschaft in das Stück eingebaut, der Mensch solle zu allen, auch zu sich selbst, gut sein. Der gute Mensch wird sonst, ganz im Kantschen Sinne, von seiner Motivationsseite abgekoppelt.

Wenn sich aber noch heute die Redeweise, diese oder jene Forderung sei nichts als ein moralischer Appell, großer Beliebtheit erfreut, so zeugt dies von einem eher umgekehrten Sinn, dass er nämlich als solcher wirkungslos verpuffen wird. Der Vorwurf, in seiner ursprünglich starken Form hat heute deshalb etwas Unzeitgemäßes an sich, und auch Zeiterscheinungen wie Psychoboom und Esoterikwelle sind wohl nur Teil eines empirisch belegten Trends hin zu Selbstverwirklichungswerten, so dass akut eher das Problem ist, dass Gemeinwohlaspekte vernachlässigt werden. Es ist ja nicht zu übersehen, dass in diesem Zusammenhang der im engeren Sinn ethischen Thematik, wie nämlich Sozialintegration und Handlungskoordination auf humane Aspekte verpflichtet werden können, größtenteils aus dem Wege gegangen wird.

Daran, dass weder Altruismus, worauf Brecht das Problem zuspitzte, noch Egoismus eine Lösung bieten, wird aber deutlich, dass die Frage, die der Moralismus aufwirft, nicht zu lösen ist, indem man die Moralität aufgibt und sich dem Problem der Sittlichkeit gar nicht erst stellt. Irgendwie müssen Einzelmotive im Gemeinwohl unterkommen - wenn ich zu diesem Thema explizit nichts weiter sage, als die Formel des „Sozialismus“ dafür bereitzuhalten, dann unterstelle ich selbst dogmatisch, wie mit partikularen Interessen zu verfahren ist, verfallende also genau derart ins Repressive, wie es die verworfenen moralischen Konstruktionen tun.

Nach wie vor aktuell ist der Vorwurf des *Autoritarismus*, der eine Aussage macht über von Herrschaft durchgesetzte Kommunikationsformen. Dabei geht es,

wie schon bei dem Vorwurf der Erbaulichkeit, nicht gegen das gedankliche Konzept, dem positive Formulierungen entnommen sind, vielmehr gegen die Herrschaftsaspekte, die jene Kontexte prägen, in denen sie gemacht werden. Den Vorwurf so zu verstehen, dass Beschreibungen idealer Zustände an sich solche Kontexte erzeugen, ginge wohl zu weit. Genau genommen besagt er nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass sich suspekt macht, wer von Befreiung in apodiktischen Sätzen spricht. Das klingt zunächst einfach, ist aber sehr implikationsreich, weil eine Rhetorik, die sich davon positiv abhebt, die Lösung erheblicher Begründungsfragen voraussetzt.

Der Vorwurf des *Idealismus* schließlich bezieht sich auf die Struktur des Arguments, das erwartet wird. Er ließe sich dahingehend umformulieren, dass positive Formulierungen zulässig sind, wenn sie nur gewissen argumentativen Erwartungen entsprechen. In dieser Hinsicht sind einige Topoi geläufig, die der marxistischen Theorietradition entlehnt wurden, wie zum Beispiel es müsse eine Analyse der bestehenden Zustände gegeben werden, man hätte im historischen Kontext zu verbleiben und idealistische Postulate seien zu unterlassen. Insgesamt werfen diese Forderungen aber mehr Fragen auf, als sie vorgeben, beantwortet zu haben. An erster Stelle wäre zu nennen: Was genau berechtigt uns denn dazu, an gewisser Stelle von einer kritischen Bestandsaufnahme auf die Formulierung von Zielsetzungen und Idealen überzugehen? Die Struktur des Arguments, dem man sich hier zu beugen hätte, ist alles andere als klar beschrieben und unstrittig.

Ich habe zunächst behauptet, dass die erwähnten Vorwürfe nicht in einem absoluten Sinne zutreffen, was beinhaltet, dass sie sich auch konstruktiv wenden lassen: Sie fordern dann dazu auf, sich von gewissen Rezeptionsklischees zu lösen, Motivationen einzubeziehen und zu überprüfen, Herrschaftsaspekte auszuschalten, Ideale im historischen Kontext anzusiedeln, also nicht bedingungslos ins bloße „think positive“ zu verfallen. Damit ist nahegelegt, dass über die fraglichen Mechanismen, die positive Formulierungen auf eine Anpassungsfunktion reduzieren, nicht pauschal zu befinden ist. Es ist, was im Kontext anzusiedeln ist, auch im Kontext zu diskutieren. Nur dem mikrologischen Blick erschließen sich die Dinge.

Darüber hinaus lässt sich aber auch eine, wie ich meine, in gewisser Hinsicht sehr folgenreiche Gegenargumentation führen. Dabei ist zu beobachten, wie die Vorwürfe allesamt in ihrer Richtung umkehrbar werden. Allein indem ich positive Wendungen vermeide, sind zum Beispiel Rezeptionsklischees nicht auszuschalten. Zu denken ist etwa an den der Erbaulichkeit kontrastierenden Weltschmerz, wie er charakteristisch einem gewissen Typus von Schopenhauer-Rezipienten eigen ist, die dessen „Aphorismen“ vorwiegend Verachtung der Mitwelt entnehmen - oder eben auch an einem eloquenten Zynismus, der an Nietzsche-Texten sich schult. Dass dieser Gestus viel Wahrheit transportiert, sei unbestritten, nur kann er ebenso sehr verflachen wie sein manichäisches Gegenstück, und - worauf es noch mehr ankommt - gerade er resultiert bestenfalls in Einzelgängertum und innerer Emigration, in eine Form der Anpassung an die beklagten Umstände also.

An einem Detail aus der Fromm-Marcuse-Kontroverse lässt sich erläutern, dass Fromm gegen Marcuse einen ähnlichen Vorwurf erhebt. In Band 3 der nachgelassenen Schriften setzt er sich ausführlich mit Marcuse auseinander. Bezugnehmend auf *Der eindimensionale Mensch* (H. Marcuse, 1967) und dessen Programm der „Großen Verweigerung“ schreibt Fromm: „Eine Theorie, die keinerlei Vorstellung davon hat, was die Kluft zwischen Gegenwart und Zukunft überbrücken könnte, ist gerade deshalb auf eine politische Handlung nicht anwendbar. Jede Art politischer Handlung muss die Wege und Mittel aufzeigen können, mit denen die Kluft zwischen Gegenwart und Zukunft überbrückt werden kann.“ (E. Fromm, 1990a, S. 168.) Diesem Hinweis auf die immanente Praxisfeindlichkeit einer Theorie, die doch Praxis intendiert, folgt der parallele, dass

Emotionen, die Aktivität unterbinden, nicht Grundlage gesellschaftlicher Veränderungen sein können. „Auf Hoffnungslosigkeit und Angst lässt sich kaum irgendeine politische Handlung aufbauen, doch kann man mit ihnen viel Schaden anrichten, wenn man andere davon überzeugen will, dass die progressivste und radikalste Theorie keinen besseren Rat zu geben hat, als auf die eigene Hoffnungslosigkeit stolz zu sein.“ (A.a.O., S. 169.) Angst und Depression sind schlechte politische Ratgeber.

