



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Heinrich, Lukas:

Humanismus und Gesellschaftskritik
Die seelischen Bedürfnisse des Menschen

Bachelorarbeit, Wintersemester 2021

Sozialwissenschaftliche Fakultät

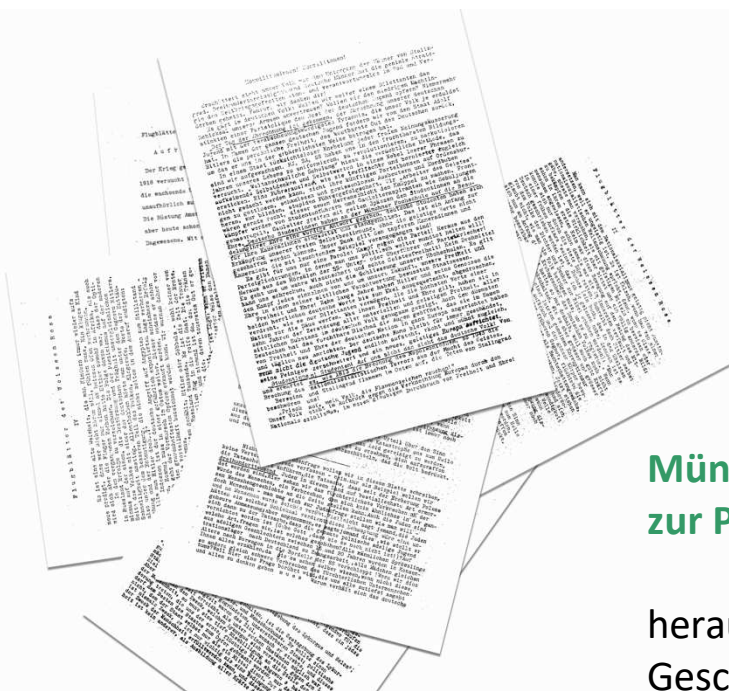
Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.76586>

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

GESCHWISTER-SCHOLL-INSTITUT
FÜR POLITIKWISSENSCHAFT



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2021

Lukas Heinrich

**Humanismus und Gesellschafts-
kritik - Die seelischen Bedürfnisse
des Menschen**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2021

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort..... | 3 |
| 1. Einleitung: Das Ende der Illusion..... | 5 |
| 2. Hintergrundkonzeption | 9 |
| 2.1 Gesellschaftskritik – eine Frage der letzten Wahrheiten?..... | 9 |
| 2.2 Max Weber: Der Bezugspunkt sozialwissenschaftlicher Weiterentwicklungen | 11 |
| 2.3 Kritische Theorie: Die ethische Minimalkonstruktion..... | 15 |
| 3. Humanismus als Gesellschaftskritik..... | 18 |
| 3.1 Zum Humanismus im Werk Erich Fromms..... | 18 |
| 3.2 Zwischen Metaphysik und soziologischem Relativismus: Die Rolle der Gesellschaft..... | 20 |
| 4. Die seelischen Bedürfnisse des Menschen..... | 22 |
| 4.1 philosophische Dimension..... | 23 |
| 4.2 psychologische Dimension..... | 26 |
| 4.3 religiöse Dimension..... | 29 |
| 4.4 Dimension der Freiheit..... | 33 |
| 5. Kritische Reflexion: Die Wissenschaftlichkeit einer Utopie..... | 37 |
| 6. Schlussbetrachtung: Haben oder Sein?..... | 40 |
| Bibliographie..... | 42 |
| Eigenständigkeitserklärung..... | 46 |

„Das Recht, nach diesem ‚Glück‘ zu trachten, ist so unbestreitbar wie das Recht auf Leben, es ist sogar mit ihm identisch.“¹ – Hannah Arendt

Vorwort

Die erste Idee der vorliegenden Bachelorarbeit ein Vorwort voranzustellen, entwickelte sich im Laufe der Bearbeitung des Themengebietes. In diese Bearbeitungszeit fallen große, weltpolitische Ereignisse, die so sehr mit den im Folgenden zu erarbeitenden Gedanken in Verbindung stehen, dass es mir unmöglich schien, diese ersten einleitenden Worte wegzulassen.

Erich Fromm beklagte einmal die keimfreien Hände, mit denen der Wissenschaftler an seine Forschungsobjekte heranzugehen habe. Diese Aussage betrifft den alten Streit, wie nahe ein Forscher seinem Objekt stehen dürfe, wie frei von persönlichen Werturteilen die Forschung andererseits zu sein habe. Fromm lehnte die als relativistisch oder positivistisch bezeichnete Wissenschaft zeitlebens ab; zu eng schien ihm das Gelingen seines Forschens mit seinen persönlichen Wünschen und Interessen verknüpft, als dass er diese aus dem Arbeitszimmer verbannt hätte. Ohne persönliches Interesse gebe es schließlich keine Motivation für die Suche nach Wahrheit. Für Erich Fromm war es daher kein Widerspruch, aus persönlichem Interesse, ja aus Neugierde zu handeln und gleichzeitig dem Streben nach Wahrheit verbunden zu sein. Die Wahrheitssuche hielt er für eine der stärksten dem Menschen innewohnenden Kraft. Gleichzeitig verabscheute er das Herabsetzen der Wahrheit zur subjektiven Geschmackssache. Die heutzutage dringlich geforderte Authentizität war für ihn seit jeher Tugend und „fake news“ wären für Erich Fromm außerhalb des Vorstellbaren gelegen.

Ein zweiter Gedanke behandelt die bei Erich Fromm allgegenwärtige Idee des Humanismus. Sein Gesamtwerk ist durchzogen von der Vision einer Gesellschaft, die von menschlicher Nähe und Liebe geprägt ist. Er wird diese liebende Art der Bezogenheit gar zum essenziellen Bedürfnis eines jeden Menschen anheben. Aufgrund dieser Forderung hatte er Zeit seines Lebens damit zu kämpfen, zum Lebensphilosoph herabgestuft zu sein und von „seriösen Sozialwissenschaftlern“ belächelt zu werden. Auch hier ist ein Blick in die aktuelle Zeit ironischerweise passend: Die Wichtigkeit des Zwischenmenschlichen, ja die Sehnsucht nach menschlicher Nähe und Verbundenheit ist gerade jetzt wohl kaum zu bestreiten.

¹ Arendt, H. (2019). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (ungek. Taschenbuchausg., 20. Aufl.). München: Piper. (S.127)

Sicher hätten sich diese Gedanken wunderbar zu einer Hinführung zum Thema in der Einleitung geeignet. Weit wichtiger schien mir aber, die Arbeit auch ohne den Bezug zu aktuellen Ereignissen auf ihren eigenen Beinen stehen zu sehen; soll heißen: auch ohne diese unmittelbare Aktualität besitzen die Gedankengänge dieser Arbeit ein hohes Maß an Gültigkeit und vor allem, Relevanz.

1. Einleitung: Das Ende der Illusion

„Die große Verheißung unbegrenzten Fortschritts – die Aussicht auf Unterwerfung der Natur und auf materiellen Überfluß, auf das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und auf uneingeschränkte persönliche Freiheit – das war es, was die Hoffnung und den Glauben von Generationen seit Beginn des Industriezeitalters aufrechterhielt“ (Fromm 2019, S.13). So lauten die einleitenden Zeilen von Erich Fromms Spätwerk „Haben oder Sein“. Diese seit der Industrialisierung vorherrschende „Fortschrittsreligion“ (ebd., S.14) basiert im quasi-religiösen Glauben an den Erfolg von „unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück“ (ebd.). In Bezug auf diese „große Verheißung“ spricht Fromm weiterhin vom „Ausbleiben ihrer Erfüllung“ und dem „Ende der Illusion“ (ebd., S.13). Denn vor allem letztere Dimension, das uneingeschränkte Glück für alle Menschen, hat sich nicht eingestellt. Der immer größer werdende Abstand von reichen und armen Nationen, die vom technischen Fortschritt induzierten ökologischen Gefahren, oder das in der modernen Gesellschaft vorherrschende Gleichsetzen von Wohlbefinden mit „größtmöglichem Vergnügen“ (ebd., S.14), führen ihn zu dieser Erkenntnis. Tatsächlich ist „Haben oder Sein“ bereits im Jahre 1976 erschienen. Die Beobachtungen von Erich Fromm und das der Gesellschaft bescheinigte Ausbleiben von echtem „Wohl-Sein“ (ebd.) sind allerdings auch 45 Jahre nach Erstveröffentlichung von größter Aktualität. In seiner kritischen Untersuchung „Haben oder Sein“ schlägt Erich Fromm deshalb eine Gesellschaft vor, die über den Weg des Humanismus zu echtem Wohlbefinden gelangen soll. Diese beiden Ebenen, die Gesellschaft und ihr Wohl-Sein, sind nicht nur Gegenstand seiner letztveröffentlichten Schrift, sondern im gesamten Werk Erich Fromms repräsentiert. Für den Sozialwissenschaftler war die Gesellschaft und ihr Zusammenleben stets das zentrale Beschäftigungsfeld. So gehörte er zur ersten Generation der Wissenschaftler der „Kritischen Theorie“ und war seit 1930 Mitglied des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (IfS) (Funk 1983, S.142)². Andererseits galt sein großes Interesse der Psychologie und dabei der Seele des Menschen im Besonderen. Im selben Jahr 1930 eröffnete er daher nach bestandener Ausbildung seine eigene Praxis als praktizierender Psychoanalytiker in Berlin. Bereits im Jahre 1929 hatte er das Süddeutsche Institut für Psychoanalyse, das dem IfS als Gastinstitut angegliedert wurde, mitgegründet (ebd.). Die Verbindung von Psychologie und Sozialwissenschaft hatte im IfS durchaus Tradition. Allerdings basierte das psychologische Verständnis des Instituts stets auf Freuds

² Die von Rainer Funk erarbeitete „Biografie mit Selbstzeugnissen“ enthält an dieser Stelle eine umfassende Zeittafel über Leben und Werk von Erich Fromm.

Libidotheorie, sodass die frommsche Kritik und Weiterentwicklung dieser Theorie zu seinem eigenen Ausscheiden vom IfS im Jahre 1938 führte (ebd., S.95-98). Damit aber konnte er von nun an in Unabhängigkeit arbeiten und erst mit „jenem beharrlichen Streben nach theoretischer Autonomie“ (Honneth 2006, S.152) sollte seine Tätigkeit zu „Reichtum“ (ebd.) gelangen.

Fromm hat in 50 Jahren wissenschaftlicher Tätigkeit ein umfangreiches Werk hinterlassen, das von einer „multidisziplinären Ausrichtung“ (Bierhoff 1993, S.11) geprägt ist. Seine Bücher behandeln weite Themenfelder und stehen dennoch stets in Verbindung zueinander. Seine bekanntesten Untersuchungen betreffen die Psychologie des Nationalsozialismus (1941; hier: 2000a), die Beziehung von Psychoanalyse und Ethik (1946; hier: 1986), sowie von Psychoanalyse und Religion (1949; hier: 2018), die entfremdete Gesellschaft des 20. Jahrhunderts (1955; hier: 2003), das Wesen der Liebe (1956; hier: 2000b), die Seele des Menschen (1964; hier: 1988) oder schließlich den Humanismus als das verbindende Element im Denken von Karl Marx und Meister Eckhart (1976; hier 2019). Trotz dieses umfangreichen Werkes genießt Erich Fromm ganz allgemein in der Wissenschaft wenig Beachtung. Die wenigen Neuveröffentlichungen seit Fromms Tod 1980 beschränken sich weitgehend auf Herausgeberschaften bisher unveröffentlichter Schriften oder zusammenfassende und einführende Publikationen durch den Nachlassverwalter Rainer Funk. In den Sozialwissenschaften, v.a. im deutschen Raum, blieb das Werk Erich Fromms nahezu unrezipiert (Bierhoff 1993, S.9). Diese Tatsache erstaunt umso mehr, beachtet man das hohe Maß an Konsistenz und Widerspruchsfreiheit, das sein Werk bei aller Interdisziplinarität aufweist. Dieser Zusammenhang wird womöglich erklärlicher, wenn man Fromms Reichweite abseits der Wissenschaft betrachtet. So wurde er mit „Haben oder Sein“ und „Die Kunst des Liebens“ zum Bestsellerautor. Letzteres Buch verkaufte sich über 25 Millionen Mal und machte Erich Fromm einem breiten, nicht-wissenschaftlichen Publikum bekannt (Funk 2016). Das bereits skizzierte Ausbleiben der Verheißung von Fortschritt und Glück und die geforderte Rückbesinnung auf eine humanistische Gesellschaft scheinen also eine Vielzahl von Menschen angesprochen zu haben. Die Auseinandersetzung mit Themen wie der Liebe, Zwischenmenschlichkeit oder dem Wohlbefinden der Gesellschaft, führten jedoch in Verbindung mit den hohen Verkaufszahlen schließlich dazu, dass er „als populärwissenschaftlicher Autor verkannt“ wurde (Bierhoff 1993, S.9). Eine erste widersprüchliche Beobachtung setzt sich also zusammen aus Fromms allgemeingültiger Verortung zwischen Populär- und Unwissenschaftlichkeit, bei gleichzeitig augenscheinlicher Schärfe und Fruchtbarkeit seines interdisziplinären Werkes. Ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Themen wie Zwischenmenschlichkeit und Liebe aber tatsächlich zum

Scheitern verurteilt? Ist ein Beklagen des gesellschaftlichen Wohlbefindens nicht auch Gesellschaftskritik und daher die Forderung nach einer humanistischeren Gesellschaft nicht auch angemessen, vielleicht sogar notwendig? Das hohe Maß an breitem öffentlichem Interesse gibt zumindest einen Hinweis darauf, dass Fromm gewissermaßen den Nerv seiner Zeit getroffen hat. Der wachsende Wohlstand einerseits und das Ausbleiben von tatsächlichem Wohlbefinden, oder Glück andererseits, scheint ein reales Anliegen vieler Menschen zu sein. Auch 45 Jahre nach seiner letzten Veröffentlichung sind die von ihm beschriebenen Probleme weiter existent. Gleichzeitig hat eine breit angelegte Rezeption des frommschen Werkes bisher nicht stattgefunden. Aus diesen Beobachtungen lässt sich folgende Frage ableiten: Inwiefern ist der Humanismus im Werk Erich Fromms eine relevante Form der Gesellschaftskritik? Diese Forschungsfrage ist das zentrale Anliegen der vorliegenden Arbeit.

Die Arbeit wird argumentieren, dass Fromm nicht nur normative Kritik mit der Forderung nach einer menschlicheren Gesellschaft übt. Wenn man Erich Fromm folgt, dann steht am Ende seines Werkes vielmehr der Humanismus als einziger Weg, um der Gesellschaft zu mehr „Wohl-Sein“ zu verhelfen. Die Arbeit wird daher aufzuzeigen versuchen, inwiefern diese ganz eigene Verbindung von Humanismus und Gesellschaftskritik relevant ist. Im Anschluss an diese Einleitung wird in Kapitel 2 die theoretische Hintergrundkonzeption bereitgestellt. In Kapitel 2.1 wird es zunächst um die Praxis der Gesellschaftskritik gehen. Dabei wird auch die Frage entstehen, inwiefern Wissenschaft ganz allgemein und Gesellschaftskritik im Besonderen die Frage nach letzten Wahrheiten stellen darf. Erich Fromm jedenfalls hatte mit seiner Suche nach dem objektiven Wohlbefinden der Gesellschaft diese Frage gestellt. Die Objektivgültigkeit von Wahrheit weiter betreffend, werden in Kapitel 2.2 und 2.3 zwei unterschiedliche Ansätze gegenübergestellt: Zunächst die Erkenntnisse Max Webers, der die Sozialwissenschaften mit seinen Beiträgen erstmals in Richtung Positivismus und Werturteilsfreiheit geführt hatte. Daran anschließend die Kritische Theorie, der Erich Fromm in seinen frühen Tagen selbst angehörte, die mit ihrem neuartigen Ansatz aber auch einen Gegenentwurf zum Positivismus Max Webers darstellt. Kapitel 3 stellt ein Bindeglied zwischen Hintergrundkonzeption und der eigentlichen Theorie Fromms dar. Kapitel 3.1 wird daher in die humanistische Seite, Kapitel 3.2 in die gesellschaftliche Komponente einführen. Beginnend mit Kapitel 4 werden die seelischen Bedürfnisse des Menschen intensiv untersucht. Dieser zentrale Baustein der frommschen Theorie taucht entlang seines Gesamtwerkes immer wieder auf. Um die volle Kraft seiner Aussage erfassen zu können, werden die Erkenntnisse über jene seelischen Bedürfnisse aus unterschiedlichen Stellen des Gesamtwerkes zusammengetragen und in den eigens entwickelten Kategorien aus philosophischer (4.1),

psychologischer (4.2), religiöser (4.3) und freiheitlicher Sichtweise (4.4) betrachtet. Kapitel 5 wird eine kritische Reflexion anstellen und dabei auf die Wissenschaftlichkeit der Utopie einer humanistischen Gesellschaft zu sprechen kommen. Mit der Schlussbetrachtung in Kapitel 6, die noch einmal auf die Implikationen für unsere heutige Gesellschaft eingeht, wird die vorliegende Arbeit abgerundet.

