



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

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

FROMM-Online

## Erich Fromms humanistischer Sozialismus

Helmut Johach

Tagungsbeitrag bei der Tagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft zum Thema *Rebellen, Reformer und Revolutionäre - Karl Marx und Erich Fromm* in Trier vom 29. Juni bis 1. Juli 2007. Erstveröffentlichung in: *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe - ISBN 1437-0956) 12 / 2008, Tuebingen (Selbstverlag) 2008, S. 34-47.

Copyright © 2008 and 2011 by Dr. Helmut Johach, Walpersdorfer Str. 13 91126 Rednitzhembach, E-Mail: helmut.johach[at-symbol]web.de

Wie Erich Fromm im Eingangskapitel von *Jenseits der Illusionen* (1962) bekennt, haben die Erkenntnisse und Ideen von Marx und Freud sein Denken so grundlegend geprägt, dass er seit den 20er Jahren stets um eine kritische Synthese bemüht war. Dabei hält er Marx für „weit tiefergründiger und umfassender als Freud“ (GA IX, S. 44). Man kann darüber streiten, ob dieses Urteil gerecht ist - Fromm selbst hat seine Bewertung später im Gespräch oft als „töricht“ bezeichnet, ohne sie jedoch offiziell zu widerrufen (vgl. GA IX, S. 526). Zumindest lässt sich jedoch sagen, dass die Auseinandersetzung mit Freud - vielleicht weil er als praktizierender Psychoanalytiker an dessen Themen näher „dran“ war - bei Fromm zu einer detaillierteren Kritik geführt hat als die Lektüre von Marx. Seine Begeisterung für Marx ist dagegen geradezu „euphorisch“ (L. von Werder 1987, S. 23) zu nennen, da sie manches Problematische, auch manches, was die Persönlichkeit von Marx betrifft, einfach ausblendet. So behauptet Fromm z.B., es habe in der Beziehung zu Engels „kaum je irgendeine Reiberei“ (GA V, S. 392) gegeben, obwohl Marx dessen finanzielle Hilfsbereitschaft nach Kräften ausgenutzt hat und an seinem schäbigen Verhalten nach dem Tod von Mary Burns, der langjährigen Lebenspartnerin von Engels, die Freundschaft zwischen beiden Männern fast zerbrochen wäre (vgl. F.J. Raddatz, 1978, S. 186ff.). Derartige biographische Details möchte ich hier jedoch nicht weiter verfolgen, sondern zunächst grundsätzlich festhalten: Die Psychoanalyse

liefert Fromm die Grundlage für eine Theorie des Individuums und seiner unbewussten Strebungen, die Marxsche Theorie bildet dagegen die Grundlage für seine Theorie der Gesellschaft, nicht nur wie sie ist, sondern vor allem wie sie *sein sollte*. Die Verbindung beider Theorieansätze in der Analytischen Sozialpsychologie sucht einerseits unterschiedliche Prägungen des Gesellschafts-Charakters durch die sozio-ökonomischen Verhältnisse aufzuweisen, andererseits Möglichkeiten zur Entwicklung eines produktiven Charakters in Verbindung mit gesellschaftlichen Veränderungen aufzuzeigen. Ein Großteil dieser Veränderungen, wie sie Fromm u.a. im Schlusskapitel von *Haben oder Sein* (1976) skizziert (vgl. GAIL, S. 393ff.), firmiert unter dem Stichwort „humanistischer Sozialismus“.

### 1. Sozialistischer Humanismus: Jüdische Wurzeln

Den Terminus „humanistischer Sozialismus“ verwendet Fromm, ebenso wie die Zusammensetzung „humanistische Psychoanalyse“, seit den 50er Jahren, konkret seit dem Erscheinen von *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955). Zuvor hatte er noch von „demokratischem“ Sozialismus gesprochen, womit ein „vernünftiges Wirtschaftssystem“ gemeint war, das „einem jeden wieder Gelegenheit gibt, echtes Tätigsein zu entfalten“ (GA I, S. 376). Fromms Sprachgebrauch, bei



FROMM-Online

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

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

dem es seit den Vierziger Jahren verstärkt um die Abgrenzung vom bürokratischen Sozialismus sowjetischer Prägung geht, schwankt zunächst zwischen verschiedenen Bezeichnungen wie „kommunitärer“, „humanistischer kommunitärer“ (GA IV, S. 198, 54), oder auch „demokratischer, humanistischer Sozialismus“ (GA V, S. 30), ehe sich das Attribut „humanistisch“ zur Charakterisierung des von ihm angestrebten Gesellschaftsmodells endgültig durchsetzt. Parallel dazu spricht er aber auch von einem „sozialistischen Humanismus“, so z.B. in dem von ihm im Jahr 1965 herausgegebenen Sammelband über *Socialist Humanism* (vgl. GA IX, S. 14). Diese Umkehrung halte ich für bedeutsam. Sie zeigt nämlich an, dass es im Denken Fromms primär und grundlegend um die Verwirklichung eines noch näher zu bestimmenden *Humanismus* geht. Das Attribut „sozialistisch“ hat demgegenüber einen nachgeordneten Stellenwert, indem die damit geforderte gesellschaftliche Veränderung nicht so sehr als Selbstzweck, sondern eher als Mittel zum Zweck oder als Bedingung für die Verwirklichung des Humanismus gedacht wird.

Fromms Verständnis von Humanismus hängt eng mit der Art zusammen, wie ihm die *jüdische Religion* als persönlichkeitsprägendes Element in jungen Jahren in seiner Familie - zu nennen ist hier vor allem der Großonkel Ludwig Krause (vgl. R. Funk, 1999, S. 8f.) - und während seines Studiums nahe gebracht wurde. Es empfiehlt sich deshalb, hinter seine Marx-Rezeption, die mit intensivem Quellenstudium erst relativ spät einsetzt, auf die Anfänge seiner geistigen Entwicklung zurückzugehen.

In seiner intellektuellen Autobiographie erwähnt Fromm, er habe schon als Jugendlicher mit einem im Geschäft seines Vaters beschäftigten Sozialisten „politisiert“ (GA IX, S. 43). Die Aussage bezieht sich sehr wahrscheinlich auf Oswald Sussmann, einen galizischen Juden, der von 1912 bis 1914 bei den Fromms wohnte (vgl. R. Funk, 1999, S. 20). Wichtiger dürfte aber wohl das *Bibel- und Talmudstudium* gewesen sein, das er zusammen mit dem Großonkel betrieb, bei dem ihn nach eigener Aussage am meisten die prophetischen Schriften mit ihrer Verheißung der messianischen Zeit bewegten (vgl. GA IX, S. 40). Seine humanistische

