

POLITISCHE STUDIEN

Zweimonatsschrift für Zeitgeschehen und Politik

27. Jahrgang 1976

GÜNTER OLZOG VERLAG GMBH MÜNCHEN

Herausgeber: Hanns-Seidel-Stiftung e. V.: Dr. Fritz Pirkl, Prof. Dr. Wilhelm Arnold.
Wissenschaftlicher Beirat: Prof. Dr. Lothar Bossle, Lörrach, Prof. Dr. Hans Buchheim, Mainz, Prof. Dr. Thomas Finkenstaedt, Augsburg, Prof. Dr. Johannes Gründel, München, Prof. Dr. Manfred Hättich, Tutzing, Prof. Dr. Otto Kimminich, Regensburg, Prof. Dr. Hans Köhler, Nürnberg, Prof. Dr. Hans Maier, München, Prof. Dr. Karl Oettle, München, Prof. Dr. Herbert Schambeck, Linz, und Prof. Dr. Heinrich Schneider, Wien.
Chefredaktion: Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung e. V.: Gunhild Bohm, Prof. Dr. Johannes Hampel (verantwortlich).
Die Beiträge in diesem Heft geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder; die Autoren tragen für ihre Texte die volle Verantwortung.
Anschrift von Herausgeber und Redaktion: D-8000 München 19, Lazarettstraße 19, Tel. 089 / 125 81.
Redaktion für Österreich: Dr. Peter Diem und Dr. Kurt Wedl, A-1071 Wien, Neubaugasse 1.
Anzeigenverwaltung (ausgenommen Verlagsanzeigen und Beilagen): Verlags- und Werbebüro Karl Jungschaffer, 8 München 2, Tal 18, Telefon 089 / 22 11 35.
Verlag und Anzeigenverwaltung für Verlagsanzeigen und Beilagen: Günter Olzog Verlag GmbH., 8 München 22, Thierschstraße 11, Telefon 089 / 29 32 72.
Zitierweise der Politischen Studien: PolSt.
Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur zurückgesandt, wenn ihnen Rückporto beiliegt. Nachdruck ist nur mit Genehmigung des Herausgebers gestattet, dem alle Beiträge mit dem ausschließlichen Verlagsrecht übergeben werden.
Bezugspreis: Einzelheft DM 5,80, Jahresabonnement DM 33,— (einschließlich DM 3,— Versandkosten). Studenten und Schüler gegen entsprechende Bescheinigung Jahresbezugspreis DM 24,— zuzüglich Versandkosten. In diesen Beträgen sind jeweils 5,5 Prozent MWSt. enthalten.
Bestellungen nehmen entgegen: Alle Buchhandlungen, die deutschen Postämter, der Verlag sowie die Auslieferung für Österreich in Wien VII, Neubaugasse 1/4, und für die Schweiz die Engros-Buchhandlung Dessauer, Zürich 36, Postfach. Kündigungen müssen schriftlich dem Verlag bis einen Monat vor Ablauf des Kalenderjahres zugehen, wenn der Bezug über das laufende Jahr hinaus nicht mehr gewünscht wird.
Druck: Arnold Hanuschik, 8 München 40, Leopoldstraße 173.
Veröffentlichungen gemäß Artikel 1 der VO zum bayerischen Pressegesetz vom 7. 2. 1950: Inhaber der Günter Olzog Verlag GmbH.: 50% Dr. Günter Olzog, München, 25% Ruth Olzog, München, und 25% Dr. Kurt Wedl, Wien.

Hans Peter Balmer

Befreiung von der Destruktivität ?

Erich Fromm in der Debatte um die menschliche Aggression¹

Joseph Möller zum 60. Geburtstag

Zwischen Vollkommenheitsgedanke² und Destruktivität besteht eine Antinomie, die sich in einer weltweiten Aggressionsdebatte³ niedergeschlagen und in der Friedensforschung⁴ institutionalisiert hat. Von der Lösung der darin involvierten Probleme scheint das Fortbestehen des Lebens auf der Erde abzuhängen. Untersuchungen und praktische Vorschläge zu diesen globalen Lebensfragen sind deshalb lebhafter Aufmerksamkeit gewiß. Das gilt auch für die „Anatomie der menschlichen Destruktivität“⁵, mit der sich *Erich Fromm* den säkularen Problemen nähert.

Produktivität, Rationalität, Teleologie

Erich Fromm, 1900 in Frankfurt am Main geboren, herangewachsen in orthodoxer jüdischer Tradition, studierte Psychologie in Heidelberg und München, praktizierte dann als *Psychoanalytiker* in Berlin und dozierte am neugegründeten *Institut für Sozialforschung der Universität Frankfurt*, dem Ursprung der „Frankfurter Schule“ (Horkheimer, Adorno, Marcuse). 1933 emigrierte *Fromm* nach *Amerika* und erweiterte hier seine Tätigkeit als *Psychoanalytiker*, Forscher, Lehrer und Autor. Schon bis zur Emeritierung hatte *Fromm*, vorwiegend in englischer Sprache, an die zwanzig Monographien und eine mehrfache Zahl an Essays und Aufsätzen publiziert. In deutscher Übersetzung haben folgende Bücher weiteste Verbreitung gefunden: *Die Furcht vor der Freiheit* (1945), *Psychoanalyse und Ethik* (1954), *Der moderne Mensch und seine Zukunft* (1960), *Psychoanalyse und Religion* (1966), *Jenseits der Illusionen* (1967), *Das Menschliche in uns* (1967), *Die Herausforderung Gottes und des Menschen* (1970), *Die Kunst des Liebens* (1971), *Die Revolution der Hoffnung* (1971).