Wer glaubte, dem Moralismus zu entkommen, indem er es vermeidet, aus einem ethischen System heraus zu deduzieren, und sich darauf beschränkt zu sagen, was seiner Auffassung nach schlecht sei, oder auch die Wertaspekte bei anderen abzieht, indem er einer kapitalistischen Welt die Grundlagen der bürgerlichen Rechtsauffassung entgegenhält, der entkommt ihm doch nur auf halbem Wege. Es begegnet dann auf Schritt und Tritt das Phänomen der impliziten Wertung, und der Anti-Moralist wird von seinem eigenen Meinungs-Subjektivismus wieder eingeholt, der sich nicht weniger über empirische Motive der Beteiligten hinwegsetzt. Werturteile lassen sich offenbar nicht wirklich unterdrücken, genauso wenig wie ihre Verkopplung mit Gefühlen, die auf keinen Fall irgendwie deterministisch zu sehen ist. Gefühle präformieren Werturteile, wie umgekehrt Werturteile Gefühle steuern können. Ja, es gilt wohl allgemein: Die normativen Grundlagen sozialer Welt sind wandelbar, aber nicht durch anderes ersetzbar, und sie sind mit einer je spezifischen emotionalen Struktur verknüpft, was sich als ein Synchronisationsproblem von Norm und Einzelmotiv diskutieren lässt, aber ebensowenig aus der Welt zu schaffen ist.

Ein anderer Aspekt tritt am Autoritarismus-Vorwurf hervor. Genaugenommen bricht der Herrschaftsaspekt einer Kommunikationsstruktur ebenso sehr die gut meinende Intention positiver Formulierungen wie auch die negativer. Denn selbstverständlich kann auch eine negativistische Weltsicht im Dunstkreis autoritärer Beziehungen auftreten, was dann zunächst einmal zur Identifikation mit diesem Negativismus führt und im übrigen die depressive Grundlage stabilisiert, aus der sie entspringt. Anpassung ist hier nicht weniger die Folge.

Die humane Qualität einer Kommunikationsstruktur ist demgegenüber ersichtlich auf die Möglichkeit positiver Formulierungen angewiesen, da eine Argumentationsgemeinschaft, wenn sie nicht gerade akademisch abgesichert ist, in praktischen Zusammenhängen angesiedelt ist, und eine Diskussion von Handlungsperspektiven ohne begriffliches Instrumentarium, ohne sich über Ziele, Zwecke und Absichten verständigen zu können, so absurd ist wie eine Diskussion unter Sprachlosen nur sein kann. Man muss also auch sehen, dass es sich im anderen Fall nicht einfach um einen Vorbehalt gegen blinden Aktionismus handelt, sondern in einem ganz emphatischen Sinne um die Weigerung, über die bessere Zukunft auch nur zu reden - mit wem und wie auch immer. Ein starres Festhalten am Bilderverbot ist deshalb mit der Vorstellung eines argumentativen Ringens um Handlungsperspektiven absolut unvereinbar. Umgekehrt ist es die Idee humaner Verständigungsformen, die dem Bilderverbot Boden und Sinn entzieht, sozusagen das positive Gegenbild, in dem sich die hier rekonstruierten Vorwürfe auflösen ließen. Denn diese Idee nimmt die substantiellen Spitzen der Argumente in Gestalt kontraindizierender Kriterien in sich auf, indem sie eine systematische Reflexion und Durchdringung von Klischees, Motiven und Abhängigkeiten intendiert. Gerade so, indem die Bilder nämlich reflexiv zugänglich gemacht werden, wird auch der Sinn des Verbots von Bildern in ein größeres Ganzes überführt: dafür steht dann die Problematisierbarkeit und Hintergebarkeit verfestigter Realitäten oder auch, in eine andere Terminologie verfallend, die Durchdringung verdinglichter Strukturen.

Auch noch im Lichte jener Idee von humanen Verständigungsformen kommt dem Bilderverbot, als einem Moment von Einsicht jetzt, ein erkennbarer Sinn zu. In seiner bloßen Hypostasierung jedoch ist ihm ein unkontrollierter Effekt der Ausblendung von Realitäten eigen. Nicht nur, dass die hier angedeutete Rekonstruktion von Vorwürfen zeigt, dass jeder für sich zu dem Problem, auf das er ab-

hebt, selbst keine Lösung weiß - worauf (ausgenommen die marxistische Tradition) auch kein Anspruch erhoben wird. Es kommt aber, zumindest suggestiv, zu einem Quasi-Ausschluss des Problemfeldes aus dem Bereich dessen, was eine Wissenschaft angeht. Im Banne des Verbotes kommt es nacheinander zur Verödung ganzer Theoriefelder und Fragekreise, denen gemeinsam ist, dass sie im Kern in der Thematik des Normativen wieder zusammenlaufen. Die aber ist kein von Philosophen ersponnenes Abstraktum, Normativität strukturiert vielmehr soziale Welt.

Wie hier der Zugang zu Problemen eher verstellt wird und eine Rückkoppelung der Aporien an dogmatisierte Sentenzen zu beobachten ist, kann auch am Historismus-Postulat gezeigt werden, auf dem der Idealismus-Vorwurf gründet. Ich behaupte, dass die intuitive Plausibilität dieses Postulats auf einer Aussagekraft beruht, die sich letztlich in der Erklärung normativer Zwänge erschöpft. Denn die logische Konsequenz des Historismus-Postulats ist die Parteilichkeitsklärung, etwa dergestalt, dass ich behaupte, emanzipatorisches Potential ruhe heute immer weniger in der Arbeiterbewegung und gehe auf die neuen sozialen Bewegungen über. Der damit suggerierte „historische“ Übergang einer Hoffnungsträgerschaft beansprucht eine deterministische Denkfigur, während, genau besehen, überhaupt keine nachvollziehbaren Gründe genannt werden. Man eignet sich lediglich an, was der historische Kontext an Wertorientierungen hervorbringt, während eine Rechtfertigung dieser Entscheidung in genau jene Probleme normativer Art zurückführt, die auf diese Weise als gelöst erscheinen sollen. Im übrigen liegt es in der Konsequenz meiner Vorstellungen, dass das Historismus-Postulat auch intern ansetzend, das hieße seine Adaption hinsichtlich des normativen Lernprozesses emanzipatorischer Bewegungen - wenn sie denn Emanzipation vorantreiben - nur zu kurz greifen kann.