„Haben oder Sein“ wird nachfolgend lediglich als Inspirationswerk dienen, und wegen seiner oberflächlichen Verfasstheit wenig Einzug in den Argumentationsgang erhalten. Als Quelle werden daher v.a. folgende Werke verwendet: „Die Furcht vor der Freiheit“ (2000a), „Wege aus einer kranken Gesellschaft“ (2003), „Psychoanalyse und Ethik“ (1986), „Psychoanalyse und Religion“ (2018), sowie „Die Kunst des Liebens“ (2000b). Diese Bücher sind deshalb die Hauptquellen, da sie alle relevanten Elemente der frommschen Gesellschaftstheorie enthalten. Auch Fromm selbst verweist in seinen weiterführenden Texten, die diese Arbeit ergänzen werden, immer wieder auf diese grundlegenden Bücher.

An dieser Stelle soll kurz auf die zentralen Begriffe „Humanismus“ und „Gesellschaftskritik“ eingegangen werden. Als humanistisch wird die Theorie Erich Fromms zunächst deshalb bezeichnet, da er diesen Begriff immer wieder selbst verwendet, etwa wenn er einen „neuen Humanismus“ fordert (Fromm 2019, S.188). Da sich diese Arbeit ausschließlich mit dem Humanismus Erich Fromms befassen wird, kann auf eine ausführliche Beschreibung verzichtet werden. Dieser Begriff wird vielmehr im Laufe dieser Arbeit mit Inhalt gefüllt werden. Ganz allgemein wird unter dem Begriff Humanismus jedoch die „Gleichheit aller Menschen im Hinblick auf ihre Vernunft und Freiheit, Würde und ihre unveräußerlichen ‚natürlichen‘ Rechte“ (Cancik, Groschopp & Wolf 2016, S. 11ff)³ verstanden. Fromms Ansatz wird in dieser Arbeit als Gesellschaftskritik bezeichnet. Im Allgemeinen gibt es jedoch keine wissenschaftliche Disziplin „Gesellschaftskritik“. In der Literatur findet die Praxis der Gesellschaftskritik nicht immer eine einheitliche Benennung. Viele Texte, die entweder Kritik an der Gesellschaft üben oder sich analytisch mit Gesellschaftskritik auseinandersetzen, entstammen der Politikwissenschaft, Sozialphilosophie, gesellschaftskritischer Soziologie oder gar der Sozialpsychologie. Es ist daher für das Folgende weder möglich noch nötig, eine abschließende Definition der Gesellschaftskritik zu erstellen. Vielmehr sollen im Abschnitt nach der Einleitung die für die Thematik dieser Arbeit notwendigen Elemente und Eigenheiten von Gesellschaftskritik herausgearbeitet werden.

Wie bereits angesprochen genießt das Gesamtwerk Fromms eine relativ geringe Beachtung. Gerade in den Sozialwissenschaften hat ein Versuch, sein Schaffen neu zu bewerten

³ Dieses Werk stellt dem interessierten Leser einen Überblick über die Grundbegriffe des Humanismus dar.

und gewinnbringend als Erklärungsansatz für gesellschaftliche Strebungen zu verwenden, bisher nicht stattgefunden. Fand eine Rezeption der frommschen Ideen statt, so wurde sie im Lichte fachspezifischer Interessen durchgeführt, bspw. von Burkhard Bierhoff, der etwa Erkenntnisse für die Erziehungssoziologie herauszuarbeiten versuchte (Bierhoff 1993). Es ist daher ein grundlegendes Interesse dieser Arbeit, die frommsche Theorie als Erklärungsansatz für gesamtgesellschaftliche Fehlfunktionen zu verwenden. Gleichzeitig kann im Umfang dieser Untersuchung ein empirisches Beispiel, d.h. die Betrachtung aktueller Gesellschaften, nicht erfolgen. Allerdings kann diese Arbeit eine gewisse „Rehabilitierung“ des Gesamtwerks Erich Fromms leisten und etwa zu solchen weiterführenden Arbeiten anregen.

2. Hintergrundkonzeption

2.1 Gesellschaftskritik – eine Frage der letzten Wahrheiten?

Dieser erste theoretische Abschnitt wird ein genaues Bild über das inhaltliche und methodische Vorgehen von Gesellschaftskritik zeichnen. Gesellschaftskritik unternimmt grundsätzlich den Versuch, die „Missstände der gesellschaftlichen und politischen Ordnung aufzudecken.“ (Iser 2004, S.155). Diese Missstände betreffen stets das Soziale: „So kann auch eine aus Sicht der Politischen Philosophie stabile und gerechte Ordnung soziale Pathologien aufweisen“ (Jaeggi 2017, S.22). Die Gesellschaft wird dabei nicht „als Kaleidoskop ständig wechselnder Situationen, Interaktionen und Akteure“ (Peter 2016, S.304) verstanden, wie etwa in mikrosoziologischen Ansätzen, sondern als Gesamtheit, mit eigenen Dynamiken und Gesetzen, die es zu untersuchen gilt.

Klassischerweise wird die Gesellschaftskritik in der Literatur auf zwei Ebenen unterschieden: Einerseits zwischen interner und externer Kritik, andererseits zwischen deskriptiver und normativer Herangehensweise. Die Trennlinie „intern-extern“ betrifft dabei die argumentative Verortung des Kritikers: Im ersten Fall orientiert er sich an Werten, die in der Gesellschaft bereits gegeben sind; bei externer Kritik bezieht er seine Werte von außerhalb der Gesellschaft, also etwa aus der Natur, von Gott, usf. Die Probleme, die sich aus dieser verkürzten Unterscheidung ergeben, sind offensichtlich: Der interne Kritiker hat eine zu geringe, der externe Kritiker eine zu große Distanz zu der betroffenen Gesellschaft, als dass er sie mit seinen Anregungen erreichen könnte (Iser 2004, S.155). Um diese vereinfachende Dichotomie zu umgehen, schlägt Honneth den Begriff des „inneren Auslands“ vor, in dem sich

der Kritiker am besten zu verorten habe (Honneth 2007, S.225ff). Er muss die Position eines gewissen Außenseitertums einnehmen, um das Pathologische der Gesellschaft zu erkennen. Gleichzeitig muss eine ausreichende Nähe zur Gesellschaft vorhanden sein, damit diese noch erreicht werden kann.

Der Zusammenhang „deskriptiv-normativ“ ist in seiner Dichotomie ebenso fehlerhaft: Eine normativ gehaltvolle Gesellschaftskritik benötigt immer eine theoretische Basis, d.h. ein ihr eigenes Verständnis von Gesellschaft, anhand dessen erst die normativen Forderungen erarbeitet werden können. Letztlich zeigt diese kurze Untersuchung beider Trennlinien: „Fruchtbare Gesellschaftskritik muss nicht nur deskriptiv angemessen und normativ überzeugend ausfallen; sie muss auch intern und extern zugleich sein“ (Iser 2004, S.157)⁴. Die klassische dichotome Unterscheidung muss also verworfen werden, ihre Attribute hingegen scheinen hilfreich zur weiteren Charakterisierung von Gesellschaftskritik. Die Differenzierung von deskriptiven und normativen Bestandteilen in der Gesellschaftskritik wird nun weiterverfolgt.

In erster Linie verfolgt eine Kritik an der Gesellschaft das Ziel, diese zu verbessern. Dafür ist ein Verständnis derjenigen gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig, die in irgendeiner Form fehlgeleitet sind. Wie bereits gezeigt wurde, wird eine Auseinandersetzung mit diesen Fehlfunktionen der Gesellschaft erst in Verbindung mit einer deskriptiven Gesellschaftstheorie wirksam. Ansonsten läuft die normative Kritik Gefahr, von „heillosen Hypergeneralisierungen und schlagwortanfälligen Dichotomien“ geprägt zu sein, um letztlich sogar „mit guten Gründen ignoriert oder abqualifiziert zu werden“ (Bollenbeck 2007, S.17). Die Theorie gewährleistet dies, indem sie nicht die Fehlentwicklungen an sich, sondern die „selbstverständlich scheinenden Voraussetzungen“ (Honneth 2007, S.226), die hinter den Fehlentwicklungen liegen, problematisiert. Der Beitrag von Gesellschaftskritik liegt nun darin, nicht nur die Symptome sozialer Problematiken zu beschreiben, sondern theoretisch zu untersuchen, welche Ursachen hinter jenen Symptomen liegen. Gesellschaftskritik ist also tiefgehend und gleichzeitig auch radikal. So ist es die Aufgabe von Gesellschaftskritik, das geltende System von Normen und Werten zu verlassen und dieses fundamental in Frage zu stellen, ist es doch in irgendeiner Form für fehlerhafte Zustände verantwortlich. Gelingt ihr dieses Aufdecken der kausalen Zusammenhänge, die die Fehlfunktion erst im sozialen und historischen Kontext entstehen ließen, so kann auch gezeigt werden, dass die fehlerhaften Zustände keine Totalitäten darstellen, sondern veränderbar sind und letztlich überwunden

⁴ Iser fährt fort mit einer genaueren Einteilung der „recht unübersichtlichen Diskussionslandschaft“, wobei er sechs verschiedene Formen von Gesellschaftskritik entwickelt. Für den weiteren Argumentationslauf dieser Arbeit ist es allerdings nicht notwendig, diese Klassifizierung einzuführen.

werden können. Die sozialen Mythen zu dekonstruieren und die theoretisch-komplexen Erklärungen in eine rhetorisch ansprechende Form zu verwandeln, ist außerdem ein Teil von Gesellschaftskritik (Honneth 2007, S.231).

Im Rückbezug auf die deskriptiv-normative Trennlinie hat sich gezeigt, dass eine ansprechende theoretische Grundlage für den Erfolg der späteren normativen Kritik maßgeblich ist. Aber wie weit darf eine solche normative Kritik gehen? Kann sie soziale Pathologien lediglich aufdecken und auf normativer Ebene eine Veränderung fordern oder darf sie diese normative Forderung auch mit Inhalt füllen? In diesem Fall muss der normative Standpunkt natürlich begründet werden, um nicht zu einem bloßen Werturteil zu verkommen. Geht man dieser Frage bis zum letzten Schritt hinterher, so landet man bei der Suche nach „absoluten Wahrheiten“, oder etwa einer „höchsten Ethik“. Diese letzten Werte, die zum Beispiel von der Natur des Menschen oder dem Göttlichen abgeleitet werden, dienen dann als Basis für normative Kritik. Sie müssen also wie Axiome betrachtet werden, die schlicht gegeben sind und in diesem Punkt liegt auch das Problem: Es scheint zunächst naheliegend, eine Theorie auf letzte Werte aufzubauen, denn „hinter ihnen“ liegt bekanntlich nichts mehr. Andererseits sind sie nicht abschließend begründbar, und unterliegen daher im schlimmsten Fall dem Verdacht, aufgrund von Präferenz, oder gar aus Willkür gewählt zu sein. Im Mindesten können sie im Zeitalter der Moderne nicht mehr als objektiv richtig gelten.

Dieses philosophische Problem betrifft die Disziplin der Gesellschaftskritik maßgeblich. Denn dadurch, dass sie reale Veränderungen erreichen möchte, muss sie sich dem Vorwurf stellen, gerade nicht wertfrei zu sein, sondern ausdrücklich Partei zu ergreifen (Peter 2016, S.304). Eine Gesellschaftskritik jedoch, die sich ausschließlich auf letzte Werte beruft, ist schlichtweg nicht mehr relevant. Denn in den Sozialwissenschaften scheint die Suche nach dem objektiv Wahren mit dem Beginn der Moderne beendet zu sein.

2.2 Max Weber: Der Bezugspunkt sozialwissenschaftlicher Weiterentwicklungen

In diesem Abschnitt wird das oben angesprochene philosophische Problem weiter untersucht. Mit dem Aufkommen des modernen Kapitalismus ergeben sich einige fundamentale Veränderungen für den Menschen, die nicht zuletzt die Art und Weise, wie er über sich selbst und sein Verhältnis zu anderen denkt, betreffen. Nach Max Weber hat der neu entstandene „okzidentale Rationalismus die westliche Welt bis in ihre Fundamente hinein verändert.“ (Schwaabe 2018, S.219). Auch die Suche nach objektiv gültigen Wahrheiten ist davon betroffen. Im Anschluss an Nietzsche stellte Weber fest, wenn „sich die Gesellschaft in einem nihilistischen Zustand der ethischen Beliebigkeit befand, dann konnte es umgekehrt auch kaum

mehr eine gerechtfertigte Möglichkeit geben, für den eigenen Bewertungsmaßstab objektive Gültigkeit zu beanspruchen“ (Honneth 2000, S.36). Daher soll nun die Moderne und vor allem die ihr eigene Herangehensweise an die Frage objektiv gültiger Wahrheiten genauer in den Blick genommen werden. Dazu wird die Arbeit der Diagnose Max Webers nachfolgen, der „sich gewissermaßen als Zeitzeuge dieses Umschlags [versteht].“ (Schroer 2000, S.24). Die Kraft Webers liegt darin, „dass er es [das Problem der Moderne] in einer Weise auf den Begriff bringt, die die Konsequenzen insbesondere für das moderne Verständnis von Politik und politischer Theorie in aller Deutlichkeit vor Augen führt“ (Schwaabe 2018, S.223). Insofern kann Weber zwar nicht als Entdecker dieser Problematik gelten, sicher aber als der „zentrale Bezugspunkt aller Weiterentwicklungen“ (Honneth 2000, S.38) in den Wissenschaften. Die Frage nach der Relevanz der Erkenntnisse Max Webers für diese Arbeit ist damit in aller Kürze geklärt.

Das spezifisch Neue im Zeitalter der Moderne beschreibt Weber als „Rationalisierung“ und „Intellektualisierung“ (Weber 1973, S.594), die letztlich eine „Entzauberung der Welt“ bedingen. Neue Entdeckungen in den Wissenschaften führen allmählich dazu, dass die bewährten Glaubensmuster ihre Kraft verlieren. Der Mensch hat plötzlich Zugang zu scheinbar unbegrenztem Wissen und ist mit der Weiterentwicklung der Technik dazu fähig, die Welt und sein Leben darin nach seinen eigenen Vorstellungen zu konstruieren. Dem Menschen eröffnet sich also die Möglichkeit, durch Wissenschaft und Technik Herr über die Erde zu werden. Allerdings entwickelt sich innerhalb der Wissenschaft selbst ein gewisses Dogma: Der Glaube, ja der Zwang zum zweckrationalen Fortschritt, d.h. „[d]ie Wissenschaft ist eingespannt in den Ablauf des Fortschritts“ (ebd., S.592). Problematisch wird diese Entwicklung dadurch, dass der Fortschrittsdrang nicht für eine tatsächliche Steigerung der „Lebenskenntnis“ sorgt. „Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt“ (ebd., S.594).

In seiner bekannten Rede „Wissenschaft als Beruf“ überträgt Max Weber das Problem der Entzauberung der Welt schließlich auch auf die Erkenntnistheorie. Dabei kommt er darauf zu sprechen, was Wissenschaft aus normativer Sicht noch leisten kann: „Die einfachste Antwort hat Tolstoj gegeben mit den Worten: ‚Sie ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ‚Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?‘ keine Antwort gibt.‘ Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar“ (Weber 1973, S.598). Der Umstand, dass Wissenschaft über Fragen des guten Lebens keine Aussagen mehr machen kann, ist gleichzusetzen mit dem neuen Gebot der Unbegründbarkeit normativer Überlegungen. Wissenschaft folgt nun einer eigenen Logik und kann in ihrer Untersuchung der Welt nur noch Antworten darauf geben, ob eine Hypothese wahr oder falsch ist. „Philosophisch gesprochen

bedeutet das: Die Einheit des Wahren, Schönen und Guten ist zerbrochen“ (Schwaabe 2018, S.224). Auch die einstmals philosophische Einheit der objektiven Rationalität unterliegt also dem Entzauberungsprozess. Die Problematik bleibt dieselbe: Der „Fortschritt“, in diesem Fall der Verlust der Einheit objektiver Rationalität, führt gerade nicht zu einer höheren Kenntnis über die Umstände, oder gar die Sinnhaftigkeit des Lebens. Vielmehr wird diese Frage in zunehmendem Maße aus der Wissenschaft hinausgedrängt, und gilt als nicht mehr beantwortbar. Aus dem ehemaligen wissenschaftlichen Fortschritt beginnt sich ein lebenspraktischer Rückschritt zu entwickeln.