Grundüberzeugung, dass alle Menschen eins sind und alles

Trennende überwunden werden kann, hat, obwohl Fromm als Gewährsmann einen lateinischen Dichter nennt („*humani nihil a me alienum puto*“, Terenz), in der jüdischen Bibel ihre stärkste Wurzel. Eine wichtige Rolle spielte während seines Studiums in Frankfurt der Kreis um Nehemia Anton Nobel, in dem sich nach Auskunft von Leo Löwenthal in die jüdische Atmosphäre „auch Philosophie, etwas Sozialismus, etwas Psychoanalyse und auch etwas Mystizismus einmischte“ (L. Löwenthal, 1980, S. 18). Von Nobel stammt der Satz: „Ethik und Sozialismus haben in schöpferischer Stunde ein Bündnis geschlossen. Die Religion Israels gab ihm die Weihe“ (zit. nach K. Wilhelm, 1998, S. 429). Von großer Bedeutung für Fromms Entwicklung war sodann Salman Baruch Rabinkow, bei dem er in Heidelberg Talmudstunden nahm. Nobel und Rabinkow sympathisierten mit dem Denken des Neukantianers Hermann Cohen, der den kategorischen Imperativ der „Humanität“ nicht nur von Kant, sondern auch von der jüdischen Sittenlehre herleitete (vgl. H. Cohen, 1995, S. 282). Rabinkow war aber auch in besonderer Weise für einen religiös fundierten Sozialismus aufgeschlossen. Er vertrat die Auffassung, dass „das ganze Menschengeschlecht bei aller Vielfältigkeit der menschlichen Sondergemeinschaften eine organische Einheit bildet und dass das vielgestaltige geschichtliche Leben, allen sich ihm entgegenstimmenden bösen Mächten zum Trotz, sich dem einen großen Ziele nähert: dem Guten“ (S.B. Rabinkow, 1929, S. 824). Neben diesem messianischen Blick auf die Geschichte, der allen jüdischen Denkern, mit denen der junge Fromm in Berührung kam, gemeinsam ist, trug Rabinkow vor allem dazu bei, dass sich die Sympathien seines Schülers für den Chassidismus vertieften.

In seiner Dissertation über *Das jüdische Gesetz* (1922) schreibt Erich Fromm über diese ostjüdische Bewegung: „Im Lichte der religiösen Idee schwinden alle durch Geld, Wissen und Begabung bedingten Unterschiede und Vorrechte. (...) Hier war die wirtschaftliche Not der Auslöser für eine Bewegung, der es auf die



Überwindung dieser Not durch die Kraft religiöser Erkenntnis und eines von dieser Erkenntnis durchdrungenen Gemeinschaftslebens ankam.“ (GAXI, S. 110.) Im Chassidismus findet er die Verwirklichung von „Brüderlichkeit und gegenseitiger Hilfe“ und einen radikalen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen „Demokratismus“ (a.a.O., S. 111), das Ganze getragen von einer Lebenseinstellung, der die „kapitalistischerbürgerlichen Tugenden, wie rastloses Streben nach Reichtum und wirtschaftlicher Selbständigkeit“ und der damit verbundene „Geist der Hast und Ruhelosigkeit“ (a.a.O., S. 115f.), völlig fremd sind. Wenn Fromm später immer wieder betont, Ziel des Sozialismus sei *nicht* die wirtschaftliche Besserstellung der Masse der Bevölkerung, sondern „die geistige Emanzipation des Menschen, seine Befreiung von den Fesseln der wirtschaftlichen Bestimmtheit“ (GA V, S. 342), so liegt dem die bei den Chassidim exemplarisch vorgelebte Einstellung zu Grunde, nach der Reichtum, Besitz und rastlose Erwerbstätigkeit den Menschen daran hindern, nach Höherem zu streben. Die gleiche Tendenz zeigt die von Fromm gern erzählte Anekdote von seinem Urgroßvater, dem Würzburger Rabbi Seligmann Bär Bamberger, der sich ärgerte, wenn jemand seinen Laden betrat, weil er dann seine Talmud-Lektüre unterbrechen musste (vgl. R. Funk, 1983, S. 15).

Von *dieser* Art ist also Fromms bereits früh geprägtes Verständnis von Humanismus und im Zusammenhang damit auch von Sozialismus. Eine völlig säkularisierte, rein wirtschafts- oder politikwissenschaftlich begründete Auffassung von Sozialismus liegt ihm nicht nur in dieser frühen Zeit, sondern auch später, wenn er sich intensiver mit dem Marxismus und verwandten Strömungen auseinandersetzt, durchaus fern. Schwer einzuordnen ist in diesen Zusammenhang allerdings die biographische Notiz von Gershom Scholem, Fromm sei ihm, nachdem er sich im „Torapeutikum“ mit Frieda Reichmann das orthodoxe Judentum „weganalysiert“ habe, einige Jahre später in Berlin als ein „begeisterter Trotzki“ (G. Scholem, 1977, S. 197) entgegen getreten. Schwer einzuordnen ist diese Notiz insofern, als sie eben doch ein primär politisches Verständnis

von Sozialismus nahe zu legen scheint. Dafür, dass Fromm neben Marx auch Trotzki besonders geschätzt oder dass er selbst trotzistische politische Auffassungen wie die Theorie der „permanenten Revolution“ oder die Rechtfertigung des Terrorismus als Mittel zur Durchsetzung der Diktatur des Proletariats vertreten hätte, finden sich im veröffentlichten Œuvre Fromms, vor allem dort, wo er sich explizit zu Trotzki äußert (vgl. GAV, S. 68ff.), jedoch keine Belege. Zumindest ein Nachhall einer ehemals stärkeren Identifikation wäre ja in diesem Fall zu erwarten. Wenn die Bemerkung von Scholem nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, dann ist sie am ehesten so zu interpretieren, dass bei Fromm in den späten 20er Jahren, d.h. nach seiner Abkehr vom orthodoxen Judentum, durch den Kontakt, den er zu „linken“ Psychoanalytikern wie Bernfeld und Reich pflegte, sowie nicht zuletzt durch die sich anbahnende Mitarbeit beim *Frankfurter Institut für Sozialforschung*, in dem er bald eine tragende Rolle spielen sollte, neben der stärkeren Vertrautheit mit marxistischer Theoriebildung auch eine gewisse Radikalisierung seiner politischen Ansichten eingetreten ist, obwohl er in dieser Zeit, in die auch seine psychoanalytische Ausbildung und die überstürzte Ehe mit seiner elf Jahre älteren Analytikerin fiel, selbst nicht politisch aktiv war.

## 2. Die Marx-Rezeption bei Erich Fromm

Bei einem *Fromm-Symposium* in Locarno (1988) hat Erich Klein-Landskron darauf aufmerksam gemacht, dass von einer anspruchsvolleren Marx-Rezeption bei Fromm „lange Zeit überhaupt keine Rede sein kann“ (E. Klein-Landskron, 1988, S. 10). Diese Aussage scheint einigermaßen paradox, denn es sind ja gerade die frühen Aufsätze zur analytischen Sozialpsychologie, mit Einschluss der Arbeit über *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930), in denen Fromm noch unbefangen von historischem Materialismus, Klassenstruktur der Gesellschaft und der „Einwirkung der sozial-ökonomischen Bedingungen auf die Trieb Tendenzen“ (GA I, S. 56) spricht. Auch von seinem zeitweiligen Kollegen am *Institut für*



*Sozialforschung* und späteren Kontrahenten Herbert Marcuse werden diese Aufsätze rückblickend als fruchtbar, weil „radikal marxistisch“ (vgl. J. Habermas, 1981, S. 271) argumentierend, anerkannt. In den späteren Arbeiten sei Fromm dagegen zunehmend einem unkritischen Idealismus verfallen.