In seinen Werken entwickelt *Fromm* – ausgehend hauptsächlich von den Schriftpropheten und den Psalmen, von Buddha, Spinoza, Marx, Freud und Bachofen –

¹ Der vorliegende Beitrag stellt die leicht veränderte und in der kritischen Auseinandersetzung erweiterte Fassung eines Aufsatzes dar, der unter dem Titel „Destruktivität als Leidenschaft“ in der Schweizer Rundschau 74 (1975) 420–427 zuerst erschienen ist. Für ausführlichere Belege sei auf diese Erstfassung hingewiesen.

² Zur historischen und systematischen Bedeutung des Vollkommenheitsgedankens vgl. J. Passmore, *Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden*, Stuttgart 1975.

³ Zur Phänomenologie und Diagnostik der Aggression vgl. H. Selg/U. Mees, *Menschliche Aggressivität*, Göttingen 1974; für einen begriffsgeschichtlichen Überblick vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Bd. I, Basel 1971, 103–109; anstelle der unüberschaubar angewachsenen Literatur über Aggression sei hier hingewiesen auf das Sammelwerk: *Aggression und Frustration als psychologisches Problem*, Band I und II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (I. Vorber.).

⁴ Vgl. Art. „Friedensforschung“ im *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, a.a.O., Bd. II, Basel 1972, 1119–1122.

⁵ Stuttgart 1974. Im folgenden zitiert unter dem Sigel AD.

einen *radikalen Humanismus*. Religiöse, ethische, philosophisch-anthropologische und sozialpsychologische Erfahrungen, Ideen und Erkenntnisse schließen sich im Hinblick auf die *Vollendung des Menschlichen* teleologisch zusammen und beschreiben eine Aufwärtsbewegung: den Weg aus dem Dunkeln ins Helle⁶, von Fiktion und Illusion zu realistischem Bewußtsein, von Abhängigkeit zu Freiheit, von Partikularismus zu Universalismus. Die *Teleologie dieses Humanismus* ist jedoch nicht als Determinismus zu begreifen; die Vervollkommnung *muß nicht, sie soll* eintreten. Und in dieser Option liegt eine Zweideutigkeit: *Fromms Denken* ist einerseits *Ethik*, ein Denken, das als umfassendste Aufgabe vom Menschen fordert, er solle sich in der Wirklichkeit zu dem machen, was er der Möglichkeit nach sein kann. Andererseits, weil der Mensch vieles sein kann, besteht diese *Ethik* nur *als Teleologie*; sie vermittelt Menschen und Welt zu einer Einheit im Hinblick auf genau jene Prinzipien, wie sie für die metaphysische Philosophie von Platon bis Hegel bestimmend waren: Rationalität und Produktivität⁷.

Aus der theologischen Sicht – der Mensch hingeordnet auf ein letztes Ziel – erweitert *Fromm* die Psychoanalyse von *Sigmund Freud*⁸. *Fromms philosophische Anthropologie*⁹ gewinnt ihre entscheidende Dimension aus der Dynamik universaler Geschichtlichkeit und verbleibt nicht in der Statik einer in bestimmten Grundverhältnissen sich haltenden menschlichen Natur und deren instinktiven Bedürfnissen. Den Zugang zur menschlichen Persönlichkeit sucht sie sich über ein Gesamtbild, das mehr als die Triebnatur des Menschen aufweist.

Die Grundbestimmung, wonach der Mensch sich in der Geschichte ebenso von der Übermacht der Natur, wie von allen selbstgemachten Weisen der Entfremdung zu befreien habe, übernimmt *Fromm* aus den Frühschriften von *Karl Marx*¹⁰. Anders jedoch als *Marx* interpretiert *Fromm* die Möglichkeit sowohl der Förderung als auch der Vereitelung menschlicher Befreiung in der Geschichte nicht unmittelbar in ökonomischen und politischen, sondern in sozialpsychologischen Kategorien: eine *Cha-*

⁶ Zu der geschichtlichen Bedeutung des Unterschiedes zwischen konträrem Gegensatz und komplementärer Amphibolie von Licht und Dunkel vgl. D. Bremer, Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik, Archiv für Begriffsgeschichte, 17 (1973) 7–36.

⁷ Zur Rolle der Philosophie bei der Entstehung des Rationalismus, zu seiner geschichtlichen Produktivität und zur Kritik an der damit verbundenen Teleologie vgl. K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, bes. 80–95, 267–299 und 348–388. Zum Thema vgl. auch vom Verfasser den Beitrag „Produktivität und Rezeptivität“ (im Druck). Die äußerst differenzierte und kritische Stellungnahme Goethes zur menschlichen Produktivität im zweiten Akt von *Faust II* ist neuerdings herausgearbeitet bei: D. Lohmeyer, *Faust und die Welt*, München 1975, 156–198.

⁸ Zur anthropologischen Ausweitung und zur ethischen Diskussion der psychoanalytischen Fragestellung im Anschluß an *Freud* vgl. A. Sborowitz (Hrsg.), *Der leidende Mensch, Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht*, Darmstadt 3 1969; D. Wyss, *Marx und Freud*, Göttingen 1969; H. Kunz, *Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie*, Göttingen 1974; J. Laplanche, *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Freiburg 1974; F. Menne (Hrsg.), *Neue Sensibilität, Konkretionen nach Marx und Freud, Diskurs über Lebensmöglichkeiten*, Neuwied 1974; J. Stork (Hrsg.), *Fragen nach dem Vater, Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie*, Freiburg 1974; J. Schülein, *Pessimistischer Optimismus, Die theoretische Rekonstruktion der sozialen Wirklichkeit bei Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 1974; E. Wiesenhütter, *Freud und seine Kritiker*, Darmstadt 1974.