Für Weber ist diese Entwicklung zwangsläufig und so geht er in der Ablehnung normativer Überlegungen noch einen Schritt weiter, der ihn zu seinem „Polytheismus der Werte“ führt. Die vehemente Verteidigung dieses Prinzips ergibt sich etwa daraus, dass er „es zu keinerlei Sieg der einen Wertsphäre über die anderen kommen lassen [will]“ (Schroer 2000, S.31). Die verschiedenen höchsten Wertsphären existieren damit nun unabhängig und ohne Hierarchie nebeneinander her; es entsteht also eine „Vielgötterei, das Neben- und Gegeneinander der unterschiedlichen höchsten Werte und letzten Zwecke, an denen Menschen sich orientieren“ (Schwaabe 2018, p.223). Sicherlich war sich Weber der Schwierigkeit, die sich daraus für die Sinnsuche des Einzelnen ergeben würde, bewusst. Dennoch begriff er die unliebsame Entwicklung hin zum Polytheismus der Werte gewissermaßen als Einbahnstraße, die unumkehrbar war. Deutlich wird dies auch dadurch, dass er die normative und empirische Sphäre nicht nur trennt, sondern die erste der letzteren unterordnet (Schwaabe 2018, S.226). Für den Wissenschaftler bedeutet dies, er solle, ja er könne nur der „intellektuellen Rechtschaffenheit“ verbunden sein und daher über keine Werte urteilen oder etwa „praktische Stellungnahmen“ tätigen (Weber 1973, S.601ff). Es ist also nicht mehr „nur“ die große Frage nach dem guten Leben nicht beantwortbar. Folgt man Webers Polytheismus, so kann sich der moderne Wissenschaftler in einem viel allgemeineren Sinn nicht mehr zu bestimmten Werten bekennen.

Für den Menschen bedeuten diese Entwicklungen eine ganz und gar widersprüchliche Situation, die hier noch einmal zusammengefasst werden soll. Zunächst scheint sich die Gesellschaft auf eine neue Stufe der Entwicklung zuzubewegen, ist doch die dogmatische Rationalität alter Glaubensmuster mit dem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis verloren gegangen. Im Sinne des aufklärerischen Potentials der Wissenschaften ist der Mensch nun einzig der Vernunft verpflichtet⁵. Im Laufe des Modernisierungsprozesses wird die Frage guten Lebens jedoch von der Wissenschaft herausgelöst und mit dem Polytheismus der Werte sind

⁵ Siehe dazu: Cassirer, E. (1998). *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.

normative Überlegungen ganz allgemein nicht mehr eindeutig zu beantworten. Die für den Menschen ursprünglich neu gewonnene Freiheit ist dadurch nun bedroht, in einem Orientierungsverlust zu enden. (Schroer 2000, S.17). Dem hält Weber zumindest die Funktion der Hilfestellung entgegen, die Wissenschaft noch leisten kann, indem sie die „Regeln der Logik und Methodik“ (Weber 1973, S.599) bereithält und somit immerhin noch zu selbständigem Denken anregt. Wie bereits erläutert kann sie bzgl. „der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben“ (Weber 1973, S.599) inhaltlich nichts mehr leisten, und lässt den Menschen also vor der Frage nach der Sinnhaftigkeit seiner Existenz ratlos zurück. Neben einem Sinn- und Orientierungsverlust droht die mit dem Wegfall ehemaliger religiöser Glaubensmuster neu gewonnene Freiheit paradoxerweise in einen Freiheitsverlust überzugehen. Dies liegt daran, dass der Rationalisierungsprozess selbst zu einer Art neuen Glaubensmuster wird, und den Freiraum mit eigenen Dogmen zu füllen beginnt. „Besonders mächtig ist dabei die kapitalistische Wirtschaftsordnung, die zur Rationalisierung und Bürokratisierung aller Lebensbereiche sowie zur Disziplinierung und Domestizierung [...] beiträgt“ (Schroer 2000, S.17ff). Der Mensch sieht sich der Moderne einerseits also einem Sinnverlust gegenüber, der durch den Differenzierungsprozess aller Lebensbereiche entsteht. Andererseits ist der Mensch mit einem Freiheitsverlust konfrontiert, der durch die Rationalisierung aller Lebensbereiche zustande kommt.⁶ Es sind diese Verlustdiagnosen Webers, die den fruchtbaren Ausgangspunkt vieler Gesellschaftsanalysen nach seiner Zeit darstellen.

Max Webers erkenntnistheoretische Position ist im Bereich der Gesellschaftskritik ungleich weniger fruchtbar. Dennoch gilt sie heute in den Sozialwissenschaften zumeist als Mainstream. Der seltene Versuch normative Forderungen aufzustellen, mit dem letztlichen Ziel gesellschaftlicher Veränderung, gilt als unwissenschaftlich und wird wenig beachtet. Mit dem geltenden Primat der Werturteilsfreiheit, der Trennung von Werturteil und Objektivität also, scheint aber das eigentliche Problem verfehlt zu sein. Denn die Forschenden stehen dem Untersuchungsobjekt weniger fern als zumeist angenommen (Peter 2016, S.306). Diese nur „scheinbar neutrale[] Reflexion“ (Horkheimer 1970, S. 28ff) beklagte bereits Horkheimer in

⁶ Wie bereits erwähnt kann Weber keine inhaltlichen Angaben über die Lebensführung machen. Allerdings weist er stets darauf hin, dass der Mensch sich mit den verschiedenen Wertsystemen auseinanderzusetzen habe, sich gewissermaßen seinen eigenen „Dämon finden“ muss. Letztlich ist eine Entscheidung des Einzelnen notwendig, ein Ringen um „die letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben“ (Weber 1973, S.608). Mag dieser Prozess bei Weber auch heroischer, kämpferischer beschrieben sein, so ist es dennoch die Erkenntnis, dass zur erfolgreichen Lebensführung die Ausbildung einer Persönlichkeit gehört, die eine Nähe zu Fromm darstellt.

seinem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“⁷. Denn auch die Forschenden sind letztlich Teil gesellschaftlicher Ziel- und Wertorientierungen. „Diese Tatsache müssen sie kritisch reflektieren, statt sie voluntaristisch abspalten und verleugnen zu wollen“ (Peter 2016, S.306). Statt einem Bekenntnis zur Werturteilsfreiheit, die aufgrund der Einbettung der Wissenschaft in gesellschaftliche Prozesse also keine faktische Geltung besitzen kann, scheint eine Offenlegung der normativen Positionen in den Wissenschaften somit weit sinnvoller. Denn der Positivismus wird durch seine Herangehensweise der rein empirischen Erkenntnis der Wirklichkeit zu einer „bloßen Tatsachenforschung herabgesetzt“ (Honneth 2006, S.229ff). Dieses Wissenschaftsverständnis scheint zumindest mit gesellschaftskritischen Ansätzen nicht vereinbar zu sein, gehen diese doch über eine reine Beschreibung des status quo hinaus. Vor diesem Hintergrund rückt unausweichlich die kritische Theorie ins Zentrum dieser Untersuchung. Diese gilt es daher im nächsten Abschnitt auf ihre Beziehung zum Thema dieser Arbeit zu untersuchen.

2.3 Kritische Theorie: Die ethische Minimalkonstruktion

Die beiden aus Max Webers Denken herausgearbeiteten Ergebnisse – die Sinn- und Freiheitsproblematik, sowie der erkenntnistheoretische Nihilismus – werden in diesem Abschnitt weiterverfolgt. Dabei scheint die kritische Theorie nicht zuletzt deshalb ein nächster, sinnvoller Bezugspunkt zu sein, da Erich Fromm, um dessen Gesellschaftskritik diese Arbeit sich eigentlich dreht, selbst zur ersten Generation der kritischen Theorie gezählt wird (Funk 1983, S.142).

Dieses zum Kern der Arbeit hinführende Kapitel bezieht sich zunächst auf die „ursprüngliche Konzeption“ (Jaegi 2017, S.18) der Frankfurter Schule, wie sie in Horkheimers frühen Aufsätzen und Reden beschrieben wird. Damit soll an ihre zentralen Gedanken angeknüpft werden. Im Anschluss daran wird die „Neubegründung“ (ebd. S.21) durch Axel Honneth in den Blick genommen, denn bei ihm werden die für diese Arbeit so wichtigen normativen Grundlagen gesellschaftskritischer Texte verstärkt betrachtet. Entscheidend ist in jedem Fall das Herausarbeiten des erkenntnistheoretischen Fundaments, auf dem die Gesellschaftskritik der Kritischen Theorie steht und nicht so sehr die inhaltliche Ausgestaltung.⁸

⁷ In diesem Aufsatz verfolgt Horkheimer mit dem Versuch des Abgrenzens und Etablieren seiner „kritischen Theorie“ bekanntlich ein eigenes wissenschaftstheoretisches Ziel und ist daher nur konsequent, wenn er diese Ansicht vertritt. Dennoch soll das Zitat an dieser Stelle der Veranschaulichung dienen.

⁸ Eine umfassende Darstellung der Geschichte und inhaltlichen Ausgestaltung jeweiliger Konzeptionen innerhalb der Kritischen Theorie ist im Umfang dieser Arbeit weder möglich noch nötig. Siehe dazu: Honneth, A. (2007). *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. In

Die Kritische Theorie greift die Sinn- und Freiheitsproblematik als zentrales Problem der Moderne direkt auf. Horkheimer bedient sich bei der Ausrichtung der Frankfurter Schule an der Philosophie Hegel. Mit Hegel ist ein Bewusstsein für die Gesellschaft als eigenständige Größe aufgetreten, für „nur an der gesellschaftlichen Totalität zu entdeckende Seinsstrukturen“ (Horkheimer 1972a, S.33ff), die sich im Verlauf der Geschichte entwickelt haben. Die Gesellschaft als Einheit wird zum Analysegegenstand; sie ist mehr als die Summe ihrer Individuen (Jaeggi 2017, S.17). Das bedeutet auch, dass die von Weber diagnostizierte Krise der Moderne ihre Unumkehrbarkeit verliert. Vielmehr werden nun die Verhältnisse gesellschaftlichen Zusammenlebens, die entlang des geschichtlichen Prozesses entstanden sind und nicht bloßes individuelles Scheitern als Kern des Problems erkannt (Schroer 2000, S.46). Der Mensch gilt der kritischen Theorie nicht nur als Produzent dieser Verhältnisse, sondern wird umgekehrt genauso von ihnen beeinflusst. Ins Zentrum der Untersuchung rücken damit „Praktiken, Institutionen und Strukturen [...], die Gesellschaft ausmachen“ (Jaeggi 2017, S.17).

Im Gegensatz zu positivistischen Theorien setzt Kritische Theorie dabei jedoch auf ein „Nebeneinander von philosophischer Konstruktion und Empirie“ (Horkheimer 1972a, S.42). Zur Bewältigung der Moderneproblematik scheint deren ausschließlich empiristische Beschreibung nicht mehr befriedigend und so verbindet die Kritische Theorie ihre Gesellschaftsanalyse mit normativen Forderungen. Beide Elemente sind in diesem Nebeneinander gleichgestellt, denn das Sein und Sollen gesellschaftlicher Zustände lassen sich nicht getrennt voneinander betrachten (Jaeggi 2017, S.8). Die Ausgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse erhält damit eine gewisse Zielvorstellung zurück.

Allerdings muss hier eine Unterscheidung erfolgen, denn auch wenn nun ein Rückgriff auf normative Überlegungen wieder möglich scheint, so bleibt der Weg hin zu einer metaphysischen Begründung dieser Normativität weiter verschlossen. Diese Bemerkung ist deshalb wichtig, weil Fromms Kritik dennoch einen Schritt in diese Richtung gehen wird. In der Kritischen Theorie jedenfalls wird das Metaphysische mit Geringschätzung bedacht, denn ihr geht es gerade „nicht um Weltanschauung, auch nicht um die Seele des Menschen“ (Horkheimer 1970, S.83) In Bezug auf die Objektivität ihrer normativen Begründbarkeit setzt Horkheimer eher auf Pragmatismus, denn von primärem Interesse sei „die Änderung der bestimmten Verhältnisse, unter denen die Menschen leiden“ (ebd.). Der zentrale Antrieb kritisch-theoretischer Arbeit ist also das Leid der Menschen, welches auf gesellschaftliche Verhältnisse zurückzuführen sein soll, die wiederum als soziale Konstruktion zu dechiffrieren

diesem Werk beschreibt Honneth, die Autoren der ersten Generation der Kritischen Theorie besäßen bei aller Verschiedenheit noch die Gemeinsamkeit, dass sie stets versuchten „die sozialen Ursachen für eine Pathologie menschlicher Rationalität zu erkunden.“ (S.7)

versucht werden. Ist die Veränderbarkeit der fehlerhaften Zustände einmal offengelegt, so scheint der Weg zu einem funktionierenden Zusammenleben gangbar. In Abgrenzung zu metaphysischen Überlegungen jedoch ging Horkheimer davon aus, „daß man diese richtige Gesellschaft nicht im Vorhinein bestimmen kann“ (Horkheimer 1972b, S.164).

Dieses Verhältnis von normativer Gesellschaftskritik und ihrer Begründbarkeit rückt erst mit Axel Honneth wieder ins Zentrum der Untersuchung. In Honneths Fokus ist „eine Bestimmung und Erörterung von solchen Entwicklungsprozessen der Gesellschaft [...], die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als ‚Pathologien des Sozialen‘ begreifen lassen“ (Honneth 2000, S.12). Mit diesem neuen Terminus wird die Suche nach der „richtigen Gesellschaft“, die bei Horkheimer nicht zu bestimmen schien, wieder angestoßen. Denn die Analyse fehlerhafter Zustände in einer Gesellschaft setzt ein Verständnis davon voraus, wie deren richtige Ausgestaltung auszusehen hätte, d.h. „eine Vorstellung von Normalität, die auf das gesellschaftliche Leben im ganzen bezogen ist“ (Honneth 2000, S.57). Diese Normalität, also die Überwindung sozialer Pathologien, kann mit denjenigen überindividuellen Bedingungen erreicht werden, die den Menschen eine individuelle Selbstverwirklichung ermöglichen (ebd., S.55). Auch hier wird der analytische Fokus auf die Gesellschaft deutlich; der Mensch wird als soziales Wesen begriffen, denn individuelle Selbstverwirklichung hängt auch von der Befriedigung überindividueller Bedürfnisse ab. Um allerdings nicht in eine objektive Unbegründbarkeit abzurutschen, sollen „nur die sozialen Voraussetzungen der menschlichen Selbstverwirklichung, nicht aber deren Ziele selber normativ herausgehoben werden“ (ebd., S.58).

In Bezug auf die Suche nach dem guten Leben kommt diese Gesellschaftskritik durch ihren Fokus auf Ermöglichungsbedingungen mit einer ethischen Minimalonstruktion aus, leistet jedoch inhaltlich keine weitere Hilfestellung. Die Vertreter der Kritischen Theorie werden durch den Bezug auf das „vernünftige Allgemeine“ als oberste Ermöglichungsbedingung geeint, und die Verlustdiagnosen der Moderne werden auf ein Verfehlen dieser allgemeinen Vernunft zurückgeführt. Gesellschaftliche Kooperation, als Voraussetzung für individuelle Selbstverwirklichung, wird dann eben „nicht aus affektiver Bindung, aus Gefühlen der Zugehörigkeit oder Übereinstimmung, sondern aus rationaler Einsicht [gefordert]“ (Honneth 2007, S.39). Gesellschaftskritik dieser Art möchte ein gutes, gelingendes Leben ermöglichen, weiß allerdings nichts über dessen genauen Inhalt auszusagen. Die Ethik des guten Lebens ist damit nicht vollständig ins Zentrum gesellschaftskritischer Untersuchungen zurückgekehrt. Allerdings ist mit der Analyse sozialer Pathologien, die die Verhinderung der Möglichkeit individueller Selbstverwirklichung anzeigen, die Webersche

Werturteilsfreiheit verschwunden und an ihre Stelle treten normative Aussagen bzgl. der Zielvorstellung von Gesellschaft. Eine Gesellschaftskritik, die tatsächlich zu einer Veränderung pathologischer Zustände beitragen möchte, muss also zumindest auf einer Minimalkonstruktion ethisch guten Lebens basieren. Ob es zielführend ist, dieses ethisch gute Leben gar inhaltlich auszugestalten und dafür einen Anspruch der Objektivität zu erheben, damit wird sich nun die Untersuchung der Gesellschaftskritik von Erich Fromm befassen.