In der Tat trifft es zu, dass die im Anschluss an Marx' Formel vom „Sein, welches das Bewusstsein bestimmt“ als „materialistisch“ bezeichnete Geschichtsauffassung in den frühen Arbeiten von Fromm, im Gegensatz zu seinen späteren Äußerungen, fast plakativ vertreten wird. Klein-Landskron weist jedoch nach, dass es sich in diesem Stadium allenfalls um die Übernahme einzelner Sätze oder Theoreme aus dem marxistisch geprägten intellektuellen Umfeld, nicht um eine reflektierte, auf eigenes Studium der Texte gestützte Aneignung der Marxschen Theorie handelt. Eine gründliche Auseinandersetzung mit Marx findet bei Fromm erst in den 50er und 60er Jahren statt - die wichtigsten Belege sind *The Sane Society* (1955) und *Marx' Concept of Man* (1961). Da Fromms eigene Konzeption in dieser Zeit aber schon weitgehend ausformuliert gewesen sei, habe er auch zu Marx relativ schnell ein produktives Verhältnis der „kritischen Distanz“ gewonnen; deshalb sei es für ihn zu keinem Zeitpunkt in Frage gekommen, orthodoxer Marxist zu werden. Mit seiner unorthodoxen Marx-Rezeption habe Fromm vielmehr einige der klassischen Aporien des Marxismus vermeiden können. Gerade deshalb sei er zu einem seiner „produktiven Weiterdenker“ geworden - soweit Erich Klein-Landskron (1988, S. 11).

Ich werde dieser Interpretationslinie in groben Zügen folgen, indem ich die Grundaussagen Fromms in ihrer Beziehung zur Marxschen Theorie darzustellen versuche. Um nicht allzu sehr an der Textinterpretation hängen zu bleiben, sollen einige Verbindungslinien zur Gegenwart ausgezogen werden. Allerdings sind zuvor noch einige Bemerkungen zu den einzelnen Phasen der Marx-Rezeption bei Fromm erforderlich.

Wenn wir zwischen dem frühen, dem mittleren und dem späten Werk Fromms unterscheiden, dann besteht ein Kennzeichen der mittleren, etwa bis 1968 reichenden Phase darin,

dass Fromm in dieser Zeit *politisch besonders aktiv* war. Er war u.a. Mitbegründer der amerikanischen Friedensbewegung, engagierte sich für eine Versöhnung zwischen Arabern und Juden in Palästina und trat für nukleare Abrüstung zwischen den Supermächten ein (vgl. Johach 2000, S. 74ff.) Auch hinter seiner Auseinandersetzung mit Marx und dem Bemühen, das Konzept des humanistischen Sozialismus ausbauen, steht ein praktisches Interesse. Fromm handelt - vielleicht nicht ganz so revolutionär wie sein Vorgänger, aber mit Einsatz aller Kräfte -entsprechend der berühmten Devise, es gehe nicht darum, die Welt verschieden zu interpretieren, sondern es komme darauf an, „sie zu verändern“ (K. Marx, 1964, S. 341). Mit seinem Buch *Marx' Concept of Man* (1961) und den darin abgedruckten Marxschen Frühschriften, die bis dahin in den USA nicht bekannt waren, wurde Fromm zum Vordenker der Neuen Linken. Für die Sozialistische Partei der Vereinigten Staaten entwarf er 1960 das Sozialistische Manifest und Programm *Let Man Prevail! (Den Vorrang hat der Mensch!, GA V, S. 19-41)*, dessen offizielle Anerkennung allerdings am Widerstand der Parteibürokratie scheiterte. Im Zuge seiner Bemühungen um nukleare Abrüstung verfasste er kurz darauf die kenntnisreiche, in Deutschland jedoch kaum bekannt gewordene politische Schrift *May Man Prevail? (Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Außenpolitik, GAV, S. 43-191)*, mit der er auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges die Außenpolitik der USA beeinflussen wollte. Seine Einschätzung des real existierenden Sozialismus in diesem Buch geht dahin, dass die Marxschen Ideen von den Parteiführungen in Russland und China längst verraten worden seien; trotz revolutionärer Rhetorik gehe jedoch von diesen sozialistischen Staaten in der Gegenwart keine reale Kriegsgefahr aus.

Auch in seinem späten Werk setzt sich Fromm mit Karl Marx und der Idee des Sozialismus auseinander. Nach dem Erscheinen der Nachlassbände, die die nicht veröffentlichten Teile von *Haben oder Sein* (1976) enthalten, muss man sogar von einer dritten Phase der Marx-Rezeption sprechen. In dem geplanten, aber nicht vollendeten Buch über Meister



Eckhart und Karl Marx macht Fromm Letzteren, gestützt auf einige Formulierungen in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844), zum Kronzeugen einer nicht-theistischen, gleichwohl religiösen Orientierung am Sein anstelle des Habens. Marx habe zwar eine politische Revolution gewollt, die zu einer gesellschaftlichen Revolution führen sollte; der wahrhaft revolutionäre Charakter der Vorstellungen von Marx bestehe jedoch darin, dass es ihm um eine „*menschliche* Revolution“ gegangen sei, um eine „neue Phase im menschlichen Leben, eine Phase, in der die Vorgeschichte enden und die *menschliche* Geschichte beginnen würde“ (GAXII, S. 507). Fromm spricht jetzt nicht mehr über spezielle Merkmale, die den humanistischen Sozialismus im Unterschied zum „bürokratischen Managementsystem“ (GA V, S. 89) der sozialistischen Staaten charakterisieren sollen, er spricht überhaupt weniger von Sozialismus, sondern von einem „radikalen Humanismus“ bei Marx, der auf die „Erlösung“ des Menschen „von der Entfremdung, vom Verlust seiner selbst“ (GA XII, S. 503) abziele und die „historische Utopie einer gänzlich neuen Form des Lebens“ (a.a.O., S. 506) beinhalte.

Indem Fromm die Überzeugungen von Marx auf eine weltimmanente Erlösungsreligion von messianischem Zuschnitt zurückführt - was vor ihm schon andere, meist in diffamierender Absicht, getan haben -, kehrt er im Alterswerk verstärkt zu den religiösen Wurzeln seiner Jugend zurück. Marx steht für ihn trotz seines offen bekundeten Atheismus voll in der Tradition des messianischen Judentums. Damit übergeht Fromm jedoch den zumindest in Teilen zu Recht erhobenen Anspruch der Marxschen Theorie auf wissenschaftliche Erklärung gesellschaftlicher Zusammenhänge und nimmt ihr den Stachel als kritisch-ökonomische Theorie des Kapitalismus.