Ich will hier nur eine weitere Pointe andeuten. Nimmt man die Aufforderung ernst, positive Formulierungen im historischen Kontext aufzuzeigen, dann kann das nur heißen, sich auf relativ konkrete Aussagen einzulassen, womit man sich genau auf die Ebene begeben muss, die dann gewöhnlich gegeißelt wird, weil man hier ins Erteilen von Ratschlägen verfallt und Rezepte ausstellt. Man kann sich wohl darüber streiten, wie konkrete Aussagen situativ einzubetten wären, aber in letzter Konsequenz sind sie nicht zu vermeiden, wo praktisch etwas geschehen soll - ironischerweise ist das die Quintessenz auch des Historismus-Postulats. Die Vermittlung von Repression und Befreiung gelingt nur im Konkreten.

Demnach verhält es sich wohl eher so: Den Vorwürfen ist damit, dass ich im Gestus der Negation erstarre, auch nicht zu begegnen. Positive Formulierungen sind so etwas wie Reflexionen auf unentrinnbare Momente menschlichen Handelns, die nicht ersatzlos gestrichen werden können, ohne gleichzeitig in ein selbstaufgelegtes Denkverbot zu verfallen. Wer es weiterhin stützt, muss wissen, dass er sich - wenn auch gewiss nicht hauptursächlich - aber doch indirekt daran beteiligt, die Motivationen menschlichen Handelns weiterhin jenen irrationalen Quellen auszuliefern, über deren affirmatives Potential er selbst laut Klage führt.

Andererseits muss gesehen werden, dass die positive Formulierung, auch wenn kein Weg an ihr vorbeiführt, sich über die begründeten Vorbehalte nicht einfach hinwegsetzen kann, um weiterhin arglos dem Nachweis von Repression unvermittelt den Aufruf zur Befreiung entgegenzusetzen. Das bedeutet: An kritischen Fragen zum Frommschen Oeuvre ist weiterhin festzuhalten, obwohl der Gestus der Negation nicht die Lösung bietet. Wer positiv formuliert, muss eine selbstkritische Instanz in den Entwurf von Handlungsperspektiven aufnehmen, muss zeigen, wie er Ziele, Ideale, Leitbilder usw. einer systematischen Reflexion von Klischees, Motiven und Herrschaftsaspekten unterzieht und wie er den historischen Kontext dabei einholt. Hierfür bietet sich die Idee der humanen Verständigungsformen an. Wie das aussehen könnte, möchte ich jetzt, ausgehend von einem grundlegenden Problem, andeuten.

Vom Theoriefeld der Ethik her stellt sich die Frage, wie der uns intuitiv richtig

erscheinende Biophiliebegriff als eine Art psychologischer Grundwert anders begründet werden kann als über eine anthropologisch fundierte Grundbedürfnislehre, die ja im Rufe steht, die unvermittelten Befreiungsvorstellungen abzustützen. Auch gibt es einen alten, auf G. E. Moore zurückgehenden Einwand, der lautet: die anthropologische Begründung hält dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses nicht stand, wonach aus Sätzen über die Menschennatur nicht unmittelbar Sollenssätze abgeleitet werden können. Hier, was die Offenlegung des normativen Fundaments betrifft, hüllten sich allerdings andere Autoren der Frankfurter Schule entweder vollkommen in Schweigen oder sie verfuhrten, wie Marcuse, am Ende nicht weniger „biologistisch“. Das war sicher einer der Anstöße für das ambitionierte Projekt von Habermas, das um humane Verständigungsformen bemüht ist und sich den Begründungsproblemen einer Ethik nicht entzieht.

In der Absicht, der Kritik am Entwurf von Bildern gerecht zu werden, erscheinen mir die richtigen Fragestellungen und Projekte wichtig, um das erreichte Niveau der Auseinandersetzung um die Frommsche Theorie nicht wieder zu unterlaufen - wenn man so will also die kritischsten, die den Punkt treffen, an dem auch im Frommschen Werk nicht die Lösung nachgeschlagen werden kann. Auf dem Theoriefeld der Analytischen Sozialpsychologie etwa sehe ich beim Stand der Dinge weiterhin die Frage unbeantwortet, die Autoren im Umkreis der „Kritischen Theorie des Subjekts“ aufgeworfen hatten: Wie können Individuen als Sozialisationsprodukte dieser Gesellschaft begriffen werden, ohne die historisch konkret darin liegenden Emanzipationschancen zu übersehen? Eine Lösungsperspektive in dieser Frage, wo überhaupt die dem historischen Augenblick adäquaten Handlungsperspektiven sinnvollerweise entworfen und zur Geltung kommen sollten, kommt heute nur noch unter der Bedingung zustande, dass die Organisation dieser Prozedur nicht mehr dem obsoleten Modell folgen darf, wonach aus einem fixen Weltbild deduziert wird, zu dem einige einen privilegierten Zugang haben.

Wie Fromms Lehre mit dem Habermas'schen Projekt in Verbindung gebracht werden könnte, lässt sich an einer Idee illustrieren. Ich interpretiere Biophilie als einen Begriff, der die psychologischen Voraussetzungen humaner Verständigungsformen benennt, ja deren Kern trifft. Er ist daher gerade nicht identisch mit einer spezifischen Charakterstruktur, vielmehr bezieht er sich auf das, was verschiedensten Charaktertypen psychologisch gemeinsam sein muss und was sie wechselseitig anerkennen müssen, um ihre Interaktionen glücklich zu regeln. Es geht gewissermaßen um die psychologischen Universalien eines herrschaftsfreien Diskurses. Affektivität und Rationalität sollten nach dieser Vorstellung - wenn auch nicht vorschnell und falsch - so aber am Ende doch versöhnt werden, statt, wie es einer gegenwärtigen Tendenz entspricht, sie noch weiter auseinander zu treiben. Ideologieklares Bewusstsein darf nicht mit Bewusstsein und Rationalität schlechthin identifiziert werden - die Attacken der großen Mystiker behalten nur gegen das zum rigiden Weltbild erstarrte Denken ihren Sinn.