3. Humanismus als Gesellschaftskritik

3.1 Zum Humanismus im Werk Erich Fromms

Gesellschaftskritik, die zur Lösung der Konflikte der Moderne beitragen möchte, kann nicht ohne Werturteile auskommen. Darüber hinaus muss sie sogar über eine ethische Minimalkonstruktion des guten Lebens verfügen, möchte sie doch gerade mit ihrer Kritik an herrschenden sozialen Institutionen dieses gute Leben ermöglichen. In gesellschaftlichen Krisenzeiten intensiviert sich die Suche nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (Keupp 1998, S.14). Wenn die „alltäglichen Lebensprozesse“ (ebd., S.13) nicht mit „Bedürfnisstrukturen und Handlungsgewohnheiten“ (ebd.) übereinstimmen, dann steht die Frage nach „dem Menschen als soziales Wesen [...] im Zentrum gesellschaftlicher und politischer Diskurse“ (ebd., S.15). Vor dem Hintergrund der Komplexität und Vielschichtigkeit der Moderneproblematik stellt sich die Frage, ob „ihre Bewältigung [nicht] einer neuen kollektiven Innerlichkeit bedarf“ (Peter 2016, S.171)⁹.

Die Notwendigkeit einer Theorie, die eine „neuen Innerlichkeit“ vorschlägt und den „Mensch als soziales Wesen“ zum zentralen Gegenstand hat, legt eine humanistische Sichtweise nahe. Der Begriff „Humanismus“ wird in dieser Arbeit in Anlehnung an das Werk Erich Fromms verwendet. Wie in der Einleitung erwähnt, ist es weder möglich noch nötig, eine umfassende Klärung des Begriffs anzustellen, denn diese Arbeit befasst sich ausschließlich mit dem humanistischen Denken Erich Fromms.

⁹ Peter bezieht sich in diesen „Anmerkungen zur Bergson-Rezeption von Max Horkheimer“ konkret auf die Philosophie Henri Bergsons. (siehe dazu bspw.: Bergson, H. (1933). *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (Übers. v. E. Lerch). Jena: Diederichs.) Er spannt allerdings einen größeren Bogen, indem er „Lebensphilosophie“ und Gesellschaftskritik einander gegenüberstellt. Er argumentiert, dass mit der Tabuisierung von Bergsons Werk zur „Lebensphilosophie“ einige wichtige Ansatzpunkte für kritische Sozialwissenschaften verlorengehen. Dieser Gedanke soll an dieser Stelle als Denkanstoß dienen.

Das Werk Erich Fromms ist durchzogen von einem zentralen Gedanken: Die Forderung nach einem „neue[n] Humanismus“ (Funk 1996, S.73). Fromm selbst merkt an, dass es sich dabei nicht gänzlich um etwas Neues handle, denn „[d]er Humanismus als Philosophie ist schon ungefähr 2500 Jahre alt“ (Funk 1996, S.73). Neu wird er nur dadurch, dass die Ideen der humanistischen Philosophie mit dem beginnenden 20. Jahrhundert verloren gegangen sind (ebd.). Fromm sieht sich selbst gewissermaßen als Wissenschaftler, der die humanistische Tradition zurück auf die Bildfläche bringen möchte. Er spezifiziert dies in folgender Weise: „Die für die Wissenschaft vom Menschen wirklich entscheidenden Fragen lauten: Was ist das Wesen des Menschen? Was ist das, was objektiv als menschlich beschrieben werden kann?“ (Funk 1996, S.86). Der Grund für den hohen Stellenwert dieser Fragen scheint darin zu liegen, dass es, anders als in den modernen Sozialwissenschaften behauptet, laut Fromm nicht nur eine biologische, anatomische Wesensstruktur des Menschen gibt, sondern auch eine psychologische (ebd. S.77ff). Auch wenn die spezifisch menschliche Natur an sich niemals offensichtlich zu Tage tritt, so kann von den unzähligen „Erscheinungen des Menschen in verschiedenen Kulturen und verschiedenen Personen [...] das, was allen Menschen gemeinsam ist“ (ebd., S.78) erschlossen werden. Vor diesem Hintergrund verschiebt sich die Untersuchung des menschlichen Wesens von der „Substanz“ (ebd., S.86) hin zu seiner „Situiertheit“ oder „Grundbefindlichkeit“ (ebd., S.87). Damit aber besitzt der Mensch neben seinen biologischen Bedürfnissen auch psychische, ja seelische Bedürfnisse. Bei der Untersuchung dieser erweiterten Wesens- und Bedürfnisstruktur geht es dann um die „Bezogenheit des Individuums zur Welt“ (Fromm 2000a, S.15). Fromms Rückbesinnung zu einer humanistischen Orientierung liegt damit im menschlichen Wesen und seinen Bedürfnissen begründet.

Wenn in dieser Arbeit also vom „Humanismus Erich Fromms“ die Rede ist, so geschieht dies einerseits, weil er sich selbst als humanistischen Denker betrachtete und diese Bezeichnung für ihn immer wieder in der Literatur auftaucht. Wie bereits in Ansätzen dargestellt ist es andererseits vor allem die inhaltliche Ausrichtung Fromms, die die Verwendung des Begriffs Humanismus nahelegt: „Ihm geht es um das Humanistische im Sinne der Entfaltung der liebenden und vernünftigen Eigenkräfte des Menschen, um eine humanistische Orientierung und Haltung, wie er sie innerhalb seiner Charakterologie mit dem Begriff der Produktivität und der produktiven Orientierung, der Biophilie und Orientierung am Sein verdeutlicht hat“ (Funk 1996, S.14).

Die eigene Charakterologie Fromms wird Gegenstand der nachfolgenden Untersuchungen sein. Indem er anders als viele Sozialwissenschaftler nicht nur die „vernünftigen“, sondern auch die „liebenden Eigenkräfte“ des Menschen betont, wird das

humanistische Potential des Menschen bei ihm zu einer eigenen Logik. Die Forderung nach einer menschlicheren, liebenderen Gesellschaft basiert dann nicht nur auf einer rationalen Einsicht. Vielmehr ist die moderne Sinn- und Freiheitsproblematik anders als in kritisch-theoretischen Ansätzen nicht nur auf einen „Mangel[] an Vernunft“ (Honneth 2007, S.39) zurückzuführen, sondern basiert auch auf einem Mangel an humanistischer Orientierung selbst. Dass diese Erkenntnis Fromms in letzter Konsequenz mit einem positivistischen Wissenschaftsverständnis und quantitativen Forschungsmethoden schwer vereinbar scheint, soll von einer gründlichen Untersuchung seiner Thesen nicht abhalten.¹⁰

3.2 Zwischen Metaphysik und soziologischem Relativismus: Die Rolle der Gesellschaft

Die große Kraft von Fromms Theorie liegt darin begründet, dass er die Krise der Moderne nicht nur von gesellschaftlichen Einflussgrößen abhängig sieht. Durch das Verbinden von psychologischen und soziologischen Elementen versucht er die Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft fruchtbar zu machen. Den sozialen Pathologien setzt er eine Bedürfnisstruktur des Menschen gegenüber, die eine Erweiterung der überindividuellen Ermöglichungsbedingungen der Kritischen Theorie darstellt. Mit dieser Bedürfnisstruktur entsteht eine Zielvorstellung davon, was die Gesellschaft denn eigentlich ermöglichen sollte. Die Interaktion der individuellen Psyche des Menschen und der sozioökonomischen Struktur der Gesellschaft bezeichnet Fromm als „Gesellschafts-Charakter“ (Fromm 2019, S.163). Im Detail meint er damit „den wesentlichen Kern der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer Gruppe, wie er sich als Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise dieser Gruppe entwickelt hat“ (Fromm 2000a, S.200). Dieser Gesellschafts-Charakter ist allgemeiner gefasst als die individuellen Charaktere der jeweiligen Gesellschaftsmitglieder. Dies ist notwendig, da sich die Untersuchung nicht auf einzelne Individuen, sondern auf die Gesellschaft an sich bezieht, denn Fromm möchte nachvollziehen wie „die menschliche Energie [...] sich als Produktivkraft in einer bestimmten Gesellschaftsordnung auswirkt“ (ebd.).

¹⁰ Heiner Keupp beschäftigt sich u.a. mit dieser Frage in seinem Band über Sozialpsychologie. Siehe beispielhaft: „Viele Sozialwissenschaftler glauben, daß die Phänomene überhaupt nicht untersucht werden dürfen, wenn nicht eine exakte quantitative Analyse möglich ist. Anstatt Methoden für die wesentlichen Probleme zu erfinden, wenden sie lieber ihre Energie weniger wichtigen Problemen zu, die mit ihrer wissenschaftlichen Methode erfaßbar sind. Unser Mangel an Kenntnissen, ja selbst an Untersuchungen, welche darauf abzielen, solche Kenntnisse zu vermitteln ist in der Tat erschreckend“ (Keupp 1998, S.207ff).

Ausgangspunkt der Überlegung ist die Betrachtung des Charakters auf individueller Ebene. Der Charakter im psychologischen Sinne meint die „besondere Form, in welche die menschliche Energie durch die dynamische Anpassung menschlicher Bedürfnisse an die besonderen Daseinsformen einer bestimmten Gesellschaft gebracht wird“ (Fromm 2000a, S.200ff). Im Gegensatz zu Freud ist Fromms Verständnis der Psychologie nicht auf die Befriedigung oder Enttäuschung gewisser triebhafter Bedürfnisse aufgebaut. Diese sind lediglich Teil des Gesamtproblems. Fromm ist der Ansicht, „daß die menschliche Persönlichkeit grundsätzlich nur ihrer Beziehung zur Welt, zu den anderen Menschen, zur Natur und zu sich selbst zu verstehen ist“ (ebd., S.209). Er verortet seine psychologische Untersuchung daher bei dieser „dynamischen Anpassung“, im Wechselspiel von Individuum und Gesellschaft. Sein psychologisches Hauptinteresse ist dann „die spezifische Art der Bezogenheit des Individuums zur Welt“ (ebd., S.15). Diese Bezogenheit zur Welt wird wiederum maßgeblich gesellschaftlich erzeugt. „Die schönsten wie auch die abscheulichsten Neigungen des Menschen sind [...] das Resultat des gesellschaftlichen Prozesses, der den Menschen erzeugt“ (ebd.).

Die Charakterstruktur des Menschen bestimmt nicht nur sein Denken und Fühlen, sondern auch sein Handeln (ebd., S.203). Fromm ist der Ansicht, dass scheinbar rationales Verhalten maßgeblich von der Charakterstruktur des Menschen beeinflusst wird, denn der Charakter bewegt den Menschen dazu so zu handeln, wie es „notwendig und wünschenswert“ ist (ebd., S.203). Dieses Wissen über den menschlichen Charakter projiziert er nun auf die überindividuelle Ebene: den Gesellschafts-Charakter. Dieser „formt die menschliche Energie so, daß sie das reibungslose Funktionieren einer gegebenen Gesellschaft garantiert“ (Keupp 1998, p.203). Denn der Gesellschafts-Charakter sorgt dafür, dass die Menschen „tun wollen, was sie tun sollen“ (Fromm 2019, S.163) und „daß es ihnen gleichzeitig eine gewisse Befriedigung gewährt, wenn sie sich den Erfordernissen ihrer Kultur entsprechend verhalten“ (Fromm 2003, S.73). Diese Formulierung meint dabei nicht, dass das menschliche Verhalten manipuliert oder ferngesteuert ist. Vielmehr soll zum Ausdruck kommen, dass gewisse Verhaltensentscheidungen nicht mehr bewusst getroffen werden müssen, sondern im Gesellschafts-Charakter angelegt sind. Ein Beispiel ist etwa die Einstellung zur Arbeit der industriellen Gesellschaft. Ein Großteil der Energie ihrer Mitglieder wird in die tägliche Arbeit eingespannt. Sie ist eine festverankerte Institution, die an sich nicht hinterfragt wird. Für das Funktionieren der Gesellschaft ist dies einerseits notwendig, gleichzeitig für die hart arbeitenden Individuen sogar befriedigend. Der Mensch trifft nicht mehr die Entscheidung, äußert nicht den bewussten Wunsch, besonders hart zu arbeiten, sondern wird vom

Gesellschafts-Charakter zu dieser Konfiguration beeinflusst. In gewisser Weise ist der Gesellschafts-Charakter also der „Zement, der der Gesellschaftsordnung zusätzliche Stabilität verleiht“ (ebd., S.164).

Problematisch wird dieser Zusammenhang dadurch, dass der Mensch zwar über den Gesellschafts-Charakter von den sozioökonomischen Verhältnissen, die ihn umgeben, geformt wird, gleichzeitig aber nicht unbegrenzt anpassungsfähig ist. Denn der andere Pol ist die „Natur des Menschen, die ebenfalls den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er lebt, ein bestimmtes Gepräge gibt“ (Fromm 2003, S.74). Mit der Natur des Menschen meint Fromm die individuelle Bedürfnisstruktur. Genauso wie es biologische Bedürfnisse gibt, die Befriedigung erfahren müssen, etwa Hunger, Durst, Sexualität, so gibt es auch „psychologische Bedürfnisse, die dem Menschen mitgegeben sind und befriedigt werden müssen“ (Fromm 2000a, S.207). Anders als die physiologischen Bedürfnisse, die dem Menschen angeboren sind, wie etwa „sein Streben zu leben, sich zu entfalten“ (ebd., S.209) sind die psychologischen, oder „seelischen Bedürfnisse“ (ebd., S.206) Produkte der Kultur, des gesellschaftlichen Lebens und wurden dem Menschen „als Ergebnis der historischen Entwicklung inhärent“ (ebd., S.215). Diese seelischen Bedürfnisse entwickeln sich im Lauf der Zeit aufgrund gewisser Lebensumstände. Sind sie erst einmal Teil der Charakterstruktur geworden, verhalten sie sich ähnlich der physiologischen Bedürfnisse und müssen Befriedigung erfahren (ebd., S.18).

Fromm ist sich der theoretischen Schwierigkeit bewusst, wenn er von Bedürfnissen spricht, die in der Natur des Menschen wurzeln. Er befindet sich damit vor dem bereits skizzierten Problem der objektiven Begründbarkeit. Das „leichte Spiel“ (ebd. S.208) einer metaphysischen oder biologischen Argumentation, d.h. eine Erklärung unter Berufung auf Gott oder das Naturgesetz, soll vermieden werden. Menschliche Eigenschaften, oder seelische Bedürfnisse, wie das Streben nach Wahrheit oder Gerechtigkeit, erklärt Fromm daher geschichtsphilosophisch. Als seelische Bedürfnisse des Menschen sind sie dennoch Teil der „Natur des Menschen“ geworden. Mit dieser Argumentation entgeht Fromm gewissermaßen einem metaphysischen oder naturrechtlichen Irrglauben, und holt die Frage des guten Lebens dennoch zurück in die gesellschaftskritische Untersuchung. Durch seinen besonderen Fokus auf das Wechselspiel individueller Bedürfnisse und sozioökonomischer Faktoren, die beide den Gesellschafts-Charakter formen und gleichzeitig von ihm geformt werden, ergibt sich ein interessanter Blickwinkel: Zunächst müssen die seelischen Bedürfnisse des Menschen genauer analysiert werden. Anschließend sind Gesellschaften danach zu untersuchen, inwiefern sie die Befriedigung dieser Bedürfnisse begünstigen oder verhindern.

4. Die seelischen Bedürfnisse des Menschen

In Abschnitt 3.1 wurde herausgearbeitet, dass die Forderung einer humanistisch orientierten Gesellschaft nicht nur ein normatives Projekt ist, oder gar die Präferenz Erich Fromms repräsentiert, sondern auf der seelischen Bedürfnisstruktur des Menschen basiert. Kapitel 3.2 hat diese Sichtweise noch einmal verstärkt und zudem nähergebracht, dass das Handeln der Menschen maßgeblich von ihren sozioökonomischen Lebensumständen beeinflusst wird, die allerdings mit den seelischen Bedürfnissen in Konflikt geraten können. In der weiteren Analyse von Fromms Gesellschaftskritik werden im Folgenden zunehmend die seelischen Bedürfnisse des Menschen, und nicht die beeinflussenden sozio-ökonomischen Lebensumstände in den Blick genommen. Diese seelischen Bedürfnisse scheinen den gesellschaftlichen Umständen vorgelagert zu sein. Im Mindesten sind sie die spezifische Erweiterung Erich Fromms von Gesellschaftskritik und verdienen allein deshalb einen gesonderten Blick.