Da es beim Thema dieser Tagung: *„Rebellen, Reformer und Revolutionäre“* vor allem um die Vorstellungen von Marx und Fromm zur Veränderung der Gesellschaft geht, werde ich mich bei der Erläuterung dessen, was Fromm unter „humanistischem Sozialismus“ versteht, weitgehend auf die mittlere Periode beschränken. Fromms Bezug zu konkreten

Fragestellungen, wie die Gesellschaft einzurichten sei, damit der Mensch zu seinem Recht komme, ist in dieser Phase noch am ehesten erkennbar.

a) *Historischer Materialismus und der „moralische Faktor“*

In *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955) betont Fromm mit Recht, dass der historische Materialismus der wichtigste Beitrag gewesen sei, den Marx zum Verständnis von Geschichte und Gesellschaft geleistet habe (vgl. GA IV, S. 182). In seinem Marx-Buch zitiert er zustimmend nicht nur die Frühschriften, sondern auch das Vorwort aus der *Kritik der politischen Ökonomie* (1859), das die ausführlichste Zusammenfassung der materialistischen Geschichtsauffassung aus der Feder von Marx enthält (vgl. GAV, S. 351f.). Hier formuliert Marx die Unterscheidung zwischen der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und dem juristischen und politischen Überbau sowie die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen; er deutet aber auch an, dass der Antagonismus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft seine „Lösung“ - nämlich die proletarische Revolution und die Aufhebung der Klassengesellschaft - bereits in sich trage.

Fromm rezipiert den historischen Materialismus in der Form, für die sich in der frühen Frankfurter Schule die Bezeichnung als „ökonomische Geschichtsauffassung“ (M. Horkheimer, 1932, S. 55) eingebürgert hatte, d.h. er übernimmt die These, dass durch die ökonomischen Verhältnisse die übrigen Sphären menschlicher Tätigkeit „bestimmt“ (GA V, S. 348) werden. Er streicht jedoch die revolutionäre Rolle der Arbeiterklasse und die geschichts-deterministische Auffassung, dass der Sozialismus - und seine Vollendung im Kommunismus - mit dialektischer Notwendigkeit kommen *müssen*. Dies ist für ihn Hegelsche Geschichtsmetaphysik in materialistischer Einkleidung. Marx wirft er eine „romantische Idealisierung der Arbeiterklasse“ (GA V, S. 184) vor, da er sich nur auf rein theoretische Erwägungen und nicht auf die Beobachtung der „menschlichen Wirklichkeit dieser Klasse“ (ebd.) gestützt habe. Diese Kritik ergibt sich u.a. aus



dem ernüchternden Ergebnis der Arbeiter- und Angestellten-Enquête, die Fromm im Auftrag des *Instituts für Sozialforschung* in den letzten Jahren der Weimarer Republik in Deutschland durchgeführt hatte. Die latent autoritäre Einstellung bei einem großen Teil der Anhänger der linken Parteien gab Grund zu der pessimistischen Einschätzung, dass die Arbeiterklasse dem Hitlerfaschismus letztlich nur geringen Widerstand entgegensetzen würde. Fromms Kritik an Marx läuft darauf hinaus, dass es ihm an ausreichenden psychologischen Kenntnissen gefehlt habe, dass er keine zureichende Vorstellung vom menschlichen Charakter gehabt habe und sich nicht bewusst gewesen sei, dass der Mensch zwar „von der Art der gesellschaftlichen und ökonomischen Organisation geformt wird, dass aber auch er sie seinerseits formt“ (GA IV, S. 183). Nur wenn dies berücksichtigt werde, könne es überhaupt so etwas wie Ethik und Moral geben. Das Fehlen des „moralischen Faktors“ (GA IV, S. 184) ist nach Fromm der Hauptmangel des historischen Materialismus. Den Vorwurf, im historischen Materialismus spiele Psychologie keine Rolle und es mangle an einem Subjekt moralischer Verantwortung, hat Fromm später teilweise zurückgenommen. Durchgängig vertritt er jedoch die Auffassung, dass nicht ein über die Köpfe der Menschen hinweg sich durchsetzender dialektischer Geschichtsprozess der Motor für Veränderungen in der Gesellschaft sein kann. Das kann vielmehr nur der Mensch selbst sein. Fromm appelliert deshalb bis zuletzt an die Bereitschaft jedes Einzelnen, aus gewohnten gesellschaftlichen Schablonen auszusteigen und einen Beitrag dazu zu leisten, dass eine „neue Menschlichkeit“, in der man „frei von ökonomischen Zwängen, Krieg und Klassenkampf in Solidarität und Frieden miteinander lebt“ (GA II, S. 394), an Boden gewinnen kann.

Ein klassisches Dilemma des Marxismus, d.h. der auf Marx sich berufenden Orthodoxie, besteht darin, dass einerseits ein dialektisch-materialistischer „Determinismus“ in der Wirksamkeit von „Gesetzen“ bzgl. der Entwicklung der Gesellschaft behauptet wird, dass man andererseits jedoch nicht müde wird zu betonen, der historische Materialismus leugne

„weder die individuelle Existenz und Wirksamkeit des Menschen noch die geschichtliche Rolle der Persönlichkeit“ (G. Klaus; M. Buhr, 1972, S. 688ff.). Fromm sucht in seiner nicht-orthodoxen Marx-Rezeption dieses Dilemma zu umgehen, indem er auf dem „moralischen Faktor“ insistiert. In abgeschwächter Form kehrt das Dilemma aber auch in der analytischen Sozialpsychologie wieder, wenn Fromm auf der einen Seite die verschiedenen Ausprägungen des Gesellschafts-Charakters auf sich wandelnde Formen kapitalistischen Wirtschaftens bezieht und in diesem Zusammenhang sagt, die objektiv gegebenen Bedingungen der Produktionsweise würden den Menschen „determinieren“ (GA V, S. 348), auf der anderen Seite jedoch behauptet, es sei möglich, in dieser Gesellschaft eine Charakterstruktur zu entwickeln, in der die produktive Orientierung „dominiert“ (GA II, S. 74). Woher sollen die produktiven Ressourcen kommen, wenn wirklich ein streng determinierender Einfluss der Gesellschaft auf den Einzelnen im Sinne nicht-produktiver Orientierungen besteht? In ähnlicher Weise hatte ja schon Herbert Marcuse gegen Fromm argumentiert, als er auf den Widerspruch zwischen „produktiver Verwirklichung der Persönlichkeit“ und dem Beherrschtwerden von den „Konsum-Beziehungen des Markts“ (H. Marcuse, 1969, S. 254) hinwies. Auflösen lässt sich dieser Widerspruch wohl nur dann, wenn man den Determinismus nicht im strengen Sinne versteht, sondern im Sinne einer Trendaussage, die für den Einzelnen alternative Möglichkeiten offen lässt.

#### *b) Entfremdung und ihre Überwindung*

In den 50er Jahren entwickelt Fromm eine Theorie der Entfremdung, die er zwar nicht explizit auf Marx zurückführt, die ohne seine Marx-Lektüre jedoch schwerlich so detailliert ausgefallen wäre. Bei Marx lassen sich grob zwei Formen der Entfremdungstheorie unterscheiden: In den Frühschriften herrscht eine philosophisch-anthropologische Betrachtungsweise vor, der zufolge Marx die Entfremdung vor allem am Verhältnis des Arbeiters zu den Produkten seiner Arbeit, am Privateigentum und an der Arbeitsteilung festmacht (vgl. J. Israel, 1972, S.