⁹ E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt am Main 1966, 281f. Zum Schema der menschlichen Weltstellung, mit dem Fromm operiert, vgl. K. Ulmer, a.a.O., bes. 108–111 und 120–174. „... psychology must be based on an anthropologico-philosophical concept of human existence.“ E. Fromm, *Man for Himself*, New York 1947, 45.

¹⁰ Vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von *Karl Marx*, Frankfurt am Main 1963; H. P. Balmer, *Philosophische Anthropologie und politische Ökonomie, Apophoreta für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, Bonn 1975, 6–20; Ders., *Karl Marx und der Antihumanismus*, Schweizer Rundschau 73 (1974) 293–299. Zur Stellung Fromms innerhalb des Neomarxismus vgl. P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Bd. II, Frankfurt am Main 1974, 865–877.

akterlehre, erstmals entwickelt in „Man for Himself“ (1947)¹¹, scheidet menschliche Charaktere nach nichtproduktiver beziehungsweise produktiver Ausrichtung, bringt sie in eine Rangordnung und bemüht sich, aus der Interdependenz von Individuum und Gesellschaft Kriterien zu eruieren für *Wachstum und Verfall des Lebens*. Alle Distinktionen Fromms laufen darauf hinaus, es sei eine *Konvergenz* von optimalen menschlichen Einstellungen und Verhaltensweisen möglich, unter der das Leben zu höchster Entfaltung gelange.

Das Syndrom des Bösen und die Taxonomie der Aggression

Dieser mit dem Terminus „Biophilie“ belegten ethischen Haltung stellt Fromm seit „The Heart of Man“ (1964) ein „Syndrom des Bösen“ entgegen. *Behinderung, Unterdrückung und Verneinung von Leben* sieht er immer dann eintreten, wenn die *produktive Lebensorientierung nicht erreicht wird*. Dieses sekundäre *Verfallssyndrom* heißt er mit einem Terminus von *Unamuno* „Nekrophilie“. Für die zwei prinzipiellen Daseinsorientierungen setzt Fromm eine strenge Proportionalität an: „Die Summe zerstörerischer Tendenzen steht im gleichen direkten Verhältnis zu dem Ausmaß, in dem die Lebensentfaltung geschmälert ist . . . Der Trieb zum Leben und der Trieb zur Zerstörung . . . stehen zueinander im umgekehrten Verhältnis . . . Der Zerstörungstrieb ist die Folge des ungeliebten Lebens“¹².

Bei der Beschreibung und Deutung der negativen Daseinsorientierung geht *Fromm* von folgenden Prämissen aus: *Ein Verständnis der Aggressionsphänomene lasse sich nur gewinnen, wenn die gängige Diskussion, die sich in der Alternative Instinkivismus und Behaviorismus bewege, überschritten werde*. Ein revidierter psychoanalytischer Weg müsse eingeschlagen werden, der nicht nur über die Schulen um *Konrad Lorenz* einerseits und *B. F. Skinner* andererseits hinausführe, der vielmehr auch *Freuds Psychoanalyse* von einem „sozialbiologisch-evolutionären, historischen Prinzip“¹³ her erweitere zu einer *Theorie*, die *das eigentlich menschliche Grundgeschehen nicht in feststehenden natürlichen Trieben, sondern in historisch wandelbaren Leidenschaften* zu fassen bekomme. *Fromm* ist der Überzeugung, „die weitere Entwicklung des Verständnisses für die menschlichen Leidenschaften, denen *Freuds Hauptinteresse* gehörte“¹⁴, erfordere eine *Abkehr* von der einst revolutionären, heute jedoch durchweg akzeptierten psychoanalytischen Triebtheorie. Seine *eigene These* lautet: „Des Menschen . . . Leidenschaften . . . sind ein Kulturerzeugnis“¹⁵.

An die *anthropologisch revidierte psychoanalytische Theorie* schließt sich eine Apologetik an, die den Humanwissenschaften Neurophysiologie, Ethologie, Paläontologie und empirischer Anthropologie zwar die Kompetenz abspricht, die menschliche Wirklichkeit in ihren Spannungen und Widersprüchen umfänglich zu erfassen; sie untermauert jedoch mit Ergebnissen der Humanwissenschaften die Thesen: *Destruktivität ist nicht angeboren; sie ist nicht Bestandteil der menschlichen Natur; sie ist nicht bei allen Menschen zu finden*.

¹¹ Vgl. in der dt. Ausgabe „Psychoanalyse und Ethik“, Stuttgart 1954, 76 ff. Dazu E. Neumann, *Der schöpferische Mensch*, Zürich 1959.

¹² *Die Furcht vor der Freiheit*, a.a.O., 181.

¹³ AD 5.

¹⁴ AD 77.

¹⁵ *Die Furcht vor der Freiheit*, a.a.O., 20.