4.1 Philosophische Dimension

Die Seele des Menschen wird im Werk Erich Fromms eingehend betrachtet. Um diese in den Sozialwissenschaften doch ungewöhnliche Kategorie greifbar zu machen, entwickelt Fromm die seelischen Bedürfnisse des Menschen. In diesem Kapitel sollen die philosophischen Überlegungen dargestellt werden, die auf seelische Bedürfnisse des Menschen schließen lassen. Außerdem wird der gesellschaftskritische Anteil herausgestellt.

Zunächst ist der Mensch in Bezug auf seinen Körper und seine biologische Gestaltung als Tier zu betrachten. Das Tier „ist Teil der Natur und transzendiert sie nie“ (Fromm 2003, S.26). Das tierische Leben wird maßgeblich von Instinkten bestimmt und ein Tier „besitzt kein Gewissen moralischer Art und kein Bewusstsein seiner selbst und seiner Existenz“ (ebd.). Die Beziehung von Tier und Natur ist daher von Harmonie gekennzeichnet. Diese harmonische Beziehung wird mit der Entstehung des Menschen zerstört: „Bewußtsein seiner selbst, Vernunft und Vorstellungsvermögen zerstören die für die tierische Existenz kennzeichnende ‚Harmonie‘“ (ebd., S.27). Der Wegfall von leitenden Instinkten wird ergänzt durch eine neue Entwicklung in Bezug auf das Gehirn. Das menschliche Wesen besitzt eine größere und komplexere Hirnstruktur als alle seine Vorfahren, „insbesondere mit einem Neocortex, der dreimal so groß ist wie der unserer Primaten-Vorfahren“ (Fromm 2019, S.167). Der Mensch ist die erste Gattung, die die Natur transzendiert, nicht mehr von Instinkten geleitet wird und zu enormen Hirnleistungen fähig ist. Damit steht er vor neuen, seiner Spezies eigenen

Herausforderungen, die das Tierreich nicht kennt. Das existenzielle Problem des Menschen ist folgendes: „Niemals ist er frei von der Dichotomie seiner Existenz: Er kann seinen Geist nicht mehr loswerden, selbst wenn er das wollte; er kann seinen Körper nicht loswerden, solange er lebt, und sein Körper erweckt in ihm den Wunsch, am Leben zu bleiben“ (Fromm 2003, S.27). Er kann nicht zurückkehren zur vormenschlichen Harmonie mit der Natur, die er ja gerade transzendiert. Daher muss die ehemals instinktive Bindung durch eine rationale Bindung ersetzt werden. Er muss für sein Existenzproblem eine vernünftige Lösung, d.h. eine neue Harmonie finden. „Er muß sich jetzt in der Welt orientieren, neu Wurzeln finden und zu einer neuen Sicherheit auf andere Weise gelangen“ (Fromm 2000a, S.25). Diese Notwendigkeit ständig neue, befriedigende Lösungen zu finden „ist die Quelle aller psychischen Kräfte, welche den Menschen motivieren, die Quelle aller Leidenschaften, Affekte und Ängste“ (Fromm 2003, p.28). Im Rückbezug auf die seelischen Bedürfnisse des Menschen hat sich nun geklärt, dass sie in der Existenz des Menschen, also seiner spezifischen Eigenart begründet liegen. Darüber hinaus ist es dem Menschen unmöglich, dieses Problem zu umgehen. Er kann nicht ohne eine wie auch immer geartete „Bezogenheit zur Welt“ leben und muss sich daher damit auseinandersetzen. Die Lösung der Existenzproblematik ist ein seelisches Bedürfnis, das, genauso wie körperliche Bedürfnisse, Befriedigung erfahren muss. Diese Erkenntnis steht im Übrigen im Einklang mit der Feststellung, dass die seelischen Bedürfnisse dem Menschen erst im Verlauf der Geschichte inhärent wurden, denn „der Mensch hat Hunderttausende von Jahren gebraucht, um die ersten Schritte ins menschliche Leben hinein zu tun [...], bis sein Gewissen, seine Objektivität, seine Nächstenliebe sich zu entwickeln begannen“ (ebd., S.29ff). Das Herausfallen des Menschen aus seiner natürlichen Harmonie ist keine neue Erkenntnis. Allerdings ist es Fromms Leistung, die Notwendigkeit einer neuen Harmonie zum existenziellen Problem anzuheben. Sein Verständnis der menschlichen Psyche basiert auf dieser Suche nach Harmonie, und also auf jenen seelischen Bedürfnissen, die wiederum in der menschlichen Existenzsituation wurzeln (ebd., S.29).

Im Rückgriff auf die Unterscheidung gesunder und pathologischer Gesellschaften, plädiert Fromm für eine Berücksichtigung der seelischen oder psychischen Gesundheit als Bedingung einer gesunden Gesellschaft. Die seelische Gesundheit wird damit Teil des ethisch guten Lebens. Die Möglichkeit einer pathologischen Gesellschaft hatte ihrerseits impliziert, dass es Grundannahmen bzgl. des ethisch guten Lebens geben muss, und also, „daß es universale Kriterien für psychische Gesundheit gibt“ (ebd., S.18). Diese universalen, seelischen Bedürfnisse sind nach Fromm das Bedürfnis „nach Bezogenheit, nach Transzendenz, nach Verwurzelung, nach Identitätserleben und nach einem Rahmen der Orientierung und einem

Objekt der Hingabe“ (ebd., S.63). Es bleibt weitgehend unbegründet, inwiefern diese Kriterien vollständig und trennscharf sind. Allerdings scheinen sie einen guten Überblick, ja einen Umriss für die seelischen Bedürfnisse der Menschen darzustellen. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass sie jeweils einen spezifischen Blickwinkel der allgemeineren Suche nach neuer Harmonie darstellen. Daher werden diese einzelnen Kategorien in den folgenden Kapiteln jeweils ihre Erwähnung finden und die eigens für diese Untersuchung herausgearbeiteten Dimensionen ergänzen. Die oben skizzierte Notwendigkeit eine neue Bindung einzugehen, wird durch das Bedürfnis nach Verwurzelung beschrieben (ebd., S.39-57).

Der große Einfluss, den die sozio-ökonomischen Umstände über den Gesellschaftscharakter auf den Menschen nehmen, wurde bereits geklärt. „Ob ein Mensch gesund ist oder nicht, ist in erster Linie keine individuelle Angelegenheit, sondern hängt von der Struktur seiner Gesellschaft ab“ (ebd., S.67). Damit aber erlangt die gesellschaftliche Ermöglichung seelischer Gesundheit zentrale Bedeutung. Das seelische Wohlbefinden wird dann verstanden als „die Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Menschen“ (ebd.). Der wichtigste Einflussfaktor, gewissermaßen der Haupttreiber des Gesellschaftscharakters, ist die Wirtschaft. Dies liegt daran, dass der Mensch, um sich selbst erhalten und seine körperlichen Bedürfnisse stillen zu können, arbeiten muss. Dadurch unterliegt er den Zwängen und Regeln des Wirtschaftssystems der Gesellschaft, in der er lebt. In der westlichen Gesellschaft ist dies die kapitalistische Lebensform (Fromm 2000a, S.19). Diese Lebensform benötigt „Menschen, die in großer Zahl reibungslos funktionieren, die immer mehr konsumieren wollen, deren Geschmack standardisiert ist und leicht vorausgesehen und beeinflusst werden kann [...], die sich frei und unabhängig vorkommen und meinen, für sie gebe es keine Autorität, keine Prinzipien und kein Gewissen“ (Fromm 2000b, S.135). Der Kapitalismus ist von gegenseitiger Ausbeutung gekennzeichnet. Der Kapitaleigner stellt „andere Menschen zum Zweck des eigenen Profits“ an (Fromm 2003, S.84). Hinzu kommt, dass dem Kapital eine höhere Wertigkeit zukommt, als der Arbeitskraft. „Wer Kapital besitzt, befiehlt dem, der ‚nur‘ sein eigenes Leben, seine menschliche Geschicklichkeit, seine Vitalität und seine kreative Produktivität besitzt“ (ebd., S.85). Auch die industrielle Produktion, oder die wachsende Konzentration des Kapitals führen weiterhin dazu, dass der Mensch sich nur noch in seinem „Tauschwert“ wahrnimmt. Güter werden hergestellt, um den Gewinn des Produzenten zu maximieren, nicht um einen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten (ebd., S.81). All diese Elemente führen letztlich zu einer massiven Beeinträchtigung der Persönlichkeit, zur Entwicklung eines „Marketing-Charakter“ (ebd., Fromm 2019, S.89) und damit zur Entfremdung. Die moderne, durch das kapitalistische Wirtschaftssystem entfremdete

Gesellschaft „besteht aus ‚Atomen‘ [...], aus kleinen, einander fremden Partikeln, die durch selbstsüchtige Interessen und durch die Notwendigkeit, voneinander Nutzen zu ziehen, zusammengehalten werden“ (ebd., S.123). Diese Entwicklung ist gerade deshalb so problematisch, weil die seelische Gesundheit in dieser Gesellschaft keine Berücksichtigung findet. Daher gibt es keinen humanistischen Bezug zur Welt. „Der Mensch kümmert sich nicht mehr um sein Leben und sein Glück, sondern um seine Verkäuflichkeit“ (Fromm 2019, S.181). Die humanistische Idee ist schlichtweg nicht vorhanden im Charakter dieser Gesellschaft. Die kapitalistische Organisation der Gesellschaft hat ihre Mitglieder systematisch vergessen lassen, was das ethisch gute Leben wirklich ausmacht; dass dazu eine gewisse Befriedigung seelischer Bedürfnisse notwendig ist; dass diese seelischen Bedürfnisse sich in der Bezogenheit des Einzelnen zur Welt, zu seinen Mitmenschen und sich selbst ausdrücken.

Die Negativwirkung des Kapitalismus wird mit der „große[n] Verheißung unbegrenzten Fortschritts“ (ebd., S.13) auf die Spitze getrieben. Diese „moderne Fortschrittsreligion“ (ebd., S.14) ist gekennzeichnet vom Glauben an die „Trias von unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück“ (ebd.). Die besondere Härte der Situation kommt gerade dadurch zustande, dass die moderne Gesellschaft „einen bisher ungeahnten Reichtum geschaffen [hat]“ (Funk 2020, S.141). Niemals zuvor gab es in der Menschheitsgeschichte einen derartigen materiellen Reichtum. Die Gesellschaft müsste eigentlich in der Lage sein, ein an der seelischen Gesundheit orientiertes Leben zu führen. Dagegen wurde die seelische Gesundheit aus dem ethisch guten Leben verdrängt und stattdessen mit einem „radikalen Hedonismus“ (Fromm 2019, S.15), dem Streben nach „Befriedigung aller Wünsche“ ersetzt. Dies wird bekräftigt durch die Ansicht, dass die systematisch geförderten Eigenschaften „Egoismus, Selbstsucht und Habgier“ (ebd.) scheinbar zu „Wohl-Sein“ (ebd., S.14)¹¹ führen. Demnach ist zu diagnostizieren, dass die moderne Gesellschaft nicht nur verlernt hat, was eine Orientierung an der seelischen Gesundheit bedeutet, sondern auch dass sie überhaupt diese Orientierung zum Wohl-Sein ihrer Mitglieder nötig hat.

4.2 Psychologische Dimension

Die Frommsche Gesellschaftskritik basiert auf einigen psychologischen Annahmen und hat mit den seelischen Bedürfnissen auch eine „psychologische Größe“ hervorgebracht. Daher hat

¹¹ Fromm verwendet den Begriff „Wohl-Sein“ in „Haben oder Sein“ in Anlehnung an den aristotelischen Begriff „eudaimonia“. Er umgeht damit bewusst die Verwendung des Begriffs „Glück“, die für ihn in die Richtung „Maximierung des Vergnügens“, d.h. einer hedonistischen Auslegung deuten würde. In der nikomachischen Ethik (O. Gigon (Hrsg.) (1972): *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (2., überarb. Aufl.). München: dtv.) wird eudaimonia mit „Glückseligkeit“ (S.58, 1095a) übersetzt.

diese Arbeit an anderen Stellen bereits einen psychologischen Blickwinkel eingenommen. Dass die seelischen Bedürfnisse in der modernen Gesellschaft nicht als essenzieller Teil des „Wohl-Sein“ gelten, ist vor allem auf das von einer kapitalistischen Ordnung erzeugte falsche Bewusstsein zurückzuführen. Die Enttäuschung seelischer Bedürfnisse ist allerdings wenig offensichtlich und läuft häufig nicht bewusst ab, sondern findet mitunter im Unbewussten statt. Es ist daher notwendig im Folgenden noch einmal einen psychologischen Blickwinkel einzunehmen und dieses Unbewusste tiefer zu betrachten. Außerdem soll verständlich werden, was eine Orientierung an den seelischen Bedürfnissen auf psychologischer Ebene bedeutet¹². Auch der gesellschaftskritische Anteil daran wird wieder beleuchtet.

Fromms psychologisches Verständnis stellt nicht Befriedigung oder Enttäuschung von Trieben, sondern die Bezogenheit zur Welt ins Zentrum. Er benennt diese Sichtweise als „humanistische Psychoanalyse“ (Fromm 2003, S.9). Im Gegensatz zur materialistischen Psychoanalyse, die ihren Fokus auf physiologische, somatische Erscheinungen legt, ist das Interesse der humanistischen Psychoanalyse „die menschliche Gesamtpersönlichkeit in ihrer Interaktion mit der Welt, mit Natur und Mensch“ (Fromm 2003, S.65). Wie bereits gezeigt wurde, ist diese Interaktion mit der Welt unumgänglich, muss doch eine neue harmonische Beziehung mit ihr gefunden werden. Um seine Idee einer Psychologie vom Menschen verständlich zu machen, unterscheidet Fromm zwischen einer Psychoanalyse, die auf eine Anpassung an die Gesellschaft ausgelegt ist und einer solchen, die eine echte „Seel-Sorge“ (Fromm 2018, S.78) verfolgt. Letztere verfolgt eine „optimale Entwicklung der Möglichkeiten eines Menschen und die Verwirklichung seiner Individualität“ (ebd., S.86). Im psychologischen Sinne gesund ist dann derjenige Mensch, der erfolgreich seine Persönlichkeit auszudrücken vermag, d.h. die seelischen Bedürfnisse befriedigen kann und also eine neue harmonische Beziehung gefunden hat. Der Konflikt kommt dadurch zustande, dass diese seelische Befriedigung und die gesellschaftlichen Normen und Konventionen gegenläufig, oder zumindest nicht deckungsgleich sind. Denn der Gesellschafts-Charakter hat die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft zum Ziel und nicht ein „Optimum an Wachstum und Glück“ (Fromm 2000a, S.104) für deren Individuen. Es gibt also eine Trennlinie „zwischen den Zielen einer reibungslos funktionierenden Gesellschaft und der vollen Entfaltung des Individuums“ (ebd.). Dadurch entsteht die paradoxe Situation, dass der gut angepasste Mensch oft weniger gesund ist in Bezug auf seine Individualität, humanistische Orientierung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, als der unangepasste Neurotiker (ebd., S.105). Eine

¹² Eine psychologische Bewertung der folgenden Sachverhalte übersteigt den Kompetenzbereich des Verfassers. Dazu wäre beispielsweise eine aktuelle psychologische Studie nötig, die allerdings im Umfang dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Die psychologischen Erkenntnisse Erich Fromms werden daher thesenhaft wiedergegeben.

„echte Seel-Sorge“ kann daher nicht den einfachen Weg zu einer neuen Harmonie über bloße Anpassung der Individuen an die Gesellschaft gehen. Denn auf diesem Wege würden die seelischen Bedürfnisse des Menschen nicht berücksichtigt, sondern vernachlässigt werden.