53ff.). Im *Kapital* (1. Band 1867), vor allem im berühmten Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“, argumentiert Marx dagegen mehr aus soziologischer Perspektive mit der „Warenform als der allgemeinsten (...) Form der bürgerlichen Produktion“ (K. Marx, 1965, S. 59), die Entfremdung hervorruft, indem sie alles in Marktbeziehungen verkehrt. Fromm verbindet beide Betrachtungsweisen und entwickelt sie selbständig weiter, wobei er an seine schon zuvor in *Psychoanalyse und Ethik* (1947) ausgearbeitete Theorie der Charakterorientierungen anknüpft. So heißt es in *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, in jeder der nicht-produktiven Charakterorientierungen sei Entfremdung zu finden, eine „besondere Affinität“ (GA. IV, S. 102) bestehe jedoch zur Marketing-Orientierung. Im Marketing - das heißt ja wörtlich: Sich-selbst-zu-Markte-tra-gen - wird der gesamte Lebensprozess als eine Gewinn bringende Investition verstanden, nicht als lebendiges Betätigen der eigenen Wesenskräfte. Nach Fromm entsteht Entfremdung überall dort, wo das „Tauschprinzip“ (GA IV, S. 106) herrscht: bei den Arbeitern in der Produktion, aber auch beim Aktionär, den außer der Aktie nichts mit „seiner“ Firma verbindet; bei den Angestellten in Dienstleistungsunternehmen und Verwaltungsbürokratien, bei den Managern in Politik und Wirtschaft, aber auch bei den Gewerkschaften und den großen demokratischen Parteien. Entfremdung steckt in den ständig wachsenden Konsumansprüchen und -gewohnheiten und in den zwischenmenschlichen Beziehungen, im manipulierten Vergnügen in der Freizeit und in der unterschweligen Desinformation durch die Medien. Letztlich führt das Leben in der kapitalistischen Gesellschaft zum Verlust der Selbstgefühls und zur „Verdrängung der Grundprobleme menschlicher Existenz aus dem Bewusstsein“ (GAIV, S. 104).

Humanistischer Sozialismus hat als oberstes Ziel die „Emanzipation des Menschen und die Überwindung der Entfremdung“ (GA V, S. 283). Um dieses Ziel zu erreichen, stellt Fromm eine Reihe von Forderungen auf, die am prägnantesten im Schlusskapitel von *Haben oder Sein* (1976) zusammengefasst sind. Er spricht von

„Wesensmerkmalen der neuen Gesellschaft“ (GA II, S. 392ff.), die ich unsystematisch unter Beschränkung auf das Wichtigste hier aufzähle.

Dazu gehört vor allem

- die Einschränkung des „Rechts der Konzernleitungen, über ihre Produktion ausschließlich vom Standpunkt des Profits und des Wachstums zu entscheiden“ (S. 397);
- eine „andere Einstellung zur Arbeit“, in der diese nicht mehr nur Mittel zum Geldverdienen ist, sondern „psychische Befriedigung“ schaffen soll (S. 393);
- die Ausrichtung der Produktion auf einen „gesunden und vernünftigen Konsum“ (S. 395)
- die Einrichtung einer „industriellen und politischen Mitbestimmungsdemokratie“ (S. 399); eine maximale „Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik“ (S. 401); die Beseitigung des „Gifts der Massensuggestion“ aus den Medien (S. 404) und
- die Schließung der „Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen“ (S. 404).

Auch dreißig Jahre, nachdem diese Forderungen von Fromm formuliert wurden, haben sie an Aktualität nichts verloren, im Gegenteil. Ich erlaube mir, einige Kommentare hinzuzufügen.

Im Hinblick auf die erste Forderung kommt der Eigentumsfrage ein besonderes Gewicht zu; gemeint ist die Frage nach dem *Eigentum an Produktionsmitteln*. Fromm hat sich stets dagegen ausgesprochen, die Forderung nach Sozialisierung zu einer Kernfrage des Sozialismus zu machen. Es gibt mit ihm keine Expropriation der Expropriateure, hier ist er weniger radikal als Marx. Aus seiner Sicht macht es keinen großen Unterschied, ob sich das Unternehmen im Besitz des Staates befindet und unter der Ägide einer staatlichen Verwaltungsbürokratie steht - damit meint er die Planwirtschaft im real existierenden Sozialismus - oder ob es von Managern im Auftrag der Aktionäre geführt wird. Es kommt vielmehr auf die „tatsächlichen, realistischen Arbeitsbedingungen, auf die Beziehungen des Arbeiters zu seiner Arbeit, zu seinen Arbeitskameraden und zur



Unternehmensleitung“ (GA IV, S. 185) an. Marx wirft er vor, viel zu einseitig die Sozialisierung der Produktionsmittel als den „geraden Weg zur Erreichung der sozialistischen Ziele“ (ebenda) angesehen zu haben.

Im Lichte der neueren Erfahrungen, die wir mit der weitgehenden Privatisierung von ehemaligen Staatsunternehmen wie Bahn und Post und mit der aus „Kostengründen“ erfolgten Schließung ganzer Produktionszweige bzw. der Verlagerung ins Ausland bei etlichen Großkonzernen gemacht haben, kann man jedoch umgekehrt Fromm den Vorwurf nicht ersparen, dass er die Bedeutung der Eigentumsfrage stark unterschätzt. Johannes Heinrichs spricht von einem „blinden Fleck“, den Fromm bzgl. Institutionen wie Eigentum und Geld habe (vgl. J. Heinrichs, 2001, S. 53). Fromms Überlegungen gehen mehr in Richtung Mitbestimmung und Kontrolle durch die Betriebsangehörigen, wobei die Besitzverhältnisse für ihn sekundär sind.

Dass dies vielleicht doch etwas zu kurz gedacht ist, will ich an Beispielen illustrieren: Nach dem Ende des real existierenden Sozialismus war in Deutschland bei den Geschäften der Treuhand nichts wichtiger als die Frage, wer sich die ehemals volkseigenen Betriebe privat aneignen dürfe, größtenteils um sie danach zu zerschlagen. Bei den transnational operierenden Großkonzernen, bei Banken, Versicherungen und früher in Gemeinbesitz befindlichen, inzwischen jedoch teilprivatisierten Unternehmen wie Post und Bahn hat sich in den Chefetagen ein Denken durchgesetzt, das allein auf die Erhöhung der Rendite fixiert ist und die Interessen der Belegschaft sowie erst recht Fragen des Gemeinwohls missachtet. Das mit dem Eigentumsrecht verbundene Direktionsrecht wird allgemein so interpretiert, als ob bei Unternehmensentscheidungen nur die Interessen der Aktionäre - z.B. eine Erhöhung der Kapitalrendite auf 20 Prozent und mehr - eine Rolle spielen dürften. Befänden sich die Betriebe in Gemeineigentum, wäre zumindest dieser kapitalistische Zwangsgedanke außer Kraft gesetzt. Fromm hat allerdings Recht mit der Auffassung, dass die Überführung in Gemeineigentum allein nicht ausreicht, um einen Sozialismus mit „menschlichem Gesicht“ zu

verwirklichen.