Darauf baut *Fromm*, wie seit *Minturn* (1967)¹⁶ üblich, eine *Taxonomie der Aggression*. Danach gibt es *zwei*lei Aggression: eine gerechtfertigte und eine ungerechtfertigte. Die gerechtfertigte Form bezeichnet *Fromm* als „biologisch adaptive, dem Leben dienende, gutartige Aggression“¹⁷. Sie stelle eine „phylogenetisch programmierte Reaktion auf die Bedrohung vitaler Interessen“ dar und sei Mensch und Tier gemeinsam. Zu relativ günstigen Bedingungen könne sie unter Kontrolle gebracht, modifiziert sowie bei konzentriertem Einsatz schließlich „auf ein Minimum reduziert werden“¹⁸. Da mit den verschiedenen Formen *reaktiv-defensiver Aggression* nach *Fromms* Analyse zwar ganz und gar der Bereich tierischer, der Bereich menschlicher Aggression dagegen nur im geringsten abzudecken sei, entwickelt *Fromm* zur Erklärung aller übrigen Aggression eine Hypothese, die eine spezifisch menschliche, nicht aus einem tierischen Instinkt entstandene, biologisch nicht-adaptive, bösartige Destruktivität konzipiert: „Die bösartige Aggression . . . ist eine der Leidenschaften, die bei gewissen Individuen und Kulturen dominant und mächtig sind, während dies bei anderen nicht der Fall ist“¹⁹. Nach *Fromms* Theorie entspringt eine bösartige, spezifisch menschliche Aggression dem nichtorganischen Bereich der Leidenschaften, der, ontogenetisch bedingt, den existentiellen Bedürfnissen der Menschen entspricht, in individuell verschiedener Ausprägung den Charakter eines Menschen als Individuum ausmacht und darauf abzielt, dem Leben einen Sinn zu geben.

Damit ist dieser Bereich, der im ganzen konstitutiv ist für die menschliche Geschichte, abgehoben vom Naturbereich der organisch gebundenen, phylogenetisch programmierten Instinkte, die bei allen Lebewesen gleicherweise vorhanden sind und das Überleben von Individuum und Gattung intendieren. Die Dichotomie, in die seine Theorie den Menschen gestellt sieht, interpretiert *Fromm* als „Kombination einer minimalen Determination durch Instinkte und einer maximalen Entwicklung des Gehirns“²⁰. Unbehaust in der Natur, scheint der Mensch in die Bewährung der Geschichte entlassen, wo sich als Hauptmotivationen menschlichen Verhaltens die Leidenschaften in zweifacher Richtung entfalten: in solche, die auf „das adäquate Funktionieren und Wachstum des Ganzen“²¹ gehen („das Streben nach Liebe, Zärtlichkeit, Solidarität, Freiheit und Wahrheit“²²) und andere, die auf Schwächung oder Zerstörung des Ganzen tendieren (Herrschaft, Unterwerfungslust, Grausamkeit, Destruktivität, Narzißmus, Habgier, Neid, Ehrgeiz, Haß, Masochismus, Sadismus, Nekrophilie). *Fromm* glaubt letztere „irrationale“ Leidenschaften, die auf das ganze gerichteten dagegen „rationale“ Leidenschaften nennen zu dürfen.

Die anthropologische Bedeutung der Leidenschaften erblickt *Fromm* darin, daß sie über die „Trivialität“ der Instinkte hinausführen in eine „Transzendenz“, die erst das Leben menschlich und lebenswert macht, weil hierin die „tiefsten Motivationen verwurzelt sind“²³. In einer Weise, die an die positive Affektbestimmung der Renaissance, insbesondere an die „heroici furori“ des Giordano Bruno erinnert, führt *Fromm* aus: Die Leidenschaften „bilden die Grundlage für das Interesse des Men-

¹⁶ Vgl. G. Lischke, *Aggression und Aggressionsbewältigung*, Freiburg ²1973.

¹⁷ AD 187.

¹⁸ AD 194 f.

¹⁹ AD 196.

²⁰ AD 202.

²¹ AD 238.

²² AD 241.

²³ ebd.

schen am Leben . . . Der Mensch strebt nach Spannung und Erregung; wenn er auf höherer Ebene keine Befriedigung findet, schafft er sich selbst das Drama der Zerstörung“²⁴. Wegen der anthropologischen Notwendigkeit zu transzendieren, den Sinn des Daseins in einer leidenschaftlichen Wirksamkeit finden zu müssen, kommt nach Fromms Analyse, wie schon in „Escape from Freedom“ (1941)²⁵ zu lesen ist, alles darauf an, die Entfaltung der rationalen Leidenschaften zu sichern. Dazu sollen die „sozioökonomischen“ Bedingungen, die den irrationalen Leidenschaften Vorschub leisten, ersetzt werden durch Verhältnisse, „die der vollen Entwicklung der echten Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen günstig sind: der Entwicklung menschlicher Eigenaktivität und schöpferischer Kraft als Selbstzweck“. Auf die Einführung neuer Modelle, die das erlernte, nachträglich sich eingeschliffene aggressive Verhaltensmodell zum schnellen Verschwinden brächte, baut Fromm, untermauert mit dem Entwurf einer Historiographie der Aggression²⁶ und anhand einer Zeitkritik²⁷, die „Hoffnung auf eine friedliche Welt“²⁸.

Antinomik und Transzendenz

Für eine philosophische Diskussion der Aggressionstheorie von Erich Fromm lassen sich die unterschiedlichsten Momente namhaft machen.

Im Zentrum stehen die Fragen, die sich mit der Frommschen Affektenlehre stellen: Ist die Scheidung der Leidenschaften in „rationale“ und „irrationale“ nach dem Kriterium der Objektbezogenheit durchzuhalten? Kann Leidenschaft überhaupt „rational“ sein, das Ganze wollen; oder ist sie im Gegenteil daran gebunden, das Individuelle zu erstreben? Und wenn sie schon auf das Allgemeine ginge, müßte sie es nicht zumindest in individueller Weise wahrnehmen und auslegen? Wäre dann aber nicht gerade mit solchem leidenschaftlich-rationalem Ergreifen des Allgemeinen notwendig auch Differenz, und mit der Differenz Auseinandersetzung, und mit der Auseinandersetzung Kampf gesetzt?