Der Biophiliebegriff, in diesen Zusammenhang gestellt, wird freilich zu einem Abstraktum, das man sich nur schwer aneignen kann. Gleichwohl scheint mir der Begriff gerade auch in dieser Abstraktheit einen besonderen Sinn zu haben. Hierzu folgende Überlegung: Adorno stellt in den Studien über „Die autoritäre Persönlichkeit“ fest, dass vorurteilsfreiere Persönlichkeitstypen empirisch besonders dadurch gekennzeichnet sind, dass sie nur schwer auf allgemeine Merkmale hin zusammenzufassen sind und schon gar nicht auf einen Typus vereint werden können. Sie fallen eher dadurch auf, dass sie sich voneinander unterscheiden lassen und verschiedenartige Persönlichkeitsprofile ausgebildet haben. (Vgl. Th. W. Adorno, 1973, S. 2.) Wenn dem wirklich so ist und die Beobachtung übertragbar wäre, dann müssten nicht-angepasste Charaktertypen in Konfliktsituationen eher mit einem erhöhten Verständigungsaufwand rechnen, deren Besonderheit darin besteht, dass jeder einzelne nicht bloß seine Einzigartigkeit behauptet, sondern unter Absehung auch von seiner individuellen Perspektive auf einen Konsens hinarbeitet. Hierzu muss er durch die Abstraktion von seiner partikula-

ren Sicht hindurch und, insofern ihm das gelingt, macht dies seine Humanität aus.

Humanität, der so genuin auch etwas Abstraktes innewohnt, korrespondiert darin dem, was in Fromms Idee der Biophilie ganz ähnlich angelegt ist. Ich definiere die Biophilie, daraufhin gesehen, als den noch konturenlosen, jedem Verständigungsfall vorgelagerten Willen zur Selbstentfaltung aller Kreatur, der nur über basale Erfahrungen gelungener Sozialintegration gefestigt werden kann. Die Probe darauf ist die Selbstentfaltung auch des anderen, der Konfliktfall, wenn Individuen also mit unterschiedlichen und unvereinbaren Motiven und Bedürfnissen in eine Verständigungssituation eintreten und es über den konkreten Weg zu einem Dissens kommt. Dann ist vom einzelnen Selbstdistanz und eine reflexive Einstellung auch zu eigenen Affekten und Emotionen gefordert, da die Auflösung der Dissens von der Bereitschaft aller Beteiligten abhängt, sich, wo nötig, Argumenten zu beugen und eingebrachte Motive und Bedürfnisse aufzugeben. Dieser in einem Diskurs geforderte souveräne Umgang mit den eigenen Emotionen macht im Kern dessen Übereinstimmung mit der Idee der Biophilie aus, die Fromm ja, in Fortsetzung seines Werkes, dann wesentlich auch bestimmte als die Fähigkeit, Ich-Positionen loslassen zu können. Hinzu kommt die Einsicht in die Interdependenz, dass die gelingende Entfaltung der anderen innere Bedingung des eigenen Glücks ist, was identisch ist damit, Interdependenz nicht als Abhängigkeit zu sehen, die durch Aufbau von Machtpositionen zum eigenen Vorteil abgebaut werden könnte. Diese Interpretation trägt im übrigen auch dem Umstand Rechnung, dass Fromm stets eine allgemeine Haltung des Herangehens an die Welt im Auge hat, wo er positiv formuliert, und eben gerade nicht wirklich konkret wird.

Die Idee der Humanität ist jedenfalls verfehlt, wo Biophilie als eine Art präfigurative Einheit der Motive und Bedürfnisse gesehen wird, mit denen Individuen in eine Verständigungssituation eintreten. Deswegen sind drängende Harmoniebedürfnisse, die sich auf Humanität richten, durchaus problematisch. Aus ihnen erwächst die Gefahr eines bloß illusorisch hergestellten Einvernehmens - die Psychologie spricht hier zum Beispiel von Pseudogemeinschaften - und in letzter Konsequenz auch auf politischer Ebene die Gefahr des Terrors im Namen der Humanität - man denke an die Kritik der Neuen Philosophen an den Meisterdenkern.

Wir sind im Augenblick Zeugen einer der großen Revolutionen unseres Jahrhunderts, der Umsturz des realen Sozialismus, der insofern lange gewohnte Denkmuster sprengt, als er zum ersten Mal wirklich, weil auch in den Mitteln friedfertig und demokratisch vonstatten geht. Diese Revolution folgt nicht mehr dem sogenannten bürgerlichen Revolutionsmodell, das die unheilvolle Allianz von Besserung der Verhältnisse und Terror beinhaltet. Gleichzeitig nimmt diese Revolution die Errungenschaften einer anderen, der von 1917, endgültig zurück. Indem sie das Experiment des Sozialismus beendet, der nur totalitär zu halten war, hat sie vielleicht ein retardierendes Moment auch. Eher aber gibt sie Anlaß, dass die kritische Intelligenz des Westens endlich ihr Liebäugeln mit der Macht beendet, die sich nach der einen Seite auf das Dogma, nach der anderen Seite auf Gewalt stützt. Wo es Dogmatik gibt, braucht es Spezialisten geistiger Arbeit, die dem Regime die Auslegung der Glaubenssätze besorgen. Von György Konrád, der ansonsten diesen Aspekt überbeansprucht, stammt der Satz: „Meistens waren es Intellektuelle, denn Herzenssache ist die wissenschaftliche Lenkung vor allem ihnen.“ (G. Konrád, 1988, S. 121.) Dem ist wesensverwandt, wer noch immer auf die Vorstellung setzt, ein fixes Weltbild könne den gesellschaftlichen Zusammenhalt stiften, denn die Produzenten der Deutung sind die staatstragenden Intellektuellen. Statt dessen wäre es besser, diese Versuchung abzuschütteln und auf die innere Radikalisierung des demokratischen Elements zu setzen, das die bürgerliche Gesellschaft auszeichnet, und vielleicht sogar die Kraft aufzubringen, in ähnlicher Weise das Element von Freiheit zu sehen, welches in der sozialen Marktwirtschaft Kapitalist und Arbeiter zukommt. Voraussetzung für diesen

selbstreflexiven Vorgang wäre die Einsicht, dass „Sozialismus“ real und im eigenen Bewusstsein eine materialistische Variante jener Illusion ist, die einer präfigurativen Einheit nachhängt.

Die Idee der Humanität ist noch durch andere Varianten dieser Illusion verfehlt. Biophilie, so verstanden, ist eine Vorstellung von idealen psychischen Strukturen, die mit dem landläufigen Gedanken, es müsse, was human ist, zum Vorschein kommen, wenn nur erst die uns mitgegebene Subjektivität freigesetzt wäre, ebenso wenig zu vereinbaren ist. Ein Entwurf auch idealer psychischer Strukturen ist ja gerade deshalb notwendig, weil die vorliegenden Strukturen ganz offenkundig hinter dem zurückbleiben, was eine humane Weltordnung voraussetzt, und weiter, weil Subjektivität schlechthin zwar die Determinierung solcher Strukturen zu unterlaufen vermag, aber selbst keine fertige Neuordnung bietet. Auch Fromm, der in Fragen des Buddhismus eher auf ein Erlebnis des „universellen Unbewussten“ rekurriert, verzichtet deshalb noch nicht auf solche ideale Strukturen: sein Werk steht für das Bemühen, sie zu beschreiben, so weit es möglich ist.