### *c) Menschliche und ökonomische Produktivität*

Zu den Gedanken, die Fromm schon vor seiner intensiveren Marx-Lektüre in seine philosophisch unterbaute Psychologie aufnimmt, gehört die Auffassung vom Menschen als einem *produktiven Wesen*. Produktivität ist für ihn die „Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen“ (GA II, S. 57). Gemeint ist damit eine besondere Weise der Bezogenheit zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst, nicht das Herstellen von mehr oder minder nützlichen Gegenständen für den Gebrauch oder von Waren für den Markt. In *Man for Himself* (1947) stützt sich Fromm zum Beleg dieser Auffassung auf Aristoteles, Spinoza und Goethe; Marx erwähnt er nicht. Nach seiner Lektüre der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* und der übrigen Frühschriften ist er jedoch begeistert, diesen Gedanken, vermittelt durch Hegel, auch im Zentrum des Marxschen Denkens zu finden. Marx fungiert fortan, bis zu *Haben oder Sein*, als Kronzeuge für eine anthropologisch fundierte Kritik am Kapitalismus: „Das Kapital repräsentiert (...) für Marx das Angehäufte, das Vergangene und in letzter Konsequenz das Tote. (...) Marx' ganze Kritik am Kapitalismus und seine Vision von Sozialismus wurzelt in der Überzeugung, dass menschliche »Selbsttätigkeit« im kapitalistischen System gelähmt ist und dass das Ziel darin besteht, dem Menschen seine volle Menschlichkeit wiederzugeben, indem man diese Selbsttätigkeit in allen Bereichen des Lebens wiederherstellt.“ (GA II, S. 338.)

Man muss sich die Tragweite dieser Auffassung von Produktivität, die dem herrschenden Sprachgebrauch zuwider läuft, vergegenwärtigen, um Fromms Kritik an der kapitalistischen Wachstums- und Konsumgesellschaft, aber auch an anderen Vorstellungen von Sozialismus, die nicht die seinen sind, in ihrer Schärfe zu verstehen. In den

Schriften aus den 50er und 60er Jahren kritisiert er nicht nur den Terror und die Gewaltherrschaft unter Stalin und die auf Wachstum der Industrie, ökonomische Bedürfnisbefriedigung und ideologische





Manipulation der Bevölkerung gerichtete Entwicklung in der Sowjetunion unter Chruschtschow (vgl. GA V, S. 74), sondern auch die Bemühungen der damaligen Labour-Regierung, durch teilweise Verstaatlichung von Schwerindustrie, Verkehrswesen und Banken sowie ein besseres Sozialversicherungssystem die Lage der Bevölkerung zu verbessern. Er konzediert zwar, dass einige Verbesserungen tatsächlich erreicht wurden; diese hätten jedoch „nicht zu einer Verwirklichung des Sozialismus geführt, wenn wir seinen menschlichen und nicht nur seinen rein ökonomischen Aspekt ins Auge fassen“ (GA IV, S. 196). Generell kritisiert Fromm die Auffassung, es gehe im Sozialismus darum, die „höchstmögliche ökonomische Produktivität“ (GAV, S. 31) zu erreichen. Es geht für ihn auch nicht darum, höhere Löhne für die Arbeiter zu verlangen und durchzusetzen. Im *Sozialistischen Manifest und Programm* (1961) heißt es, ein Sozialismus, in dem man „nur eine Bewegung zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Arbeiterklasse“ (GA V, S. 31) sehe, habe seine humanistischen Ziele vergessen und sei dem Geist des Kapitalismus zum Opfer gefallen. Ziel sei nicht, die höchstmögliche ökonomische, sondern die „höchstmögliche *menschliche* Produktivität zu erreichen“ (ebd., kursiv H.J.).

An dieser Stelle halte ich einige kritische Anmerkungen für angebracht:

1. Bei seiner Entgegensetzung von ökonomischer und menschlicher Produktivität scheint Fromm zu übersehen, dass nicht nur die Selbstentfaltung, sondern auch schon die pure *Selbsterhaltung* des Menschen ohne ökonomische Aktivität undenkbar ist - der Mensch ist kein reines Geistwesen, sondern er hat materielle Bedürfnisse, die im „Stoffwechsel mit der Natur“ (K. Marx, 1965, S. 716) befriedigt werden müssen. Fromm kritisiert jedoch zu Recht, dass sich das ökonomische System nicht nur im Kapitalismus, sondern auch in bestimmten Spielarten des früheren Sozialismus gegenüber dem Menschen verselbständigt und ihn unterjocht hat.
2. Fromm scheint anzunehmen, dass eine Steigerung der ökonomischen Produktivität mittel- oder langfristig auch zu einer

„Verbesserung“ der materiellen Situation der Bevölkerung führt, unabhängig von der kapitalistischen oder sozialistischen Wirtschaftsform. Dies war zwar in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, in denen Fromm seine Sozialphilosophie ausarbeitete, weitgehend der Fall; es gilt jedoch seit etlichen Jahren nicht mehr: Die Arbeitslosigkeit nimmt zu und die Reallöhne sinken, während die Wirtschaft boomt und die Gewinne steigen. In der Konsequenz öffnet sich die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter, nicht nur in den entwickelten Industriestaaten, sondern auch in der früheren „Dritten Welt“, vor allem in den sog. Schwellenländern. Das Sozialstaatsmodell, die „rheinische“ Form des Kapitalismus, hat angesichts der Globalisierung anscheinend ausgedient. In dieser Situation den Arbeitnehmern zu empfehlen, sie sollten auf Lohnzuwächse verzichten bzw. sich mit Hungerlöhnen zufrieden geben, um Arbeitsplätze zu erhalten, die dann letztlich doch ins Ausland verlagert werden, wäre m.E. ein schlechter Rat. Fromm interessiert sich, wie ich meine, zu wenig für Fragen der materiellen Sicherheit und der *Verteilungsgerechtigkeit* - dies liegt für ihn, wie es scheint, unterhalb der eigentlich „humanistischen“ Ebene. Man kann dies jedoch auch anders sehen.

3. Ein weiterer möglicher Kritikpunkt bezieht sich auf das *anthropologische Grundmodell*, das Fromm heranzieht. Für Aristoteles ist die Theorie die höchste Form menschlicher Aktivität und der Mensch ist in höchstem Maße produktiv, wenn er sich der Theorie widmet (vgl. Eth.Nic., X. Buch, 7.Kap.). Diese Sichtweise konnte Fromm ohne Schwierigkeit mit der von seinen Vorfahren übernommenen religiösen Lebenseinstellung verbinden. Aristoteles profitierte jedoch von den Privilegien der gebildeten Bürger in der antiken Sklavenhaltergesellschaft - die Arbeit wurde ja von anderen erledigt - und Fromms jüdische Vorfahren lebten, wie er selbst eingesteht, noch in einer vormodernen Welt. Hegel ist der erste Philosoph von Rang, der die Bedeutung der



Arbeit angemessen erfasst hat, und Marx steht, wie sein Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* (1807) in den Pariser Manuskripten zeigt - das „Große“ sei, dass sie den Menschen als „Resultat seiner eigenen Arbeit begreift“ (K. Marx, 1964, S. 269) - in der Tradition Hegels. Fromm befasst sich, wie seine Postulate zur „neuen Gesellschaft“ zeigen, zwar auch mit Ideen und Vorschlägen zur Verbesserung der Arbeitssituation, in seiner Anthropologie steht jedoch die produktive *innere* Praxis im Sinne der Befassung mit den „wesentlichen“ Fragen höher. Wenn er behauptet, bei Marx sei das Ziel die „geistige Emanzipation des Menschen, seine Befreiung von den Fesseln der wirtschaftlichen Bestimmtheit“ (GA V, S. 343), so kann er sich zwar auf eine berühmt gewordene Passage aus den Aufzeichnungen zum 3. Band des *Kapitals* stützen, in der Marx das „Reich der Freiheit“ vom „Reich der Notwendigkeit“ unterscheidet (vgl. K. Marx, 1965, S. 716); seine einseitige Akzentuierung der *geistigen* Emanzipation im Sinne einer humanistischen Religiosität geht jedoch über das Meiste, wofür sich Marx wissenschaftlich, journalistisch und praktisch-politisch sein Leben lang eingesetzt hat, klar hinaus.