Der Universalismus, den Fromm aufgreift, hat seinen Ursprung im hebräischen Denken²⁹; ob er auf Leidenschaft gegründet werden und von da aus bei gleichzeitiger Überwindung des Partikularismus seine Verwirklichung finden kann, bleibt schon bei *Spinoza*³⁰ im höchsten Maße problematisch. Die Motive und Intentionen, die Fromm leiten, finden sich, ohne daß Fromm freilich darauf hinwies, schon bei dem rheinischen Frühsozialisten *Moses Heß*³¹, dem „Jünger Spinozas“, als der er

²⁴ AD 7.

²⁵ Vgl. dt. Ausgabe: „Die Furcht vor der Freiheit“, a.a.O., 177ff.

²⁶ AD 115–162. Als neuestes Beispiel einer ähnlich problematischen Geschichtskonstruktion, die unter vergleichbaren Voraussetzungen zustande kommt, vgl. E. Bornemann, *Das Patriarchat, Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt am Main 1975.

²⁷ AD 9.

²⁸ AD 167.

²⁹ Zum „Prinzip des Universalismus“ vgl. Die Herausforderung Gottes und des Menschen, a.a.O., 86 ff., 94. Für weitere Zusammenhänge vgl. „Universalismus und Partikularismus“, RGG VI, 1159 ff. Auf die Bedeutung des Universalismus für das Denken auch von Marx legt sehr viel Nachdruck A. Masiczek, *Der menschliche Mensch, Karl Marx' jüdischer Humanismus*, Wien 1968. Für Fromms Vertrautsein mit dem hebräischen Denken zeugt schon seine Dissertation „Das jüdische Gesetz“ (Heidelberg 1922); Fromm hat später ein Buch über die hebräische Bibel geschrieben „You Shall Be as Gods“ (New York 1966; dt.: „Die Herausforderung Gottes und des Menschen“, a.a.O.). Darin führt er als Quellen seiner Konzeption u. a. an: H. Cohen, *Die Religion der Verunft aus den Quellen des Judentums*; J. Guttman, *Philosophie des Judentums*; H. Hirschberg, *Hebrew Humanism*.

³⁰ Vgl. als kurzgefaßte Darstellung der entsprechenden Zusammenhänge W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 353–356.

³¹ Zur geistesgeschichtlichen Stellung und für einen Überblick über Leben und Werk von Heß vgl. D. McLellan, *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974, 158–184.

sich in seiner „Heiligen Geschichte der Menschheit“ selbst bezeichnet. Als Kernthese formuliert Heß: „Dem Bösen gehören die Einzelheiten aus dem Zusammenhange gerissen, der Liebe aber gehört das Ganze“³². Aus diesem letztlich theologischen Axiom folgt als anthropologische Konsequenz für den zum Heil bestimmten Menschen: „Das innere Wesen alles Heils ist . . . das einige Bewußtsein des Lebens“³³. Das *Bewußtsein von der Einheit* ermöglicht und fordert „das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen für einen und denselben Zweck“; für diese Teleologie ist „die wahre Lehre vom Menschen . . . die Lehre von der menschlichen Gesellschaftung“³⁴. Sozialismus erscheint als Bestimmung jedes Humanismus, als Verwirklichung jeder Anthropologie, als Signum eines neuen Lebens, das Heß als „tätig, fortschreitend, harmonisch und brüderlich“³⁵ von der antagonistischen Vergangenheit abhebt. Das „Ziel“ ist „die Glückseligkeit aller Menschen durch Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit“; da wir böse werden lediglich „durch die schlechte Gesellschaft, in welcher wir leben“, stellt sich die Aussicht auf eine geglückte Zukunft: „So wie wir uns . . . vereinigen und im Kommunismus leben werden, ist die Hölle nicht mehr auf der Erde und der Himmel nicht mehr jenseits der Erde, und alles, was uns . . . prophetisch und phantastisch in Aussicht gestellt worden, geht in der wahrhaft menschlichen Gesellschaft nach den ewigen Gesetzen der Liebe und Vernunft vollständig in Erfüllung“³⁶.

Die Bezähmung der Leidenschaften, wie sie in der europäischen Philosophie seit *Platon* im Hinblick auf das höchste Gut vom Menschen als Vernunftlenkung der Affekte gefordert wird, tritt seit *Nietzsche* immer mehr in ihrer Dialektik hervor, deren einer Aspekt jene, wie auch *Fromm* sagt, „Besessenheit von der Produktion“³⁷ ist, die keineswegs zu direkter Annäherung an ein festgesetztes Endziel führt, sondern den Bestand des Menschen gefährdet. Der Versuch, aus der dialektischen Struktur der menschlichen Weltstellung das eine dionysisch-irrationale Moment auszuscheiden, um die Welt auf den Weg eines gradlinigen apollinisch-rationalen Fortschritts zu bringen, führt, wie schon *Euripides* in der Tragödie³⁸ und *Nietzsche* in der Philosophie dargelegt haben, unausweichlich in das Gegenteil dessen, was angestrebt wurde.

An der Zweideutigkeit der Leidenschaft, wie *Jaspers* sie beschreibt, kann nicht vorbeigesehen werden: „In den Leidenschaften kann die Helligkeit der Vernunft strahlen oder das Dunkel überwältigen“³⁹. In der Tiefe jedoch ist alles aufeinander bezogen; nichts kann sich ausschließen; auch die Destruktivität hat noch ihre Dialektik: „Das Negative kann aber in der Antinomie schließlich ein Vernichten werden, das selbst Positivität ist: was vorher nur verneinend schien, wird zur Wahrheit, wird verwirrend jetzt nicht nur Verführung, sondern Anspruch; und es wird ein neuer Abfall, dieser Wahrheit auszuweichen“⁴⁰. Die „antinomische Struktur des Daseins“⁴¹, auch die Antinomie von „Abfall und Aufstieg“⁴² ist praktisch auszuhalten: „Die zwei

³² Ausgewählte Schriften, hrsg. v. H. Lademacher, Köln 1962, 117.