Eine Philosophie, die echtes Wohl-Sein verfolgt, statt bloßes Funktionieren und gesellschaftliche Anpassung, muss daher tiefer gehen: Nicht das Verhalten, sondern die dahinter liegende Charakterstruktur ist entscheidend. In diesem Zusammenhang spricht Fromm vom Unterschied zwischen „Sein“ und „Schein“ (Fromm 2019, S.121). Hinter dem tatsächlichen Verhalten kann eine ganz andere Motivation liegen, als daraus zu schließen ist. Allerdings gibt es einen Widerspruch zwischen tatsächlicher Vernunft und Rationalisierung. Aus dem Bedürfnis heraus, die Bindung zur Gruppe nicht zu verlieren, neigt der Mensch dazu, „das für wahr zu halten, was die Mehrheit seiner Gruppe als Wahrheit wahrhaben will“ (Fromm 2018, S.73). Die in der Charakterstruktur wurzelnde Motivation drückt sich dann gerade nicht im Verhalten aus, sondern bleibt verborgen. Das Verhalten, das eigentlich nicht der eigenen Persönlichkeit entspricht, wird im Prozess der Rationalisierung als eigenständig und vernünftig angesehen, obwohl es geradezu unter dem Druck gesellschaftlicher Anpassung erzeugt worden ist. An diesem Punkt ist die Nähe zur kritischen Theorie unübersehbar: Die vernünftigen Eigenkräfte der Menschen sind durch gesellschaftliche Pathologien verlorengegangen und diese psychologische Betrachtung hat geradezu eine Wiederentdeckung objektiver Rationalität zur Aufgabe.¹³ Da Erich Fromm die Rationalität zusätzlich mit einer humanistischen Eigenlogik verbindet, ist das Ziel die „Entwicklung der menschlichen Eigenkräfte, insbesondere der von Vernunft und Liebe“ (Funk 1996, S.65). Eine humanistische Orientierung, echtes Sein, echte Rationalität, Unabhängigkeit und Freiheit sind für die meisten Menschen daher nur möglich, sofern sie gesellschaftliche Unterstützung erfahren. Denn das Ausbilden der humanistischen Eigenkräfte ist zum Preis gesellschaftlicher Isolation nur von wenigen bezahlbar. Die gesellschaftliche Konformität wird dann mit einem Verzicht auf Individualität erkaufte. Daher ist eine Gesellschaftsform nötig, „in der die Loyalität mit der menschlichen Rasse und ihren Idealen als oberste Treueverpflichtung angesehen wird“ (ebd.).

Eine weitere psychologische Erkenntnis Fromms tendiert in dieselbe Richtung. Im Gegensatz zu Freud betrachtet Fromm „Lebenstrieb“ und „Zerstörungstrieb“ nicht als gleichwertig, sondern räumt der Liebe zum Leben tendenziell einen Vorrang ein. Zunächst gibt es eine jedem Leben immanente Biophilie, d.h. die Liebe zum Leben, oder einen Lebenstrieb. Tatsächlich ist dieser beim Menschen allerdings nicht zwangsläufig ausgebildet, sondern

¹³ Honneth beschreibt in seinem Aufsatz „Eine soziale Pathologie der Vernunft“ (Honneth 2007, S.28-56), dass die Erkenntnis der „pathologischen Verformung unserer Vernunftfähigkeit“ (ebd., Vorwort: S.7) gar der einzige gemeinsame Bezugspunkt kritisch-theoretischer Autoren sei.

lediglich in seiner Möglichkeit angelegt. Die besondere Existenzweise des Menschen, also etwa die skizzierte Angst vor gesellschaftlicher Isolation, führt gewissermaßen dazu, dass dieser Lebenstrieb behindert, oder gar ausgehebelt werden kann. Mit der Enttäuschung seelischer Bedürfnisse, können sich anstelle der Liebe zum Leben Störungen, Ängste und psychische Beeinträchtigungen entwickeln (Funk 2020, S.13ff). Beide Entwicklungen liegen daher im Bereich des Möglichen: Lebenstrieb und Todestrieb sind die beiden Pole zur Beantwortung der Existenzproblematik des Menschen. Interessant wird diese Betrachtung durch die umgekehrte Abhängigkeitsbeziehung: Je mehr der Drang zum Leben eingeschränkt wird, um so stärker entwickelt sich der Zerstörungstrieb. Damit ist Destruktivität „das Ergebnis ungelebten Lebens“ (Fromm 2000a, S.136). Auf gesellschaftlicher Ebene ergeben sich destruktive Störungen aufgrund von pathologischen Lebensweisen. In seiner Beschreibung der Seele entspricht diese Gegenüberstellung von Lebens- und Todestrieb dem Bedürfnis nach Transzendenz, das durch Kreativität oder Destruktivität bestimmt sein kann (Fromm 2003, S.38ff).

Ein abschließender Gedanke dieser psychologischen Betrachtung ist die Bedeutung des Unbewussten. Fromm sieht im Unbewussten „das Menschsein“ (Funk 1996, S.90) angelegt. Jegliche Konfiguration des Menschseins, d.h. alle denkbaren Charakterzüge und Eigenschaft sind in jedem Menschen vorhanden, die übermäßige Menge davon allerdings im Unbewussten. Bewusst zutage treten jeweils diejenigen Eigenschaften, die der „gesellschaftliche Filter“ (ebd.) durchlässt. Es handelt sich dabei wieder um jene Eigenschaften, deren Ausprägung die soziokulturellen Lebensumstände begünstigen, d.h. um den Gesellschafts-Charakter. Alle anderen Eigenschaften, d.h. „was wir mit der ganzen Menschheit teilen“ (ebd., S.91) bleibt im Unbewussten verborgen, ist schlichtweg nicht bewusst ausgebildet. Im Versuch den ganzheitlichen Menschen in uns zu erkennen löst sich alles Fremdartige auf. Andere Menschen werden nicht mehr verurteilt, wenn erkannt wird, dass deren Andersartigkeit prinzipiell im eigenen Ich angelegt ist.

Es wird durch diese Argumente jeweils deutlich, dass seelische Gesundheit eine Anpassung der Gesellschaft an die menschlichen Bedürfnisse zur Voraussetzung hat. Diese Sichtweise ist, wie das vorige Kapitel gezeigt hat, durch das kapitalistische System verlorengegangen. Darüber hinaus legt die psychologische Betrachtung nahe, dass eine Rückbesinnung auf die seelischen Bedürfnisse unter dem Druck gesellschaftlicher Konformität besonders schwierig ist. Die Möglichkeit zu echtem Sein, einem ausgeprägtem Lebenstrieb und einer Erkenntnis des allgemein Menschlichen, das in jedem von uns angelegt ist, all diese Eigenschaften werden maßgeblich auf gesellschaftlicher Ebene gefördert oder behindert. Eine

psychologische Betrachtung der seelischen Bedürfnisse ist auch daher essenziell notwendig, um ihre tiefe Komplexität nachvollziehen zu können.

4.3 Religiöse Dimension

Das Religiöse ist im Werk Erich Fromms ein häufig wiederkehrendes Thema. In zahlreichen Untersuchungen hat er sich diesem Gebiet genähert und dabei ein ganz eigenes Verständnis von Religion entwickelt. Diese eigene Perspektive soll im Folgenden verständlich gemacht werden. Dafür muss zunächst verständlich werden, weshalb er der Religion ein so großes Interesse entgegenbringt.

Die jüdische Religion spielt im Leben Erich Fromms eine zentrale Rolle (Funk 1983, S. 7ff). Seine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion beschränkt sich allerdings nicht auf das Judentum. Sein Interesse gilt dem verbindenden Element, das alle humanistisch orientierten Religionen gemeinsam haben. Daher wendet er sich den verschiedensten humanistischen religiösen Lehrern und Lehren zu, in denen er immer wieder dasselbe Prinzip entdeckt: Das Göttliche steht jeweils als Metapher für die Eigenkräfte des Menschen und ist „ein Symbol für den höchsten Wert, den wir in unserem Inneren erfahren können“ (Fromm 2019, S.60). In einer heute verbreiteten religiös-dogmatischen Wahrnehmung ist Gott dagegen zum vermenschlichten Götzen geworden; zu einem Idol, auf das die Eigenkräfte abgeladen werden können. Indem sich der Mensch einen Gott als Sicherheit und Gewissheit, als seinen Sinn des Lebens erschaffen hat, schwächt er sich selbst. Dabei ist die menschliche Orientierung, auf der diese Lehren in ihrem Ursprung basieren, stets dieselbe: „Sie ist bestimmt vom Streben nach Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit“ (Fromm 2018, S.77). Ein wahrhaftig religiöser Mensch, der dem tatsächlichen Wesen der Religion folgt, betet nicht um Erlösung oder erwartet eine Leistung von Gott, sondern lebt die zugrunde liegenden Prinzipien (Fromm 2000b, S.116). Fromm betrachtet in seiner Untersuchung daher gerade nicht die jeweiligen Dogmen, Glaubensvorschriften oder Gewissheiten, die sich im Lauf der Zeit als vermeintlicher Kern der Religion entwickelten. Es ist hingegen das Ziel, die dahinterliegenden Einstellungen, Werte und ursprünglichen Leitgedanken, die alle humanistischen Religionen eint, aufzudecken. Das vereinende Element ist das Prinzip der Liebe, das zu „seelischem Wachstum, zur Stärke, Freiheit und Glücksfähigkeit ihrer Gläubigen“ beiträgt (Fromm 2018, S.77). Es verwundert daher nicht, dass Fromms Verständnis von Religion nicht theistisch ist, sondern eher wertebasiert. Den Theismus, also die Gottesvorstellung, versteht er lediglich als Ausdruck für das Streben nach den höchsten menschlichen Werten, die sich in einer früheren Entwicklungsstufe des Menschen im Glauben an Gott manifestierten. Dieser Gottglaube ist

daher das Ergebnis kultureller Entwicklungen, und also historisch bedingt (Fromm 2000b, S.115-117). Religion wird damit zu einer Metapher für die Suche nach den höchsten menschlichen Kräften. Der Logik monotheistischer Religionen folgend, strebt der Mensch, der auf der Suche nach seiner eigenen menschlichen Vervollkommnung ist, eben danach, ein Ebenbild Gottes zu werden. „Gott, das bin ich, insofern ich menschlich bin“ (Fromm 2000b, S.114).

Das Religiöse Streben des Menschen erhält damit eine wesentlich tiefere Bedeutung als es der bloße Glaube an Gott darstellt. Jeder Mensch besitzt ein religiöses Bedürfnis (Fromm 2018, S.42). Fromm betrachtet die verschiedenen Religionen jeweils als Versuche, „eine Antwort auf das existenzielle Problem des Menschen zu finden“ (Fromm 2003, S.32). Insofern Religiosität also den Ausdruck für die Suche nach Befriedigung der seelischen Bedürfnisse darstellt, wird der hohe Stellenwert, den Fromm dem Religiösen zukommen lässt, wiederum verständlich. Humanistische Religiosität ist dabei nicht anderes als die Spezifikation der in Kapitel 4.1 besprochenen verlorengegangenen Orientierung am Wohl-Sein. In dieser Spezifizierung der seelischen Bedürfnisse entspricht der Religiosität des Menschen „die Suche nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe“ (Fromm 2003, S.60)¹⁴. Die Vernunftbegabung des Menschen führt zunächst dazu, dass er sich die Welt begreifbar machen muss. Je weiter die Vernunft ausgebildet ist, desto besser, d.h. näher an der Realität, wird das Orientierungssystem. Auch ein völlig entstelltes, irrationales Ordnungsbild wird das grundlegende Bedürfnis nach Orientierung befriedigen; d.h. der objektive Realitätsbezug ist dem Bedürfnis überhaupt eine subjektiv-sinnstiftende Orientierung zu besitzen, nachgelagert. Durch die menschliche Verbindung von Körper und Geist wird der Rahmen der Orientierung durch ein Objekt der Hingabe ergänzt, denn das Ordnungssystem wird nicht nur rational erfasst, sondern auch gefühlsmäßig, durch sinnliche Erfahrung und das Handeln des Menschen (Fromm 2003, S.60-62). Eine Orientierung am guten Leben und damit etwa die Erlangung von Glückseligkeit ist letztlich davon abhängig, wie realitätsnah Orientierungsrahmen und Objekt der Hingabe des Menschen ausgebildet sind. Die Frage ist schließlich, ob das religiöse Orientierungssystem der Entfaltung menschlicher Kräfte dienlich ist oder nicht (Fromm 2018, S.43). Denn nur mit einem objektiven, vernunftgeleiteten Denksystem „kann er [der Mensch] eine humane Welt schaffen, in der er zu Hause ist“ (Fromm 2003, S.61).

¹⁴ Um das Verständnis dieser Idee zu erleichtern, sollen an dieser Stelle einige Orientierungssysteme beispielhaft genannt werden, die in verschiedenen Werken Erich Fromms Erwähnung finden: Totemismus, Klanverehrung, Faschismus, Stalinismus, theistische Religionen, nicht-theistische Religionen, philosophische Systeme, Macht, Geld, Erfolg; (vgl. Fromm 2003 & 2018)

Um den Unterschied zwischen Orientierungssystemen aufzuzeigen, die die menschliche Entfaltung unterstützen und solchen, die jener Entfaltung gegenläufig sind, unternimmt Fromm eine Differenzierung zwischen autoritären und humanistischen Religionen. In Anlehnung an die Besprechung von Leben- und Todestrieb aus Kapitel 4.2, ist die autoritäre Religiosität dabei zunächst einfach eine weitere Möglichkeit, das Existenzproblem des Menschen zu lösen. Allerdings, wie sich zeigen wird, eine Orientierung, die der Entfaltung menschlicher Kräfte nicht dienlich ist. Autoritäre Religionen besitzen einen Anspruch auf „Anbetung, Gehorsam und Verehrung“ (Fromm 2018, S.51), der durch ihre Herrschaftsausübung legitimiert wird. Ihr Kernmerkmal ist Macht über den Menschen, der selbst wiederum ohnmächtig ist und seine Erlösung oder Stärke nur durch Unterwerfung finden kann. Fromm verortet etwa die Theologie Calvins als autoritäre-theistische Religion, da dieser „die Unterwerfung des Denkens aus der Empfindung der eigenen Nichtigkeit“ (ebd., S.52) beschreibt. Ähnlich dazu verhalten sich weltlich-autoritäre Religionen, wie etwa der „Führerkult“ (ebd.)¹⁵. Die Lösung des menschlichen Existenzproblems erfolgt nach dieser religiösen Ausrichtung durch die Beseitigung von Zweifeln und das Spenden von Sicherheit. Eine neue harmonische Beziehung, d.h. die Beseitigung von Isolation und ein Gefühl von Gruppenzugehörigkeit werden mit dem Verlust an Integrität und Unabhängigkeit erkaufte. Demgegenüber positionieren sich die humanistischen Religionen, in deren Zentrum der Mensch und seine Fähigkeiten stehen. Sie orientieren sich am Ziel, die menschliche Vernunft auszubilden, um die Beziehung zur Natur, zu Mitmenschen und zu sich selbst zu verstehen. Hinzu kommt die Entwicklung der Fähigkeit zu Lieben, zu Solidarität mit sich und seiner Umwelt. Er wird dabei geleitet von Prinzipien und Normen, anstelle von autoritärer Macht. Nicht Ohnmacht und Unterdrückung, sondern Selbstverwirklichung und produktive Eigenkräfte sind das Ergebnis humanistischer Religiosität (ebd., S.52ff). Als Beispiele humanistischer Religionen gelten etwa „der Frühbuddhismus, der Taoismus, die Lehren Jesajas, Jesu, Sokrates“, Spinozas, gewisse Strömungen in jüdischen und christlichen Religionen (besonders mystische), die Religion der Vernunft in der Französischen Revolution“ (ebd., S.53). Die Trennlinie zwischen autoritärer und humanistischer Religiosität ist zudem unabhängig vom Gottesbezug und kann auch innerhalb eines religiösen Systems verlaufen. Entscheidend ist dabei jeweils „die menschliche Haltung, die ihren Doktrinen zugrunde liegt“ (ebd.), ähnlich zu der Unterscheidung von Sein und Schein. Humanistische

¹⁵ Fromm bezeichnet an anderer Stelle den Nationalismus als Gegenteil des Humanismus (Funk 1996, S.82ff). Er hat sich zudem mit der Entstehung des Nationalsozialismus befasst (Fromm 2000a). Axel Honneth bezeichnet diese Forschung als „ungewöhnlichen und produktiven Zugang zum Totalitarismus“, die „unglücklicherweise“ im Schatten von Horkheimer & Adornos „Dialektik der Aufklärung“ und Arendts „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ steht (Honneth 2006, S.154).

Religionen kümmern sich „um das Wesen und nicht um die Schale [...], um die Erfahrung und nicht um das Wort, um den Menschen und nicht um die Kirche“ (ebd., S.126).