Und noch eines gehört unbedingt dazu: Ideale psychische Strukturen, wie überhaupt Handlungsperspektiven, sind in einer kommunikativen und damit auch sprachlichen Dimension anzusiedeln, was nicht heißt, dass sie darin aufgehen. Sie sind aber auch nicht davon abzulösen, und gerade diese Dimension existiert schon in der religiösen Tradition so gut wie nicht - Intersubjektivität spielt im Rahmen fixer Weltbilder nicht die wesentliche Rolle, die ihr im Diskurs der Moderne zukommt. Biophilie jedenfalls, als ein Begriff, der ideale psychische Strukturen meint, ist ebensosehr gedankliches Gebilde, wie er zugleich etwas Reales intendiert.

Handlungsperspektiven lassen sich, das wollte ich zeigen, bei strikter Einhaltung eines Bilderverbots überhaupt nicht eröffnen. Der kritische Gehalt dessen aber, worauf sich ein Bilderverbot bezieht, hier in Form von vier Vorwürfen rekonstruiert, kann nur in einem reflexiven Moment bewahrt werden, das praktische Versuche begleitet - hierfür steht die Idee der humanen Verständigungsformen. Befreiungsversuche, diesem Moment doch wieder entzogen, trudeln dann ohne Korrektiv vor sich hin.

Was nun, von einem solchen Ansatz her betrachtet, der einem rationalen Zugriff auf subjektive Welt das Wort redet, die Esoterik-Welle so suspekt macht, ist immer wieder die überstürzte Art, mit der auch überaus sinnvolle Traditionslinien des abendländischen Geisteslebens über Bord geworfen werden. Wesentlich scheint mir das Ressentiment gegen Gedankenarbeit, Begründungsversuche, Sprache schlechthin, das zusammenhängt mit der pauschalen Absage an Moderne, Vernunft und Aufklärung - auch sonst wohlwollender Kritiker haben darauf hingewiesen (vgl. etwa Ch. Schorch, 1989).

Auf dieser Grundlage ist es dann nicht mehr möglich, die hier geforderte selbstkritische Instanz aufrechtzuerhalten und eine systematische Reflexion von Klischees, Motiven und Herrschaftsaspekten im historischen Kontext zu gewährleisten. Die Idee humaner Verständigungsformen, mit der die Option darauf festgehalten wird, gerät aus dem Blick und wird ersetzt durch die Illusion, es ließe sich eine präfigurative Einheit der Motive noch vor dem Verständigungsversuch einrichten.

Wie rasch und auch warum esoterische Lesebedürfnisse in Irrationalismus umschlagen, ließe sich an den Büchern Castanedas exemplarisch aufzeigen (vgl. bes. C. Castaneda, 1973). In ihnen stellt sich der Autor vor als der Schüler eines „Zauberers“ oder „diablero“ namens Don Juan. Von Anfang an geht es darum, in eine geheimnisvolle Welt vorzudringen, „Zustände nicht-alltäglicher Wirklichkeit“, um eine besondere „Macht“ zu gewinnen und über besonderes „Wissen“ zu verfügen, das dann etwa dazu befähigt, sich in einen Kojoten, Puma oder auch einfach eine todbringende Amsel zu verwandeln. Was sich damit schon von der ersten Seite an aufdrängt, ist so etwas wie ein magisches Missverständnis: durch

Beherrschung fremder Mächte sich deren Kräfte dienstbar machen zu können.

Castanedas Berichte wurden Anfang der siebziger Jahre schnell so etwas wie Kultbücher, die in hohen Auflagen gelesen wurden. Diese Rezeptionswelle folgte einem auch von Castaneda intendierten Interpretationsschema: Andere Kulturen kontrollieren Wahrnehmung anders als unsere, ja definieren Realität anders als wir. Man findet zu ihnen keinen Zugang, wenn man nicht die eigenen Wahrnehmungsmuster aufgibt, die eigene Realitätsdefinition relativiert, auf die Anwendung der uns gegebenen Begriffe verzichtet oder, wie Castaneda immer wieder betont, den eigenen Verstand ausschaltet. Damit wird wiederum das Moment von Einsicht, nämlich die Auflösung erstarrter Denkfiguren, hypostasiert. Es kommt aber noch anderes hinzu, was aus dem esoterischen Interpretationsschema herausfällt, jedenfalls nicht mehr selbstkritisch geprüft wird: Auch die uns fremden Wirklichkeiten müssen definiert werden, Wahrnehmung muss in anderer Richtung kontrolliert werden, und nicht zufällig führt immer ein Lehrer auch ein neues begriffliches System ein - Don Juan macht hier keine Ausnahme. Dass also dem Ringen um eine sinnvolle Realitätsdefinition gar nicht zu entkommen ist, kann so nicht mehr gesehen werden.

Die Mystifikation der fremden Wirklichkeit, die sie einem rationalen Zugriff entzieht, liegt weniger in den Bemühungen etwa des Don Juan, deren Definition durchzusetzen, als vielmehr in dem esoterischen Interpretationsschema seines Schülers begründet. Der nämlich stattet die fremde Wirklichkeit mit einem Vertrauensvorschuss aus, sie habe den höheren Wahrheitsgehalt. Nur so ist der, man könnte sagen, ethnologische Fehlschluss zu erklären, der, ausgehend von der Relativität verschiedener Realitätsdefinitionen, auf die Überlegenheit der fremden schließt und letztlich unterstellen muss, unsere Realität sei in Termini der fremden zu entschlüsseln. Wenn aber die Lehren eines Don Juan mit einem in der westlichen Welt geschulten Verstand nicht zu begreifen sind, wie ist es dann möglich, dass sich das Wesen der industriellen Zivilisation auf dem Yaqui-Weg des Wissens erschließt?

Fremde Wirklichkeiten werden auch ganz anders angegangen, mit dem Instrumentarium westlicher Wissenschaften, zum Beispiel in Adolf Dittrichs Untersuchung über *Ätiologie - unabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände* (1985). Dittrich vertritt die Auffassung, dass eine große Bandbreite von Mitteln und Techniken zur Verfügung steht, neben autogenem Training und östlichen Meditationstechniken auch Hypnose, Reizüberflutung und Drogen, die alle ein im Kern ähnliches Erlebnis veränderten Wachbewusstseins erzeugen. Auch schon Naranjo und Ornstein (1976) vertraten den Standpunkt, dass Meditationstechniken und -erlebnisse durchaus in Begriffen westlicher Psychologie zu verstehen sind. Indem sie es sich zur Aufgabe machen, Objekte und Ziele von Meditation der religiösen Traditionen zu entledigen, in die sie eingebettet waren, erweisen sie sich als Vordenker des zentralen New-Age-Gedankens, wonach alles, was nach neuen Wegen sucht, irgendwo übereinstimmt.