#### d) Entfremdete Bedürfnisse und „vernünftiger“ Konsum

Die Entwicklung des Kapitalismus, wie sie Marx u.a. im *Kommunistischen Manifest* (1848) eindrucksvoll schildert, hat in ihrer damals „kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen, als alle vergangenen Generationen zusammen. Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden gestampfte Bevölkerungen - welches frühere Jahrhundert ahnte, dass solche Produktionskräfte im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten?“ (K. Marx, 1964, S. 530.)

Im Zuge dieser Entwicklung hat sich auf der

einen Seite eine wachsende *Ausbeutung der Natur* ergeben, deren Kehrseite, die drohende Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, erst im 20. Jahrhundert voll sichtbar wurde. Auf der anderen Seite hat sich aber auch die menschliche *Bedürfnisstruktur* erheblich verändert. Gegenüber dem durch Akkumulation bzw. „Horten“, Freude am Besitz, Konkurrenz und Ausbeutung geprägte Gesellschaftscharakter in der Mittel- und Oberschicht des 19. Jahrhunderts, der sich infolge der Nachwirkungen der puritanischen Anfänge noch kaum genussfreudig zeigte, hat sich im 20. Jahrhundert, bedingt durch die massenhafte Steigerung der Produktion, durch Werbung und Finanzierung auf Kredit, eine dominierende, bis weit in die frühere Arbeiterschicht hineinreichende psychische Grundstruktur herausgebildet, die vor allem ein gesteigertes *Konsumbedürfnis* an den Tag legt. Gehandelt und gekauft werden nicht nur Güter des lang- und kurzfristigen Bedarfs, sondern, wie Fromm schon in den 50er Jahren feststellt, vor allem „Phantasieprodukte“ (GA IV, S. 96). Diese Entwicklung hat sich, forciert durch Computer und neue Medien virtueller Kommunikation, bis ins 21. Jahrhundert rasant fortgesetzt.

Fromm thematisiert die durch die kapitalistische Massenproduktion geförderte Konsumhaltung ausführlich in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955), während der Aspekt des Naturverbrauchs und der Zerstörung ökologischer Lebensbedingungen bei ihm unter dem Eindruck der Berichte des *Club of Rome* erst in *Haben oder Sein* (1976) in den Vordergrund rückt (vgl. GA II, S. 278ff). Dies sicherte seinem Buch in den späten 70er Jahren eine hohe Aktualität, die angesichts der Debatte um die drohende Klimakatastrophe heute kaum geringer geworden ist.

Der humanistische Sozialismus, den Fromm in seiner Spätschrift nicht preisgegeben hat, wengleich er ihn nur unter verschieden motivierten „Humanismen“ erwähnt, beinhaltet die Forderung, dass „nicht maximaler Konsum, sondern *vernünftiger* Konsum erstrebenswert sei, der das *menschliche Wohl* fördert“ (GA II, S. 383, kursiv H.J.). In dieser Forderung ist zunächst enthalten, dass nicht alle Bedürfnisse, die von der Werbung suggeriert und



entsprechend der Finanzkraft des Einzelnen auch wahrgenommen werden können, „vernünftig“ in dem Sinne sind, dass sie das „Wohl“ des Betreffenden fördern, auch wenn er dies subjektiv vielleicht meint. Unvernünftiger Konsum in diesem individuellen Sinn ist z.B. das Rauchen, von dem auch der Raucher genau weiß - was ihm nicht erst durch Aufdruck auf der Packung klar gemacht werden muss -, dass es gesundheitsschädlich ist. Das Kriterium, dass der Konsum das menschliche Wohl fördern soll, kann aber auch in kollektiver Bedeutung verstanden werden. Vernünftiger Konsum wäre dann ein Konsum, der möglichst wenige oder gar keine Naturressourcen verbraucht, d.h. regenerative Energien nutzt, der nicht zur Umweltbelastung führt, also auch möglichst wenig oder gar keinen CO<sub>2</sub>-Ausstoß mit sich bringt - z.B. Rad- statt Autofahren. Beispiele lassen sich ad libitum finden. In jedem Fall bedeutet „vernünftiger Konsum“ eine *Einschränkung*: Nicht alles, was der Markt an Konsummöglichkeiten anbietet oder was technisch machbar ist, ist auch vernünftig.

Die in seinem Spätwerk angesprochene Konsumthematik behandelt Fromm unter anthropologischem Aspekt in den Ausführungen seines Marx-Buchs über die *Entfremdung*, wobei er zwischen „entfremdeten“ oder „falschen“ und „wirklichen“ oder „wahren“ Bedürfnissen unterscheidet (vgl. GA V, S. 379). „Wahre“ Bedürfnisse sind solche, deren Befriedigung notwendig zum Menschen gehört und die seinen „Wesenskräften“ (K. Marx, 1964, S. 299) entsprechen; entfremdete Bedürfnisse sind solche, die ihm durch die Marktbeziehung und das Geld als „verkehrende Macht“ (a.a.O., S. 301) nahe gelegt werden, obwohl sie seiner körperlich-psychischen Ausstattung und seinem „Wesen“ bzw. seiner „Natur“ (GA IX, S. 56f.; vgl. ausführlicher dazu A. Schaff, 1970, S. 33ff.) nicht entsprechen. Fromm realisiert mit Marx, dass mit der Veränderung der Produktionsweise auch neuartige Bedürfnisse produziert werden. Gleichwohl halten beide daran fest, dass es einen Maßstab gibt, um wahre und falsche Bedürfnisse zu unterscheiden: Er liegt in der *Produktivität* des „wirklichen individuellen Lebens“, in dem „Liebe nur gegen Liebe (...), Vertrauen nur gegen Vertrauen“ (K. Marx, 1964,

S. 301) getauscht werden kann. Entfremdete Bedürfnisse verhindern menschliche Produktivität, sie machen den Menschen passiv und suggerieren - so Fromm in Weiterführung des Marxschen Gedankens - eine scheinhafte Befriedigung, bei der der Mensch nach immer mehr verlangt, in der Tiefe seines Wesens jedoch unbefriedigt bleibt.