³³ Ebd. 71.

³⁴ Ebd. 175.

³⁵ Ebd. 214.

³⁶ Ebd. 189 f.

³⁷ AD 201.

³⁸ Die Bakchen.

³⁹ Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, 371.

⁴⁰ Philosophie, 3. Aufl., Berlin 1966, Bd. III, 102.

⁴¹ Ebd. II, 249 ff.

⁴² Ebd. 83 ff.

Welten sind in bezug aufeinander. Ihre Trennung ist nur ein Schema der Erhellung, das selbst in dialektische Bewegung gerät⁴³. Mit der „Grundsituation des Menschen — er kann sich nie wahr und rein, nie vollendet, nie sich selbst genügend erfüllen —“⁴⁴ korreliert, wie Jaspers darlegt, ein „Ungenügen an allem Sein, das nicht Transzendenz ist“⁴⁵; eines Transzendenz, die nicht zu „leugnen“ und nicht zu „materialisieren“⁴⁶, sondern in „existentiellen Bezügen“⁴⁷ auszubilden ist. *Fromms teleologische Deutung der Transzendenz*, die fordert, *der Mensch habe in Rationalität und Produktivität auf die eigene Vollendung hinzuwirken*, stellt demgegenüber eine *Materialisierung* dar: Sie statuiert gleich vielen Mystikern vornehmlich Typologien⁴⁸ und wählt innerhalb einer verkürzenden Schematik aus. Sie ist, entgegen den Intentionen der Tiefenpsychologie, eine *Teilethik*, Moral, diesseits von Gut und Böse; *zum Annehmen des Unvollkommenen, des Negativen, zur Integration des Dissoziierten und zur Vereinigung der Gegensätze vermag sie nicht zu gelangen*⁴⁹. Sie wird insofern sowohl den unbefangenen Blick für die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verlieren als auch die Transzendenz als Offenbleiben für die Sinnerfüllung des menschlichen Gesamtverhaltens einschließlich des Leidens, des Todes und des Bösen verfehlen⁵⁰.

Das umfängliche Ethos des Menschen kommt nicht umhin, den Ausblick auf die differenzierten Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Menschen vor aller verfälschten Teleologie zu bewahren und seine Lebendigkeit in einem Zusammenhang zu suchen, der philosophisch so weit gehalten werden muß, daß er nur als das Gott-Menschliche zu benennen ist⁵¹. Denn dies ist die einzige Möglichkeit für die Philosophie, sich ihrer Aufgabe, dem Leben gerecht zu werden, unablässig anzunehmen und ihr Gerinnen zu Moral und Utopie zu vermeiden. Noch in der Philosophie des deutschen Idealismus hat Nietzsche die „grandiose Initiative“ zu einer Konzeption durchbrechen sehen, bei der „das Böse, der Irrtum und das Leid nicht als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden“⁵². *Fromms Konzeption* mit ihrem starken utopischen Einschlag steht dem Philosophieren um so ferner, je mehr es nachidealistisch als Skepsis sich bescheidet und als moralistische Weisheit in vielen Fällen gerade jene „Unordnung“ ans Tageslicht bringt, die die *Utopie als rigorose Sozialkonstruktion* ein für allemal zu beseitigen hofft, und, um ihre Ordnungsvorstellungen durchsetzen und aufrechterhalten zu können, so weit gehen muß, den „Affekthaushalt des Menschen zu determinieren“⁵³.

⁴³ Ebd. 113.

⁴⁴ Der philosophische Glaube, a.a.O., 317.

⁴⁵ Philosophie, a.a.O., III, 3.

⁴⁶ Ebd. 11.

⁴⁷ Ebd. 68 ff.

⁴⁸ Fromm umschreibt selbst seine Einstellung als „die Position einer nichttheistischen Mystik“ (Die Herausforderung Gottes und des Menschen, a.a.O., 24). Als Beispiel, wie in mystischer Weltdeutung typologisches Denken der Enthüllung des säkularen Abfalls von der Vollkommenheit dienen soll, vgl. von Jakob Böhme, *Mysterium magnum* (1640).

⁴⁹ Vgl. dazu E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, 3. Aufl., München 1973. Als Beispiel für die teilweise schneidende Kritik, die von der Tiefenpsychologie an Fromm geübt wird, vgl. M. Boss, *Der Traum und seine Auslegung*, München 1974, 71–74.

⁵⁰ Unerfindlich bleibt von hier aus der Enthusiasmus des Theologen Alfons Auer, der „Fromms ethischen Entwurf voll zustimmen“ möchte; in: Herder Korrespondenz 29 (1975) 35.

⁵¹ Vgl. dazu J. Möller, *Die Chance des Menschen — Gott genannt*, Zürich 1975, bes. 286–324; zum *Ethos des Christseins mit seiner spezifischen Kraft zur Bewältigung des Negativen* vgl. auch H. Küng, *Christ sein*, München 1974, bes. 520 ff., 562 ff.; zur theologischen Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen vgl. *Concilium* 11 (1975) insbes. 150–155 (Beitrag von E. Hauilotte) und 198–207 (Beitrag von W. Oelmüller).

⁵² Werke, hrsg. v. K. Schleichtra, München 1966, Bd. III, 496.