Die Lehre, die ich daraus ziehen möchte, ist allerdings eine ganz andere: Wenn - rigoros formuliert - meditative Techniken und Erlebnisse auf einen gemeinsamen Kern reduziert werden können, also alle etwa einen Bruch mit gewohnten Wahrnehmungs- und Denkweisen durch Konzentration auf ein Objekt herbeiführen und in eine Überwindung starrer Ich-Grenzen münden, dann folgt daraus nicht, dass diesen Kernerlebnissen, ihrer Traditionen entkleidet, noch genausoviel Erkenntnisvermögen zukommt. Im Gegenteil, die meditativ erreichten Zustände sind nach wie vor höchst interpretationsbedürftig, was die Traditionen bis dahin mehr oder weniger gewährleisten konnten, indem sie Rituale, philosophische Einsichten, moralische Prinzipien usw. bereitstellten. Wo sie es in ausschließlich „jenseitiger“ Orientierung nicht hinzufügten, da gaben auch höhere Stufen der Einsicht keine Handhabe zum Leben in der Welt.

Wie gesagt, vertritt Dittrich die Ansicht, auch diverse Drogenanwendungen würden zu einem Erlebnis von anderem Wachbewusstsein führen, das im Prinzip jenem gleicht, das durch Meditation erreicht wird. Ob zweifelhaft oder nicht, so

erinnert diese These doch daran, dass bei ähnlicher Ausgangslage immer noch beide Wege in einiger Nähe zueinander liegen, und mehr noch, dass wir in Bezug auf Drogengenuss eine analoge Diskussion bereits hinter uns haben. Es sollte besser nicht so ohne Nachhall bleiben und ohne weiteres der Vergessenheit anheimfallen, wie zunächst die Protagonisten von LSD und Marihuana die bewusstseinserweiternde Wirkung dieser Mittel in den Vordergrund stellten, bevor dann die Ernüchterung über den massenhaften Gebrauch Anfang der siebziger Jahre einsetzte. Auch hier wurden den chemischen Wirkstoffen Selbststeuerungseffekte angedichtet, die ihnen in Wirklichkeit nicht zukommen.

So wird zum Beispiel im Buddhismus durchaus auch Moral gelehrt (vgl. etwa Dalai Lama, 1975, S. 68-79), und sogar fortgeschrittene Meditationserlebnisse werden begrifflich strukturiert und auf bestimmte Einsichten hin interpretiert, was sich etwa an der Übung des Klarblicks in der Sattipatthana-Methode zeigen ließe (vgl. Nyanaponika, 1979, S. 33ff. und 39ff.) Erst im Zen scheint sich die Tendenz, die Erlebnisse mit intuitiv erlösenden Qualitäten aufzuladen, teilweise so zu verselbständigen, dass jetzt der erleuchtende Moment, in dem Satori eintritt, als das endgültige Erreichen eines Ursprungsquells intuitiver Einsicht gedacht wird, von dem aus alles andere für immer erhellt. Wer auf diese Weise glaubt, sich mit Hilfe des Einheitserlebnisses im Gravitationszentrum von Erkenntnis schlechthin festsetzen zu können, der begeht so etwas wie einen mystischen Fehlschluss. Und eben hiergegen möchte ich behaupten, dass Meditation zwar gleichsam den intuitiven Vorhof von Erkenntnis erschließt, aber nicht die Einheit von begrifflichem Denken und Kontemplation aufsprengen kann. Auch wer höchste Erlösungsstufen erreicht hat, verfügt deshalb noch nicht über einen inneren Kompaß, der unter Umgehung sprachlicher Strukturen die Wahrheit über die Welt und das rechte Handeln anzeigt.

Worüber er wirklich verfügt, das ist eine Technik, die der Eigendynamik begrifflichen Denkens entgegenwirkt, das ohne gegenläufiges Moment in immer fester gefügte Strukturen hineintreibt und am Ende in leblosen Figuren erstarrt. Hier setzt Meditation einen komplementären Effekt frei, dem die Kategorie der projektionsfreien Wahrnehmung sehr nahe kommt. Sie kann genau da eingreifen, wo sich die größte Schwäche des begrifflichen Denkens zeigt, wo es ohne Gegenmittel fuglos in instrumentelle Vernunft und Destruktivität übergeht. Das gilt auch dort, wo instrumentelle Vernunft aufs Innere der Subjekte übergreift und Verdrängung erzeugt. Dem entgegen steht etwa die psychoanalytische Kategorie der Einsicht, gerade auch in ihren affektiven Grundlagen, die ihrerseits wiederum vorgängig ein Durchdringen von Klischees, Motiven und Abhängigkeiten verlangt.

Meditation als Instrument der Esoterik ist allerdings etwas anderes. In groben Umrissen ergibt sich folgender Zusammenhang: Problemlagen der Gegenwart werden als Bedrohungspotentiale erlebt und über primär in narzisstische Thematika verstrickte Psychostrukturen in drängende Harmoniebedürfnisse umgesetzt, was für die Illusion der präfigurativen Einheit disponiert. Unter dem Druck dieser Bedürfnislage werden alternative Erfahrungen auf die Dimension einer „anderen Wirklichkeit“ abgebildet und einem esoterischen Interpretationsschema unterzogen, welches beinhaltet: magisches Missverständnis, ethnologischen und mystischen Fehlschluss. Resultat ist, dass anstelle der realen Götzen dieser Welt die Fiktionen esoterischer Gegenwelten aufgebaut werden. All das setzt zwangsläufig den Abbau selbstkritisch prüfender Instanzen voraus, systematische Reflexion ist nicht gewährleistet, die Interpretation erfolgt in einem blinden und letztlich auch willkürlichen Griff in den Bestand religiöser, psychologischer u.ä. Traditionen. Die Idee humaner Verständigungsformen ist so verfehlt. Ein Modell, nach dem soziale Systeme ihren Bedarf an Sozialintegration, Handlungskoordination und Synchronisation von Motiven anders als bisher stillen könnten, existiert dann gerade nicht.

Statt dessen möchte ich Meditationstechniken, insofern sie den erwähnten komplementären Effekt produzieren, in Verbindung bringen mit jener Abstraktheit, von der im Zusammenhang mit dem Biophiliebegriff schon die Rede war: als

einer Fähigkeit, zu eigenen Motiven und Bedürfnissen in Distanz treten zu können. Dass Biophilie eine reflexive Einstellung zu subjektiver Welt beinhaltet, ergibt nämlich einen Anknüpfungspunkt zu der Frage nach den psychologischen Voraussetzungen humaner Verständigungsformen. Interaktion und Kommunikation, wenn sie glücklich verlaufen sollen, erfordern immer auch ein Abrücken von partikularen Perspektiven, von egoistischen Sichtweisen. Will man nicht in der Betrachtung der Utopie des humanen Zustandes verharren, so muss man sich Gedanken darüber machen, wie die Selbstentfaltung aller Kreatur zu organisieren wäre. Genau hier hat die Idee der humanen Verständigungsformen ihren Sinn, und genau hier gilt es, sich psychologische Voraussetzungen vorzustellen, die für Prozeduren der Einigung geeignet sind. Hierzu gehört dann notwendig die Überwindung partikularer Perspektiven, wozu Meditationstechniken eine gewisse Affinität zu besitzen scheinen, da sie gezielt gegen „Ichhaftigkeit“ eingesetzt werden können.