Auf gesellschaftlicher Ebene findet eine „Wechselbeziehung zwischen der Gesellschaftsstruktur und den Arten religiöser Erfahrung“ (ebd., S.66) statt. Ein humanistisch geprägter Rahmen der Orientierung mit seinem Objekt der Hingabe kann sich nur entwickeln, wenn diese humanistische Idee im Gesellschafts-Charakter verwurzelt ist. Diese Untersuchung der religiösen Dimension hat gezeigt, dass die Lösung der Existenzproblematik auch andere, nicht-humanistische Züge annehmen kann. Mit Hilfe des Wissens über die Abwesenheit einer Orientierung am Wohl-Sein in der heutigen Gesellschaft (aus Kapitel 4.1) und der Erkenntnis über psychologische Kräfte, die hinter dieser abwesenden Orientierung stehen (aus Kapitel 4.2), konnte dieses Kapitel bereits in Teilen aufzeigen, wie die Ausgestaltung der seelischen Bedürfnisse aussieht und welche Formen sie annehmen. Erich Fromm vergleicht sie mit einer Religiosität, die jedem Menschen gewissermaßen als Orientierungssystem eigen ist, welche ihn nach bestimmten Werten verstehen, fühlen, handeln, ja leben lässt. Um bei dem Begriff des Religiösen zu bleiben, zeigt er auf, wie verschiedene historische Religionen in ihrem ursprünglichen Kern dieselben humanistischen Werte verfolgt haben. Die Zielvorstellung eines humanistischen Orientierungsrahmen bezeichnet Fromm als „säkulare[n] Messianismus“ (Funk 1996, S.158). Anders als im Alten Testament wird diese „Erlösung“ allerdings nicht durch die Gnade Gottes herbeigeführt, sondern ist das Ergebnis der vollständigen Ausbildung menschlicher Eigenkräfte, also säkular (ebd., S.160). Ganz im Gegensatz dazu beschreibt Fromm in „Haben oder Sein“ die Charakterstruktur der Gesellschaft des 20. Jahrhundert als „kybernetische Religion“ (Fromm 2019, S.179): „Wir haben die Maschine zur Gottheit erhoben und werden selbst Gott gleich, indem wir sie bedienen. [...] entscheidend ist, daß sich der Mensch im Augenblick seiner größten Ohnmacht einbildet, dank seiner wissenschaftlichen und technischen Fortschritte allmächtig zu sein“ (ebd., S.187). Ohnmächtig ist die kybernetische Gesellschaft vor allem in Bezug auf ihre emotionale Verfasstheit.¹⁶ Stattdessen vertraut sie in hohem Maße der technischen Entwicklung, und damit aber der „Göttin der Zerstörung“ (ebd.).

4.4 Dimension der Freiheit

In seiner Untersuchung der Freiheitssituation bringt Erich Fromm die Problematik, vor der er die moderne Gesellschaft stehen sieht, am deutlichsten zum Ausdruck. Seine Kritik an der

¹⁶ Die emotionale Verfassung von 250 Managern und Ingenieuren untersucht Michael Maccoby in seiner Studie (Maccoby, M. (1977). *Gewinner um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie*. Reinbeck b. Hamburg: Rohwolt.) und fasst sein Ergebnis in einer „Liebesskala“ zusammen. Fromm präsentiert diese Studie in *Haben oder Sein* (Fromm 2019, S.184-186).

Gesellschaft wirkt an dieser Stelle zunächst etwas zugespitzt und ist dennoch sehr zugänglich; anders als die ersten drei Blickwinkel wird diese letzte Dimension kein philosophisches, psychologisches oder religiöses Problem erörtern. Der seelische Konflikt wird in dieser abschließenden Dimension mit der Möglichkeit eines Freiheitsverlustes erstmals vornehmlich nach außen hin deutlich. Die Übertragung der inneren Charakterologie des Menschen auf das äußerlich wahrnehmbare Phänomen der Freiheit wird daher als letzte Dimension dargestellt. Dabei werden einerseits die Erkenntnisse der vorangegangenen Dimensionen weiter verwertet, andererseits wird ein direkter Bezug zur Ausgangsproblematik von Sinn- bzw. Freiheitsverlust des Menschen in der Moderne hergestellt.

In seiner tiefgreifenden Untersuchung unterscheidet Fromm nach negativer und positiver Freiheit. Die negative Freiheit, d.h. eine Freiheit von Zwängen, bedeutet für den Menschen den Verlust der „alten Feinde seiner Freiheit“ (Fromm 2000a, S.81). Dieser Wegfall der dogmatischen Rationalität alter Glaubensmuster, und also von äußeren Einschränkungen, haben dem Menschen scheinbar eine neue Dimension der Freiheit eröffnet. Fromm verortet auch die Abwesenheit instinktiver Determination des Verhaltens (ebd., S.30) im Bereich der negativen Freiheit. Allerdings erkennt er nun „innere Faktoren, welche die volle Verwirklichung der Freiheit der Persönlichkeit blockieren.“ (ebd., S.81). Wie am Beginn dieser Arbeit dargestellt, hatte auch Max Weber erkannt, wie die Rationalisierung aller Lebensbereiche die neu gewonnene Freiheit zu konterkarieren drohte, um sich letztlich gar in einen lebenspraktischen Rückschritt zu verwandeln. Mit seiner Differenzierung des Freiheitsbegriffs ist Fromms Analyse dennoch tiefgreifender, denn er berücksichtigt die so wichtigen inneren Faktoren des Menschen. Das Innere bezieht sich erneut auf die seelischen Bedürfnisse des Menschen. Das Ausleben der positiven Freiheit kann daher als Synonym zur Notwendigkeit einer neuen harmonischen Beziehung verstanden werden, die die seelischen Bedürfnisse des Menschen erfüllt. In seiner Ausdifferenzierung der seelischen Bedürfnisse entspricht dieser Erkenntnis Fromms die Bezogenheit zu Welt, die entweder durch Liebe oder Narzissmus geprägt sein kann (Fromm 2003, S.32).

Das Loslösen von den „primären Bindungen“ (Fromm 2000a, S.24) hat für den Menschen nicht nur Unabhängigkeit und Freiheit, sondern auch Isolation, Angst und Ohnmacht zur Folge (ebd., S.8). Auf der Suche nach einer neuen Bindung, d.h. im Versuch des Auslebens der positiven Freiheit, stehen ihm wie zwei Pole dieser Suche einerseits ein „Wachstum der Stärke des Selbst“ (ebd., S.27), andererseits eine „zunehmende Vereinsamung“ (ebd.) gegenüber. Denn im Prozess der Individuation sind beide Möglichkeiten angelegt. Nur wenn die Suche gelingt und gewissermaßen die eigene Persönlichkeit gefunden wird, können aus

Isolation und Unsicherheit Produktivität und Stärke erwachsen. Der Weg zurück zur in Kapitel 4.1 beschriebenen animalischen Harmonie mit der Natur ist für den Menschen nicht möglich, denn sein Bewusstsein und seine Vernunft sind zu weit fortgeschritten. Die Isolation aufgrund seines Bedürfnisses nach Bezogenheit zudem unerträglich. In jedem Fall muss er sich daher dieser Suche stellen und sieht sich eben zwei Alternativen gegenüber: „[E]ntweder der Last seiner Freiheit zu entfliehen und sich aufs neue in Abhängigkeit und Unterwerfung zu begeben oder voranzuschreiten zur vollen Verwirklichung jener positiven Freiheit, die sich auf die Einzigartigkeit und Individualität des Menschen gründet“ (ebd., S.8).

Der erste Weg der positiven Freiheit zu entfliehen wird von Fromm als „Flucht ins Autoritäre“ (ebd., S. 107) bezeichnet. Hierbei wird die Suche nach Harmonie gar nicht erst unternommen; die verlorengegangene Stärke und Sicherheit soll durch Unterwerfung unter eine Autorität oder das eigene autoritäre Beherrschen anderer erreicht werden. Diese „masochistischen und sadistischen Strebungen“ (ebd.) sind jeweils radikale Formen, der eigenen Isolation zu entgehen, dem „unerträglichen Gefühl von Einsamkeit und Ohnmacht zu entrinnen.“ (ebd., p.113). An der Oberfläche äußern sich diese Tendenzen als Wunsch zu herrschen, oder beherrscht zu werden. Hinter diesen sichtbaren Äußerungen besitzen beide Seiten jedoch das gemeinsame Ziel einer „Symbiose“: „[D]ie Vereinigung eines individuellen Selbst mit einem anderen Selbst“ (ebd., S.118) mit dem Ziel der Auflösung der persönlichen Integrität. Mit dieser Auflösung der eigenen Persönlichkeit ist eine vollkommene gegenseitige Abhängigkeit hergestellt und damit auch eine neue Bindung. In gewisser Weise stellt dieser Fluchtmechanismus also eine Antwort auf die Existenzproblematik des Menschen dar, allerdings ohne die Eigenkräfte des Menschen zu fördern, ohne zum Wohl-Sein des Menschen beizutragen.

Der zweite Weg der Suche nach Harmonie zu entgehen ist die „Flucht ins Konformistische“ (ebd., S.137). Die Lösung der existenziellen Problematik ist in diesem Fall das Herausbilden derjenigen Persönlichkeit, die die eigene Kultur als Standardmodell vorgibt. Das persönliche Selbst wird zum „Pseudo-Selbst“ (ebd., S.150) und die scheinbar eigenen Gefühle, Meinungen und Handlungen sind nur unter dem Druck gesellschaftlicher Konvention vom Durchschnittsbild entliehen. Auch in diesem Fall ist das angenommene Verhalten das Ergebnis der Angst vor Isolation (ebd., S.147). Diese Konformität bedeutet einen Verlust des Selbst und führt zu enormer Unsicherheit. Die persönliche Identität muss „in der ständigen Billigung und Anerkennung durch andere“ (ebd., S. 151) gesucht werden, da vom persönlichen Selbst keine Antwort zu erwarten ist. Der ursprünglich gesuchte Ausdruck der eigenen Persönlichkeit findet nicht statt. Die Flucht zu gesellschaftlicher Akzeptanz führt jedoch

genauso wenig zu echter Harmonie, zu Wohl-Sein, wie die Flucht ins Autoritäre. Diese Fluchtmechanismen können mit den in Kapitel 4.3 beschriebenen religiösen Orientierungssystemen verglichen werden. Sie beleuchten allerdings neben dem dort zentralen religiösen Rahmen der Orientierung weitere Aspekte: Das Identitätserleben (Fromm 2003, S.58-60), das eben jene Suche nach der eigenen Persönlichkeit in den Fokus nimmt und die Bezogenheit zu den Mitmenschen (ebd., S.32-37). Beide stellen ebenso seelische Bedürfnis dar, die Befriedigung erfahren müssen. In Kapitel 4.1 stand die Erkenntnis, die Suche nach Lösungen für die Existenzproblematik sei „die Quelle aller Leidenschaften, Affekte und Ängste“ (ebd., S.28), noch auf einer relativ undurchsichtigen Basis. Die darauffolgenden Kapitel und insbesondere die beiden hier beschriebenen Fluchtmechanismen haben jedoch verdeutlicht, wie tiefgreifend sich das Streben nach einer harmonischen Bindung auf das Leben tatsächlich auswirkt. Der allergrößte Einfluss läuft indes im Unbewussten ab und wird durch Rationalisierungen und übernommene Charakterzüge verklärt, bis dieser Einfluss dem Betroffenen vollkommen unerkennlich wird.

Die in diesem Kapitel zusammengetragenen Erkenntnisse sind in ihrer Tragweite nur zu begreifen, wenn sie auf die heutige Gesellschaft übertragen werden. Fromm bescheinigt dieser Gesellschaft das bereits erwähnte Ausbleiben der „große[n] Verheißung unbegrenzten Fortschritts“ und damit „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ (Fromm 2019, S.13). Der heutige Mensch scheint durch das „Gefühl einer tiefen Ohnmacht“ (Fromm 2000a, S.185) gekennzeichnet. Die „beruhigende Tünche“ (ebd.), das oberflächliche Funktionieren der meisten Menschen, überdeckt dabei das tiefe Unglück, das für sie charakteristisch geworden ist. Die von Pseudo-Persönlichkeiten geprägte konformistische Gesellschaft symbolisiert dieses bloße Funktionieren ausdrücklich; der tatsächliche seelisch-psychische Zustand unter der Oberfläche ist nicht direkt ersichtlich, von ihr geht daher die größte Gefahr in Bezug auf den Verlust der Freiheit aus. „Die Entpersönlichung, die Leere, die Bedeutungslosigkeit des Lebens, die Automatisierung des Individuums“ (Fromm 1986, S.71) sind nicht nur bedauernde Zustände; vielmehr sind sie als Äußerungen des verhinderten Identitätserlebnisses ein Teil der seelischen Struktur des Menschen und damit Ergebnis der Enttäuschung essenzieller Bedürfnisse. Findet dieser Ausdruck nicht statt, so steht der Mensch nicht nur vor einem philosophischen, psychologischen oder religiösen Problem, sondern läuft Gefahr, seine eigene Freiheit aufzugeben. Bei allem Negativismus sieht Fromm dennoch den humanistischen Weg, der Menschen einen Zustand der positiven Freiheit ermöglichen kann und von tatsächlichem Wohl-Sein geprägt ist. Die Fluchtmechanismen vor der Suche nach persönlicher Identität sind gewissermaßen nicht zwangsläufig. Seine Freiheit kann der Mensch dadurch erreichen, dass er

seine Persönlichkeit entdeckt und ausdrückt, sich selbst verwirklicht. Was ist damit gemeint? Dass der Mensch „frei und trotzdem nicht allein, kritisch und doch nicht voller Zweifel, unabhängig und doch ein integraler Teil der Menschheit sein kann“ (Fromm 2000a, S.186). Dies ist dann möglich, wenn er „alle seine emotionalen und intellektuellen Möglichkeiten tätig zum Ausdruck bringt [...]. Die positive Freiheit besteht im spontanen Tätigsein [...] der gesamten, integrierten Persönlichkeit“ (ebd., S.187). Erst in der Verbindung der vier untersuchten Dimensionen wird abschließend verständlich, wie politisch die Gesellschaftskritik Erich Fromms tatsächlich ist. Denn die frommsche Idee von Wohl-Sein muss gesellschaftlich ermöglicht werden. Sie funktioniert erst, wenn die gesellschaftlichen Bedingungen geschaffen wurden, wenn das Wohl-Sein zum Inhalt von gesellschaftlichem Zusammenleben wird. „Der Sieg der Freiheit ist nur möglich, wenn die Demokratie sich zu einer Gesellschaftsform entwickelt, wo der einzelne Mensch mit seinem Wachstum und seinem Glück Ziel und Zweck der Kultur ist“ (ebd., S.195).

5. Kritische Reflexion: Die Wissenschaftlichkeit einer Utopie

Das gesamte Werk Erich Fromms ist eine Symbiose von kritischer Betrachtung der Gesellschaft und der Forderung nach einer humanistischen Lebensweise. Dieses Zusammenspiel von Humanismus und Gesellschaftskritik soll abschließend anhand von zwei Leitgedanken eingeordnet werden. Fromms utopische Gesellschaftsform ist maßgeblich auf die seelischen Bedürfnisse des Menschen aufgebaut. An erster Stelle muss daher die Frage betrachtet werden, inwiefern diese Bedürfnisse eine angemessene Kategorie für gesellschaftliche Kritik sein können. Sind sie wirklich von solcher Wichtigkeit und müssen daher Teil dessen sein, was als das gute Leben bezeichnet wird? Der zweite Gedanke knüpft an das ethisch Gute an. Falls Gesellschaftskritik sich auf die Suche danach begeben soll, muss die Antwort dann tatsächlich eine humanistische sein?