⁵³ W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1972, 37. Vgl. weiterhin W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie*, Mannheim 1969. Zum Problem der Vollendbarkeit der Geschichte vgl. auch H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

Gegen „die Zähmung der Triebe durch die ausbeutende Vernunft“⁵⁴ und für „eine neue Beziehung zwischen Trieben und Vernunft“⁵⁵ tritt auf das entschiedenste *Herbert Marcuse* ein. „Versagung in der Triebstruktur des Menschen“ ist für ihn die „Quelle aller anderen Versagungen“⁵⁶. Produktivität, Rationalität und Teleologie als Lebensorientierung lehnt Marcuse ab und, auch Fromm entgegnetretend, konzipiert er einen Zustand „jenseits des Realitätsprinzips“⁵⁷, wo statt unablässigen Transzendierens „Befriedigung“⁵⁸ erstrebt und, gemessen an Fromms rationalistisch schematisierender „Liebeskunst“⁵⁹, ein breites Spektrum menschlicher Möglichkeiten zugelassen und insbesondere die „unterdrückende Ordnung der zeugenden Sexualität“⁶⁰ gesprengt wird. Vor das *Problem des Todes* gestellt, nähert sich Marcuse Fromm wieder an: auch er geht davon aus, einem befreiten Leben könne es glücken, Destruktivität zu binden, „die Ziele des Todestriebes“ zu „absorbieren“⁶¹.

Der Vorrang des Unproduktiven

Das Prinzip der Nützlichkeit in Fromms Konzeption und seine Unzulänglichkeit läßt sich besonders in der Konfrontation mit dem Denken von *Georges Bataille* nachweisen.

Bataille setzt das „Bedürfnis nach Zerstörung und Verlust“⁶² vor alles Bemühen um Nützlichkeit und behauptet damit den *Primat* und die *Unausweichlichkeit der unproduktiven Verausgabung vor aller Produktivität und Rationalität*. „Das menschliche Leben kann in keinem Fall auf die geschlossenen Systeme reduziert werden, auf die es nach rationalen Auffassungen gebracht wird. Die ungeheuren Anstrengungen der Selbstaufgabe, des Sichverströmens und Rasens, die es ausmachen, legen vielmehr nahe, daß es erst mit dem Bankrott dieser Systeme beginnt. Jedenfalls hat das, was es an Ordnung und Zügelung zuläßt, nur von dem Moment an einen Sinn, wo die geordneten und gezügelten Kräfte sich befreien und für Zwecke verlieren, die keiner Rechenschaft mehr unterworfen sind“⁶³. Weil das Prinzip der Verausgabung die geschichtliche Bewegung regiert, ist sie weder „einzudämmen“ noch „auf ein begrenztes Ziel hinzulenken“⁶⁴. Es sind ganz und gar unproduktive Werte, vorab der Ruhm, die menschliches Handeln zuhöchst motivieren. „Zusammen mit der Erniedrigung hat der Ruhm in bald finsternen, bald glänzenden Formen immer die soziale Existenz beherrscht, und ohne ihn kann auch heute nichts unternommen werden, obwohl er von der blinden Praxis persönlicher oder sozialer Verluste bedingt ist“⁶⁵. Der Krieg ist nichts anderes als die äußerste, katastrophische Verausgabung, die dann eintritt, wenn angestaute überschüssige Energie auf andere Weise nicht abgeführt werden kann. „Dem Überschuß der erzeugten Kräfte nur den Ausgang des

⁵⁴ H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt am Main 1971, 155.

⁵⁵ Ebd. 195.

⁵⁶ Ebd. 228.

⁵⁷ Ebd. 129.

⁵⁸ Ebd. 112.

⁵⁹ E. Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt am Main 1971; von Marcuse (a.a.O., 259) als „Sermon“ abgetan.

⁶⁰ Marcuse, a.a.O., 169.

⁶¹ Ebd. 231.

⁶² *Das theoretische Werk*, Bd. I. Die Aufhebung der Ökonomie, München 1975, 17.

⁶³ Ebd. 30.

⁶⁴ Ebd. 31.

⁶⁵ Ebd. 30 f.

Krieges lassen, heißt ihn wollen, die Verantwortung dafür tragen“⁶⁶. Wenn der Energieüberschuß aus einer industriellen und vielleicht auch erotisch-sexuellen Produktivitätsmoral herrührt, so ist nichts Geringeres erforderlich als „eine kopernikanische Wende: die Umkehrung des Denkens und der Moral“⁶⁷.

Aus *Batailles* Sicht ist Einspruch zu erheben gegen die Statuierung einer Antithetik von Biophilie und Nekrophilie, die die dialektische Einheit beider Pole aus dem Blickfeld rückt. Eine solche Verkürzung verstärkt die *Verdrängung des Todes*, wie sie für unsere Zivilisation charakteristisch ist, und trägt nach dem Gesetz der Wiederkehr des Verdrängten selber dazu bei, daß diese Welt in zunehmendem Maße Tod produziert. Das Todesbewußtsein⁶⁸ ist dem Menschen nicht zu nehmen, ebenso wenig wie jenes Bedürfnis nach Exzeß und Erregung, das aus ihm entspringt. Den Tod in das Leben hineinholen, ist für den Menschen, der weiß, daß er sterben *muß*, deswegen unverzichtbar, weil es ihn erleben läßt, daß er sterben *kann*. Batailles Dialektik begreift im Tod den „höchsten Sinn der Erotik“⁶⁹, nämlich die Vorwegnahme der letzten und höchsten *Grenzüberschreitung*. Tod und Leben rücken in der Erotik, der „Bejahung des Lebens bis in den Tod“⁷⁰, zusammen: „der Tod als Unordnung“ unterscheidet sich von der geordneten rationalen „Welt der Arbeit und der Vernunft“⁷¹. Der Tod und das Hinauslangen zu ihm in der Erotik machen eine restlose Identifizierung des Menschen mit Produktivität und Rationalität und damit auch die Errichtung einer vollkommenen Gesellschaft unmöglich. Der Versuch des Menschen, die elementare, vor allem mit Sexualität und Tod gegebene Gewaltbarkeit einzudämmen, führt zur Aufstellung von Verboten, zum Gesetz und zur Moral. Der Mensch konstituiert damit selber seine „Welt der Übertretung“⁷², den „Ursprung von Krieg, Opfer und Orgie“⁷³. Leidenschaft, die „Exuberanz der Erotik“⁷⁴, ist nie ohne Gewaltbarkeit; und sie ist niemals zum Verschwinden zu bringen, weil stärker als die Vernunft mit ihrer Rationalität und Produktivität die Leidenschaft das Grundverlangen des Menschen nach Kontinuität des Seins über den Tod hinaus ausdrückt. Darin besteht nach Bataille die *Transzendenz des Menschen*. Ihren dialektischen Gesetzen unterliegt sie auch dann, wenn sie vom Menschen als das Göttliche erfahren und benannt wird: „Das Göttliche gewährt erst Schutz, wenn sein oberstes Gesetz, verzehren und zerstören zu müssen, erfüllt wurde“⁷⁵.