In Fortsetzung dieses Gedankens möchte ich noch einmal auf Fragen der Fromminterpretation eingehen und damit auch zum Ausgangspunkt der hier angestrebten Überlegungen zurückkehren. Dabei will ich so etwas wie einer strukturellen Fromminterpretation das Wort reden, das heißt ich vertrete die Auffassung, gerade die Interpretation Fromms solle das Gesamtwerk im Auge behalten, die verschiedenen Elemente des Frommschen Denkens festhalten, vor allem sie nicht zu isolieren und gestützt primär auf einzelne, ausgesuchte Texte oder Textpassagen zu bestimmen. Ich verspreche mir davon, dass so einem Missverständnis Frommscher Intentionen noch am ehesten vorgebeugt werden kann, zum anderen auch, dass so die notwendige Offenheit für eine weiterführende, die Konzepte auch entwickelnde Interpretation gewährleistet wird.

Nehmen wir zum Beispiel Fromms Ausführungen zu Universalität und Unbewusstem in *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*. Das Unbewusste repräsentiert, im Gegensatz zu Freud, bei Fromm das volle Potential menschlicher Entwicklungschancen, die guten und die schlechten. Wenn es bewusst wird, „verwandelt sich die bloße Idee der Universalität des Menschen in die lebendige Erfahrung seiner Universalität; es ist die erfahrungsmäßige Verwirklichung des Humanismus“ (E. Fromm, 1960a, GA VI, S. 329). Meines Erachtens ist das so, weil dieses Erlebnis die Grundlage jeder Art sozialintegrativer Emotionalität ist, wie zum Beispiel Mitleid, Liebe oder auch Toleranz. Es wäre jetzt eine Lesart dieser Passagen aus *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus* denkbar, die der Vorstellung nahe kommt, im Unbewussten ruhe schon eine prästabilisierte Harmonie oder ein ins Unbewusste eingebauter Verständigungsautomatismus. Erst wenn man ein anderes Element des Frommschen Denkens hinzunimmt, hier der überall wiederkehrende Versuch, ideale Charakterstrukturen zu beschreiben, wird deutlich, dass „strukturell“ betrachtet, Fromm durchaus die Notwendigkeit sah, auch hier Orientierung zu geben. Ein solcher Orientierungsbedarf aber wäre nicht anzunehmen, wenn das Erlebnis der Universalität den rechten Weg eindeutig weisen könnte.

Freilich ist nicht zu übersehen, dass Fromm die Reichweite gedanklicher Verarbeitung von Wirklichkeit begrenzt sah. So favorisierte er etwa eine „paradoxe Logik“ (vgl. E. Fromm, 1956a, GA IX, S. 483-487) oder, was immer wieder am Begriff der Einsicht in der Psychoanalyse erläutert wird, er geht davon aus, dass grundlegende Erkenntnisse immer auch eine affektive Veränderung voraussetzen (vgl. E. Fromm, 1960a, GA VI, S. 331ff.). Dem steht aber entgegen, dass er, wieder an anderer Stelle, in ausgesprochen nüchternem Ton die Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis umreißt, und zwar durchaus im Rahmen der derzeit geltenden Standards, mit Hypothese, Verifikation - Falsifikation usw. (vgl. E. Fromm, 1979a, GA VIII, S. 271). Dies erklärt sich wohl etwa wie folgt: Fromm sieht zwar die Wissenschaft - sein Beispiel ist die Psychoanalyse - innerhalb ihres historischen Kontextes und eingeeengt durch die Paradigmen ihrer Zeit. Demzufolge soll „produktives Denken“ die Determinanten dieses Kontextes überwinden, jedoch nicht, um in Abkehr von Wissenschaft zu verharren, vielmehr um sich

erst jetzt mit voller „Objektivität“ ihr zuwenden zu können. Erkenntnis, nicht fremder, sondern der Realität, in der wir leben, hat nach Fromms Auffassung deshalb affektive Veränderungen zur Voraussetzung, weil die sozialen Determinanten, die Erkenntnis behindern, affektiv verankert sind: in den psychischen Strukturen der Individuen. Die verlangte Veränderung muss einen biophilen Akzent setzen, weil nur diese Haltung des Subjekts jenen Respekt gegenüber dem Gegenstand gewährleistet, der es erlaubt, ihn objektiv, ohne instrumentalisierende Absichten, zu sehen (vgl. E. Fromm, 1947a, GA II, S. 67-70).

Fromms Programm ist daher, „die Spaltung des Menschen in Intellekt und Affekt“ rückgängig zu machen. Wobei er deutlich macht, dass Vernunft und Rationalität den Maßstab setzen, nach dem wir rationale von irrationalen Leidenschaften, rationales von irrationalen Denken unterscheiden. Rationalität, wo sie erreicht ist, durchdringt stets beides, Denken und Fühlen. „Doch es ist mir nicht möglich, unabhängig voneinander von meinem Herzen und meinem Denken zu reden, weil sie in Wirklichkeit eines sind, nur zwei Aspekte des gleichen Phänomens. Es gibt nur eine Logik, nur eine Rationalität und nur eine Irrationalität, die sie beide durchdringt.“ (E. Fromm, 1958d, GA IX, S. 327.) Erich Fromm hat in seinem gesamten Werk an dieser wegweisenden Kraft von Vernunft und Rationalität festgehalten (vgl. etwa auch E. Fromm, 1973a, GA VII, S. 238ff.)