Fromms Humanismus ist eine klassische Philosophie des guten Lebens. Er ist explizit um das gesellschaftliche Wohlergehen besorgt. Die Darstellung der weberschen Werturteilsfreiheit und des Gegenentwurfs kritisch-theoretischer Wissenschaft haben gezeigt, dass erfolgreiche Gesellschaftskritik immer auf einem Minimalkonstrukt an objektiven, letztgültigen Wahrheiten aufgebaut ist. Wenn die Untersuchung sozialer Pathologien nicht in ihrer bloßen Beschreibung dessen, was fehlgeleitet ist, beendet sein soll, wenn also das Ziel der tatsächlichen gesellschaftlichen Veränderung verfolgt wird, so muss diese Kritik auf einer Basis

von objektiven Werten stehen. Häufig geschieht diese Berufung auf Objektivität nur implizit, indem die bestehenden Werte abgelehnt werden. Erich Fromm verortet die soziale Pathologie ganz allgemein im Verkümmern der Seele des Menschen und macht damit ausdrücklich klar, dass er die Beachtung seelischer Bedürfnisse als Teil des ethisch Guten betrachtet. Diese große Frage des guten Lebens überhaupt zu stellen, ist bereits eine Leistung, die in der Sozialwissenschaft echten Seltenheitswert besitzt. Das oberflächliche, rein systemische Funktionieren der Gesellschaft ist nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt seiner kritischen Betrachtung. Wenn er dabei dezidiert auf die Glückseligkeit des Menschen eingeht, dann betreibt er im besten Sinne die Dekonstruktion sozialer Mythen, zeigt er doch, dass eine hedonistische Lebensweise, also etwa die Maximierung des Vergnügens, nicht zu tatsächlichem Wohl-Sein führt. Sicherlich muss auch die Frage der Nachweisbarkeit der seelischen Bedürfnisse, also nach Bezogenheit, Transzendenz, Verwurzelung, Identitätserleben und einem Rahmen der Orientierung gestellt werden. In letzter Konsequenz sind sie nicht eindeutig trennscharf, vollständig, oder nachweisbar; mit quantitativen oder positivistischen Analysen nicht greifbar. Der vornehmliche Grund dafür sind die einzelnen Kategorien selbst, für deren empirische Betrachtung es bisher nur wenige Indikatoren gibt. Trotzdem geht Fromm einige Schritte in die Richtung der Empirie, wenn er beispielsweise Statistiken über Morde, Selbstmorde und destruktive Handlungen anführt (Fromm 2003, S.15ff), um die „mangelhafte seelische Gesundheit“ (ebd.) der reichen, westlichen Staaten zu belegen. Er selbst betrachtete die seelischen Bedürfnisse des Menschen als Ergebnis der empirischen Analyse des menschlichen Wesens und keineswegs als Metaphysik. Auch wenn es schwerfällt, die seelische Bedürftigkeit des Menschen zu belegen, so erscheint nach der Lektüre Erich Fromms dennoch jede Gesellschaftstheorie, die die innere Psychologie menschlichen Lebens nicht betrachtet, unvollständig. Es ist daher seine Leistung, seelisches Wohlbefinden ernst zu nehmen und dieses auf derselben Stufe einzuordnen, wie etwa wirtschaftlichen Wohlstand. Zur Sozialkritik wird diese Analyse mit dem Einbezug des Gesellschafts-Charakters, der auf die seelische Gesundheit maßgeblichen Einfluss nimmt. Auch dieser Faktor ist bisweilen nicht ausreichend empirisch belegt. Trotzdem ist der Gesellschafts-Charakter ein essenzieller Faktor der frommschen Theorie. Ohne diese gesellschaftliche Einflussgröße würde sie nicht über ein bloßes Beklagen des gegebenen Zustandes hinauskommen und damit in kulturkritischer Bedeutungslosigkeit verschwinden. Bei allem Negativismus bleibt doch eines festzustellen: Erich Fromm zeichnet ein durchaus düsteres Bild der Gesellschaft; allerdings ist dieser Zustand an die soziale Realität gebunden, an seiner Veränderbarkeit wird daher nie gezweifelt und die gesellschaftliche Begünstigung seelischen Wohlbefindens liegt stets im Bereich des Möglichen. Mit anderen

Worten: Die Sinn- und Freiheitsproblematik der Moderne ist existent und ein reales Problem für den Menschen. Aber sie ist vornehmlich bedingt durch ein Ignorieren der seelischen Bedürftigkeit des Menschen und daher lösbar.

Mit Erich Fromm wird nicht nur die Suche nach dem ethisch Guten erneuert. Er ist dabei auch erfolgreich, findet mit dem Humanismus als Lebensorientierung gewissermaßen eine Lösung für das Problem menschlicher Existenz. Aus einer Sichtweise des positivistischen Mainstreams heraus, konnte man das gute Leben als Erkenntnisinteresse von Sozialwissenschaften womöglich noch hinnehmen. Dass Erich Fromm im nächsten Schritt aber selbst die Antwort gibt auf die Frage, „wie sollen wir leben“, ist im Mindesten ungewöhnlich. Es ist dies der „letzte Schritt“, der Erich Fromms Werk eine außergewöhnliche Stellung zukommen lässt. Zunächst sollen in einigen Zeilen die einzelnen Elemente dieses „letzten Schritts“ noch einmal zusammengeführt werden. Die humanistische Lebensweise besitzt in Fromms Werk viele verschiedene Bezeichnungen: „Die produktive Orientierung“ (Fromm 1986, S.73), „Einssein“ (Funk 1996, S. 88), „volle[] Bejahung des Lebens“ (ebd., S.66) „aktive Solidarität“ (Fromm 2000a, S. 32), „spontanes Tätigsein“ (ebd.), „zwischenmenschliche[] Einheit“ (Fromm 2000b, S.35), „Aktivität“ (ebd., S.42), „die tätige und kreative Bezogenheit des Menschen zu seinem Mitmenschen, zu sich selbst und zur Natur.“ (Fromm 2003, S.34), und schließlich die „Existenzweise des Seins“ (Fromm 2019, S.40). All jene Betitelungen mögen unterschiedliche Aspekte hervorheben; sie alle entstammen jedoch derselben Zielvorstellung: Einer Gesellschaft, die Wert legt auf Zwischenmenschlichkeit, die jeden Menschen zur Entfaltung kommen lässt; einer Gesellschaft, in der der Wert eines Menschen durch das zustande kommt, was er ist und nicht durch das was er hat; einer Gesellschaft, die sich nicht auf höhere Mächte beruft, sondern ihre Stärke vollkommen aus den spezifisch menschlichen Eigenkräften erlangt; einer Gesellschaft, die anerkennt, dass das seelische Wohl des Menschen eine Teilbedingung seiner Glückseligkeit ist; einer Gesellschaft, die auf Vernunft und Liebe aufgebaut ist. Die Grundelemente dieser liebenden Bezogenheit „sind Fürsorge für den anderen, Verantwortungsgefühl für den anderen, Achtung vor dem andern und Erkenntnis“ (Fromm 1986, S.83). Fromm ist durch und durch Idealist, allerdings einer, der auf wissenschaftlicher Basis steht. Bei aller Utopie bleibt er stets im Bereich der Wissenschaft verortet. Letztlich hängen die Sozialwissenschaften „heute im ganzen von der Möglichkeit ab, ethische Urteile über die notwendigen Voraussetzungen menschlichen Lebens auf überzeugende Weise zu rechtfertigen“ (Honneth 2000, S.66). Folgt man Erich Fromm, dann sind die seelischen Bedürfnisse des Menschen eine Voraussetzung für das glückliche Zusammenleben einer Gesellschaft. Dabei liegt die große Kraft dieses „letzten Schrittes“

letztlich darin, dass er gut begründet ist. Es ist ein Wagnis, das Wesen des Menschen zu bedienen und daran eine humanistische Lebensart abzuleiten. Die philosophische, psychologische, religiöse und freiheitliche Dimension haben jedoch jeweils die Konsistenz der Idee einer liebenden Gesellschaft gezeigt. Erich Fromm steht für diese Idee, für den Glauben an die Liebe als Möglichkeit. Sein Humanismus als das ethisch Gute ist zudem keine ausschließende höchste Wahrheit. Sie muss etwa im Lichte der Menschenrechte gesehen werden, die niemand vernünftigerweise ablehnen kann. Die Betonung liegt ja gerade auf den Eigenkräften des Menschen, das Ziel ist seine Selbstverwirklichung. Insofern ist die humanistische Idee gar kein letzter Wert im Sinne Max Webers, dessen Anerkennung andere letzte Wahrheiten beeinträchtigt und vor dem der Wissenschaftler daher Abstand nehmen sollte. Sie ist vielmehr „eine Haltung, zu der jeder Mensch fähig ist, sofern er nicht geistig oder seelisch verkrüppelt ist“ (ebd., S.73). Es verwundert daher auch nicht, dass sich Fromm der „großen Meister des Lebens“ (Fromm 2019, S.29) bedient und an ihren Lehren die objektive Gültigkeit der humanistischen Idee abzuleiten versucht. Diese Meister sind gewissermaßen Fromms deskriptive Basis für die spätere normative Kritik. Die Einsicht in das Wesen des Menschen, von Fromm erarbeitet und in den hier eigens zusammengestellten Dimensionen untersucht, macht die Möglichkeit der humanistischen Utopie nicht wahrscheinlicher. Aber sie zeigt die Notwendigkeit von Vernunft und Liebe auf und macht den interessierten Geist empfänglicher für die humanistischen Ideale. Insofern ist Erich Fromms Humanismus in hohem Maße relevant. Aufgrund der Zentralität des ethisch Guten, das über das Wesen des Menschen begründet wird, geht Fromms Humanismus sogar über die bloße Gesellschaftskritik hinaus, und sollte eher als Gesellschaftsphilosophie bezeichnet werden. Der Mensch ist auf der Suche nach Sinn bisweilen allein unterwegs; nichts scheint naheliegender, als dass dieser Mensch Unterstützung erfährt von einer Wissenschaft vom Menschen, die verschiedene Dimensionen zusammenbringt und am Wohl-Sein ernsthaft interessiert ist.

6. Schlussbetrachtung: Haben oder Sein?

Die Untersuchung von Humanismus und Gesellschaftskritik hat manche Komponenten unbeachtet gelassen. Da der Fokus auf einer philosophischen Rechtfertigung der frommschen Theorie lag, konnte eine empirische Anwendung der Erkenntnisse nicht erfolgen. Gerade die Frage der tatsächlichen Umsetzbarkeit der humanistischen Utopie drängt sich dennoch auf. Fromm hatte die Sozioökonomie als maßgeblichen Einflussfaktor herausgearbeitet. Die

Forderung nach einer humanistischeren Gesellschaft impliziert daher bspw. die Institutionalisierung der humanistischen Ideen über das politische System. Fromm selbst ist in „Haben oder Sein“ auf die „Wesensmerkmale der neuen Gesellschaft“ (Fromm 2019, S.211) eingegangen. Einige seiner thesenhaft vorgetragenen Ideen sind die „Ausrichtung der Produktion auf einen ‚gesunden und vernünftigen Konsum‘“ (ebd., S.215), die „industrielle und politische Mitbestimmungsdemokratie“ (ebd., S. 221), die „maximale Dezentralisierung von Politik und Wirtschaft“ (ebd., S.224), die „Garantie eines jährlichen Mindesteinkommens“ (ebd., S.231), die Aufhebung der „patriarchalischen Gesellschaft“ (ebd., S.233) oder ein beratender „[o]berster Kulturrat“ (ebd., S.236). Sicher bedürften diese Ideen weiterer Konkretisierung und Nachforschung bzgl. ihrer Umsetzbarkeit, z.B. in weitergehenden politik- oder sozialwissenschaftlichen Arbeiten. Trotzdem zeigt sich hier noch einmal, dass die Utopie keine Träumerei, sondern Fromms reales Anliegen war.

Ein abschließend hoffnungsvoller Gedanke erwächst aus der Tatsache, dass ehemals utopische technische Herausforderungen, wie etwa die Landung auf dem Mond, mithilfe der Naturwissenschaften gemeistert werden konnten. Weshalb sollte die Utopie der humanistischen Gesellschaft nicht auch mit einer „humanistische[n] Wissenschaft vom Menschen“ (ebd., S.213) erreichbar sein? Schlussendlich wird es darauf ankommen, das mit Hannah Arendt vorangestellte „Recht auf Glück“ einzulösen. Um es mit Fromm zu sagen: „Der Glaube an die Möglichkeit der Liebe als einem gesellschaftlichen Phänomen und nicht nur als einer individuellen Ausnahmeerscheinung ist ein rationaler Glaube, der sich auf die Einsicht in das wahre Wesen des Menschen gründet“ (Fromm 2000b, p.206ff). Im Verlaufe dieser Arbeit sollte klar geworden sein, dass wir die sozialen Verhältnisse tatsächlich verändern können. Letztlich liegt es also an uns, und wir müssen eine Entscheidung fällen: Die Entscheidung zwischen Haben oder Sein.

Bibliographie

Arendt, H. (2019). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (ungek. Taschenbuchausg., 20. Aufl.). München: Piper.

Bergson, H. (1933). *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (Übers. v. E. Lerch). Jena: Diederichs.

Bollenbeck, G. (2007). *Eine Geschichte der Kulturkritik: von J. J. Rousseau bis G. Anders.* München: Beck.

Bierhoff, B. (1993). *Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik.* Opladen: Westdeutscher Verlag

Cancik, H., Groschopp, H. & Wolf F.O. (Hrsg.) (2016). *Humanismus: Grundbegriffe.* Berlin: De Gruyter.

Cassirer, E. (1998). *Die Philosophie der Aufklärung.* Hamburg: Meiner.

Fromm, E. (1986). *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie* (ungek. Ausg., 2. Aufl.). München: dtv.

Fromm, E. (1988). *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen* (ungek. Ausg.). München: dtv.

Fromm, E. (2000a). *Die Furcht vor der Freiheit* (ungek. Ausg.). München: dtv.

Fromm, E. (2000b). *Die Kunst des Liebens* (ungek. Ausg.). München: dtv.

Fromm, E. (2003). *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (ungek. Ausg.). München: dtv.

Fromm, E. (2018). *Psychoanalyse und Religion. Ihr werdet sein wie Gott: eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition* (Neuausg.). München: dtv.

Fromm, E. (2019). *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (ungek. Ausg., 47. Aufl., überarb. v. R. Funk). München: dtv.

Funk, R. (Hrsg.) (1983). *Erich Fromm. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Funk, R. (Hrsg.) (1996). *E. Fromm, Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen* (Ungek. Taschenbuchausg.). München: Heyne.

Funk, R. (04.07.2016). *Erich Fromm – ‚Die Kunst des Liebens‘ und ‚Haben oder Sein‘. Erich Fromms Bestseller werden 60 und 40 Jahre alt – Ein Gastbeitrag von Rainer Funk*. dtv. <https://www.dtv.de/blog/gastbeitraege/fromm/> (zuletzt abgerufen: 23.02.2021).

Funk, R. (Hrsg.) (2020). *E. Fromm, Lieben wir das Leben noch? Über Macht und Ohnmacht der Liebe*. München: dtv.

Gigon, O. (Hrsg.) (1972). *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (2., überarb. Aufl.). München: dtv.

Honneth, A. (2000). Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (S.11-70). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Honneth, A. (Hrsg.) (2006). *Schlüsseltexte der kritischen Theorie. Für Ludwig von Friedeburg zum 80. Geburtstag*. Wiesbaden: Springer VS.

Honneth, A. (2007). *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Horkheimer, M. (1970). *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze* (S.12-56). Frankfurt a.M.: Fischer.

Horkheimer, M. (1972a). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In W. Brede (Hrsg.), *Sozialphilosophische Studien*.

Aufsätze, Reden und Vorträge 1930 – 1972; mit einem Anhang über Universität und Studium (S.33-46). Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer.

Horkheimer, M. (1972b). Kritische Theorie gestern und heute. In W. Brede (Hrsg.), *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1940 – 1972* (S.162-176). Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer.

Iser, M. (2004). Gesellschaftskritik. In G. Göhler, M. Iser & I. Kerner (Hrsg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung* (S.155-172). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Keupp, H. (1998). *Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch* (2. Aufl.). München: Piper.

Keupp, H. (2016). *Reflexive Sozialpsychologie*. Wiesbaden: Springer VS.

Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2017). Was ist Sozialphilosophie? In R. Jaeggi (Hrsg.), *Sozialphilosophie: eine Einführung* (S.7-26). München: CH Beck.

Maccoby, M. (1977). *Gewinner um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie*. Reinbeck b. Hamburg: Rohwolt.

Peter, L. (2016). *Umstrittene Moderne. Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik*. Wiesbaden: Springer VS.

Pleger, W. (2020). Das Glück der Theorie (Aristoteles). In W. Pleger (Hrsg.), *Das gute Leben. Eine Einführung in die Ethik* (2., akt. u. erw. Auflage) (S.23-32). Stuttgart: J.B. Metzler.

Schroer, M. (2001). *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachrone Theorieperspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schwaabe, C. (2002). *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*. München: Fink.

Schwaabe, C. (2018). *Politische Theorie: Von Platon bis zur Postmoderne*. (4. akt. u. erw. Aufl.) Paderborn: Wilhelm Fink.

Weber, M. (1973). Wissenschaft als Beruf. In J. Winckelmann (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (4. erneut durchges. Aufl.) (S.582-613). Tübingen: Mohr.