Das eigentliche Ziel ist nicht das Bewußtsein vom Endzweck irgendwelcher materieller oder gesellschaftlicher Reichtümer, es ist überhaupt kein Bewußtsein von Zwecken. Heute steht an, nachdem die hergebrachte Teleologie unhaltbar geworden ist, eine aktive Eingrenzung von Rationalität und Produktivität von menschlichen Alternativen her.

Bataille, dem es mehr als *Fromm* oder etwa auch dem bezüglich der Interpretation der Leidenschaft ihm verwandten *Denis de Rougemont*⁷⁶ darum zu tun ist, „die Ge-

⁶⁶ Ebd. 229.

⁶⁷ Ebd. 50.

⁶⁸ Vgl. J. Choron, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart 1967.

⁶⁹ G. Bataille, *Der heilige Eros*, Frankfurt am Main 1974, 141.

⁷⁰ Ebd. 23.

⁷¹ Ebd. 41.

⁷² Ebd. 81.

⁷³ Ebd. 112.

⁷⁴ Ebd. 161.

⁷⁵ Ebd. 178.

⁷⁶ *Die Liebe und das Abendland*, Köln 1966. Für Rougemont ist Leidenschaft ein Mythos, der Todeskräfte herbeiruft und im Abendland einen katastrophischen Geist nährt. Vgl. insbesondere 287 bis 321: „Die Liebe und der Krieg“.

gebenheiten des Denkens in ihrer Gesamtheit zu erfassen“⁷⁷, übt ein *dialektisches Verfahren*. In Batailles Interpretation erweist sich der Mensch als „Öffnung auf alle Möglichkeit hin“⁷⁸. Mit dieser Einsicht verträgt sich „das Prinzip der vollendeten Menschheit“ nicht: „Die vollkommene Menschheit schließt die Unordnung der Sinne radikal aus; sie verleugnet ihr natürliches Prinzip, leugnet die tatsächliche Grundlage und anerkennt nur den Raum eines sauberen Hauses, den versorgten Haushalt, durch den sich angesehene Personen bewegen, zugleich naiv und unverletzlich, zärtlich und unzugänglich. Dies symbolisiert . . . ganz allgemein das Bild . . . einer geschlechtslosen Gesellschaft, die ihre Werte im Schutz vor Gewalttätigkeit und Beschmutzung durch Leidenschaften errichtet“⁷⁹.

Der Beitrag von *Erich Fromm* zum Thema Aggression hat ohne Frage das Verdienst, den *notwendigen Bezug von wissenschaftlicher Analyse und Ethik*⁸⁰ gesehen und die Verkürzung auf jene vermeintliche Wissenschaftlichkeit vermieden zu haben, die die philosophische Reflexion der gesamten zeitgenössischen Aggressionsdebatte als naive und trügerische Selbsttäuschung nachgewiesen hat⁸¹. Aber: *Fromm baut auf eine schmale phänomenologische Basis*, referiert die wissenschaftliche Forschung selektiv und umgeht Dialektik mit Paränese. Das bringt ihn um die Chance, an einem vordringlichen Problem gegenwärtigen Menschseins jene Vermittlung von Wissenschaft und Ethik grundgelegt zu haben, die wir, auch auf das Ganze gesehen, noch immer vermissen müssen. Philosophisch gesehen, muß *Fromm* letztlich jener Tradition zugeordnet werden, die seit *Parmenides* um des Ideals willen *Wirklichkeitsverlust* in Kauf nimmt. Es kommt aber darauf an, in heraklitischer Weise „die widerspruchsvolle Wirklichkeit in das lebendig verstandene Eine“⁸² zu retten. Hierin hat in der neueren Zeit die entscheidenden Schritte *Nietzsche* getan. Um seine Einsichten⁸³ wird sich das philosophische Erfassen auch der menschlichen Destruktivität weiterhin zu bemühen haben.

⁷⁷ Der heilige Eros, a.a.O., 268.

⁷⁸ Ebd. 269.

⁷⁹ Ebd. 214.

⁸⁰ Als Beispiel für das Ineinandergreifen von Wissenschaft und Ethik auf den Gebieten der Politik und Pädagogik vgl. H. P. Balmer, *Opposition von Jugend und Gesellschaft? Zu den prinzipiellen Schwierigkeiten einer Jugendpolitik*, *Civitas* 29 (1974) 804–814.

⁸¹ W. Schulz, a.a.O., 765–790: „Das Problem der Aggression in biologischer, sozialpsychologischer und ethischer Sicht“.

⁸² W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, München 1975, 28.

⁸³ Vgl. zum Beispiel F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 31; *Die fröhliche Wissenschaft*, I, 19.