Literaturhinweise

- Adorno, Th. W., 1972: *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt 1973.
- Barth, D., und Bierhoff, B., 1989: *Revolution des Herzens. Durch Bewusstheit zur Selbstwerdung*, Freiburg 1989.
- Beisel, D., 1987: „Droge für den Geist. New Age“, in: *natur*, Heft 3, 1987.
- Capra, F., 1985: *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern, München, Wien 1985.
- Castaneda, C., 1973: *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt 1973.
- Dalai Lama, 1975: *Das Auge der Weisheit. Grundzüge der buddhistischen Lehre für den westlichen Leser*, Bern, München, Wien 1975.
- Dittrich, A., 1985: *Ätiologie - unabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände. Ergebnisse empirische Untersuchungen über Halluzinogene I. und II. Ordnung, sensorische Deprivation, hypnagoge Zustände, hypnotische Verfahren sowie Reizüberflutung*, Stuttgart 1985.
- Fromm, E.: *Erich-Fromm-Gesamtausgabe* in 10 Bänden (GA), herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart (Deutsche Verlags-Anstalt) 1980/1981 bzw. München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1989:
- 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics)*, GA II, S. 1-157.
 - 1956a: *Die Kunst des Liebens (The Art of Loving)*, GA IX, S. 437-518.
 - 1958d: „Die moralische Verantwortung des modernen Menschen“ („The Moral Responsibility of Modern Man“), GA IX, S. 319-330.
 - 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism)*, GA VI, S. 301-358.
 - 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness)*, GA VII.
 - 1976a: *Haben oder Sein (To Have Or to Be?)*, GA II, S. 269-414.
 - 1979a: *Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen (Greatness and Limitations of Freud's Thought)*, GA VIII, S. 259-362.
 - 1989a: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung* (Schriften aus dem Nachlaß, Band 1, herausgegeben von Rainer Funk), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1989.
 - 1990a: *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse* (Schriften aus dem Nachlaß, Band 3), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1990.
- Konrád, G., 1988: *Stimmungsbericht*, Frankfurt 1988.
- Lohmann, H.-M., 1989: „Der freundliche Theoretiker der Weltverbesserung. Eine zehnbändige Gesamtausgabe der Werke Erich Fromms bei dtv“, in: *Frankfurter Rundschau*, Frankfurt (10. 10. 1989).
- Marcuse, H., 1967: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Darmstadt 1967.
- Naranjo, C., und Ornstein, R. E., 1976: *Psychologie der Meditation*, Frankfurt 1976.
- Nyanaponika Mahathera 1979: *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode*, Konstanz 1979.
- Schorch, Ch., 1989: „Die Krise der Moderne. Entstehungsbedingungen der New Age-Bewegung“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, Ausgabe B

Summary: Social Criticism and Helping People to Cope with the Problems of Life.

To mark the occasion of the publication of the first volume of Fromm's „Posthumous Writings” bearing the title „From Having to Being” (German edition: *Vom Haben zum Sein* published by Beltz, 1989), this report first sketches the background behind the non-academic reception of Fromm in connection with the esoteric wave. Fromm's decision to delay publication of the manuscript is then tied to misgivings towards positive formulations coming from the side of the Critical Theory. These misgivings are reconstructed in the form of four charges of a quite serious nature that are directed by the critical social sciences against any explicit formulation of actional perspectives; this is followed up by a critical consideration of the case for and against these misgivings. The author concludes that positive formulations are indeed an indispensable part of all political action; furthermore, that criticisms of such positive formulations can be met by insisting that they be tied to humane forms of communication. In this connection, the idea of biophilia is interpreted as an attempt to describe the psychological prerequisites for the emergence of such forms of communication. Thus a critical stance is adopted against tendencies on the part of supporters of the Critical Theory to elevate the injunction against image-making into an absolute. On the other hand, reference is once again made to the esoteric wave pursuing interpretive patterns geared to other than day-to-day realities - patterns that therefore necessarily fail to acknowledge any critical authority. To this it is objected that individual attempts to free oneself from purely affective quarters by one's own efforts are just as doomed to failure. This conclusion is drawn from the need for interpretation to which all modes of meditative experience are subject. In the author's opinion, interpretive patterns such as these do not correspond to Fromm's intention either, this having been to build bridges between rationality and emotional life instead of playing the one off against the other.

Riassunto: Critica e impegno sociali

In occasione della pubblicazione del primo volume degli „Scritti postumi” dal titolo „Dall'avere all'essere” (edizione tedesco: Beltz Verlag 1989; Mondadori 1991) viene dapprima tratteggiato come sullo sfondo dell'ondata di esoterica Fromm venne ricevuto al di fuori dell'ambito accademico. In seguito si riconduce la decisione di Fromm di non pubblicare i manoscritti a riserve della Teoria Critica nei confronti di versioni positive. Queste riserve vengono ricostruite sotto forma di quattro serie critiche che le scienze sociali muovono all'espressione concreta di linee di comportamento, e ne viene valutata la portata. Da ciò si conclude che le versioni positive sono una componente irrinunciabile dell'attività politica, e che le critiche sono giustificate dal fatto che le versioni positive sono legate alle forme umane di comunicazione. La biofilia è interpretata in questo contesto come un concetto che tenta di descrivere i presupposti psicologici delle forme di comunicazione. Ci si pronuncia quindi contro la proibizione delle espressioni concrete intesa in modo assoluto dai rappresentanti della Teoria Critica. Dall'altro lato viene esaminato di nuovo il movimento esoterico, che segue uno schema interpretativo lontano dalla realtà quotidiana che deve necessariamente cancellare ogni istanza critica. A questo si obietta che è altrettanto insostenibile trarre le proprie linee di condotta da fonti puramente affettive. Questa conclusione si basa sulla necessità di interpretare le esperienze meditative. Secondo l'opinione dell'autore questo schema non corrisponde più nemmeno alle intenzioni di Fromm, che voleva conciliare razionalità e affettività e non porle in contrasto.

Sumario: Crítica social y orientación espiritual

Con ocasión de la publicación del primer volumen de trabajos de las „Obras Póstumas”, el cual lleva por título „Del Tener al Ser” (editorial Beltz, 1989), se esboza el trasfondo de la recepción extra-académica de Fromm en relación con la ola esotérica. La decisión de Fromm de retener los manuscritos es adjudicada posteriormente a las reservas de la Teoría Crítica frente a formulaciones positivas. Estas reservas son reconstruidas en forma de cuatro cargos serios pronunciados por las ciencias sociales críticas en contra de la formulación de perspectivas de acción, y luego sometidas a un examen de validez. A partir de esto se saca la consecuencia de que las formulaciones positivas forman parte irrenunciable del accionar político y que la crítica a ella puede ser considerada por su nexo con formas de comunicación humana. La biofilia es interpretada en este contexto como un concepto que busca describir los presupuestos psicológicos de tales formas de comunicación. Se asume una posición en contra de un rechazo absoluto de presentación de perspectivas como lo plantean representantes de la Teoría Crítica. Por otro lado se hace nuevamente referencia a la ola esotérica, que sigue un esquema interpretativo ajeno a la realidad cotidiana, el cual necesariamente excluye instancias críticas. A tal esquema se le opone que una autorientación a partir de fuentes puramente afectivas es también insostenible. Esta conclusión es sacada en vista de la necesidad de interpretación de la experiencia meditativa. Este esquema no corresponde tampoco, según el punto de vista del autor, a la intención de Fromm, quien deseaba conciliar la racionalidad y la afectividad, en lugar de contraponerlas.

Copyright ©1989 and 2001 by Dr. Erich Klein-Landskron
Oberlindau 98, D-60322 Frankfurt.