In *The Revolution of Hope* (1968) befasst sich Fromm ausführlich mit der Frage, wie der Konsum „humanisiert“ werden kann (vgl. GA IV, S. 346ff.). Angesichts der durch die Dynamik des kapitalistischen Wirtschaftens und der mittels Werbung betriebenen Erzeugung entfremdeter Bedürfnisse ergibt sich vor allem die Forderung, dem herrschenden Trend nicht zu folgen und den Konsum auf das Lebensdienliche einzuschränken. Fromm erwähnt z.B. Möglichkeiten des Gesetzgebers, Verbote gegen den Verkauf und Konsum gesundheitsschädigender Substanzen zu erlassen (vgl. GA IV, S. 351). Wichtiger scheint ihm jedoch, den *Verbraucher* auf seine Möglichkeiten hinzuweisen. Fromm traut der Vernunft des Verbrauchers ziemlich viel zu, z.B. dass dieser sich gegen die „semi-hypnotische irrationale Werbung“ (ebd.) immunisieren und sich ein eigenes Urteil über das, was er „wirklich braucht“, bilden kann; dass er eine klare Entscheidung trifft, was er kaufen oder nicht kaufen will, womit er die Händler und Produzenten unter Druck setzen kann, „sich nach seinen Wünschen zu richten“ (ebd.). Fromm hat eine ziemlich hohe Meinung von der Vernünftigkeit und Macht des Verbrauchers, was in seiner Einschätzung zum Ausdruck kommt, man könne durch „Konsumentenstreiks quer durch politische Lager und Programme“ die Wirtschaft zwingen, die Produktion an einem „vernünftigen und menschenwürdigen Konsum“ (GA II, S. 398) auszurichten.

Fromm wirft auch die Frage auf - die mir sehr diskussionswert erscheint -, ob ein „relativ stationäres Wirtschaftssystem unter den Bedingungen unserer modernen technischen Methoden möglich ist“ (GA IV, S. 357, kursiv H.J.). Gegenüber der dem kapitalistischen Wirtschaftssystem inhärenten Wachstumsideologie wirkt diese Fragestellung ungewohnt, ja revolutionär, aber sie scheint mir



angesichts der ökologischen Grenzen des Planeten unverzichtbar. Es hat in der Geschichte der Menschheit relativ stationäre Systeme des Wirtschaftens gegeben und es ist nicht einsehbar, warum dies nicht auch unter heutigen globalen Bedingungen möglich sein soll - auch wenn derzeit boomende Wirtschaftsentwicklungen wie in China dem zu widersprechen scheinen. Gängige Begründungen, weswegen die Wirtschaft auf ständiges Wachstum angewiesen ist, argumentieren z.B. mit der durch technische Innovationen und den Zwang zur Rationalisierung ausgelösten Dynamik: Ohne Wirtschaftswachstum könnten keine neuen Arbeitsplätze geschaffen werden, das Steueraufkommen würde zurückgehen, Renten und sonstige Sozialleistungen könnten noch weniger als derzeit gesichert werden etc. Angesichts der definitiv begrenzten Rohstoff- und Energiereserven und der irreversiblen Schäden für den globalen Haushalt wäre es jedoch eine sicherlich lohnende Aufgabe, ein Wirtschaftssystem zu durchdenken und zu planen, das *nicht* auf ständiger Produktions- und Konsumausweitung beruht.

Erich Fromm gibt diese Aufgabe den „Wissenschaftlern und Planern“ (GA IV, S. 355) zu bedenken, da er sich als humanistischer Sozialpsychologe für wirtschaftswissenschaftliche Details nicht kompetent genug fühlt. Er äußert allerdings Zweifel, ob angesichts des „Dogmas“ vom notwendigen Wirtschaftswachstum und des „quasi-religiösen Prinzips einer unbegrenzten Produktionssteigerung“ (ebd.) diese Aufgabe energisch genug angepackt wird.

Gegen Fromms Analyse des Konsumverhaltens und die an die hochindustrialisierten Staaten gerichtete Forderung, vom Dogma des unbegrenzten Wirtschaftswachstums abzurücken, ist kaum etwas einzuwenden, im Gegenteil: Seine schon vor 30 Jahren geäußerten Gedanken und Forderungen zu diesem Thema sind angesichts der dramatischen Umweltveränderungen aktueller denn je. Fromm sieht m.E. auch richtig, dass ohne ein verändertes *Verbraucherbewusstsein* der dringend notwendige Wandel nicht zu schaffen ist. Es fragt sich jedoch, ob Appelle an die „Vernunft“ allein ausreichen. Wie die Erfahrungen mit der

versuchten Einführung des Drei-Liter-Autos zeigen, können eingefahrene Denkweisen und Gewohnheiten, verbündet mit irrationalen Wünschen und einer massiven Lobby, der zufolge man auf viele PS und hohe Geschwindigkeit nicht verzichten kann, vernünftige Lösungen jederzeit verhindern. Ohne finanziellen Druck und entsprechende gesetzliche Regelungen lässt sich ein ökologisch verantwortungsvolles Verbraucherverhalten deshalb wohl nicht etablieren.

### 3. Kommunitärer Sozialismus und Demokratisierung der Gesellschaft

In den 50er und 60er Jahren befasst sich Fromm eingehend mit Modellen zur Umgestaltung der kapitalistischen Arbeitsorganisation einerseits, des Wahl-, Regierungs- und Verwaltungssystems in der repräsentativen Demokratie andererseits. Seine diesbezüglichen Überlegungen werden in den bereits erwähnten Postulaten zur „neuen Gesellschaft“ in *Haben oder Sein* (1976) kurz zusammengefasst. Kernforderungen im Sinne des humanistischen Sozialismus beziehen sich auf die Einschränkung des Rechts der Konzernleitungen, ihre Entscheidungen ausschließlich an „Profit und Wachstum“ zu orientieren, auf maximale „Dezentralisierung“ von Wirtschaft und Politik und auf die Einrichtung einer „industriellen und politischen Mitbestimmungsdemokratie“ (GA II, S. 397ff.). Andere wichtige Forderungen, wie die Befreiung der Frauen von der Vorherrschaft des Patriarchats (vgl. a.a.O., S. 406f.), haben damit nur indirekt zu tun.

Die von Fromm intendierte Umgestaltung von Wirtschaft und Politik steht unter dem Leitgedanken, dass der Mensch, anstatt nur ausführendes Organ in einem entfremdeten Arbeitsprozess oder passiv Betroffener in einer „Zuschauerdemokratie“ zu sein, selbst aktiv gestaltend an den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen teilnehmen und dabei seine eigenen Kräfte entfalten soll. Es sind m.a.W. die Ideen von *Selbstverwirklichung* und *Mitbestimmung*, für die Fromm nicht nur bei Marx, sondern auch bei den Frühsozialisten und Anarchisten Anleihen macht (vgl. GA IV, S. 174ff.). Das Modell, das er in *Wege aus einer*



*kranken Gesellschaft* in Auge fasst, sind die in der Nachkriegszeit vorwiegend im französischen Sprachraum angesiedelten *Communités de travail* (GA IV, S. 214ff.), denen zufolge bei der Arbeit nicht nur die Herstellung von Dingen, sondern die „Förderung und Entwicklung menschlicher Beziehungen“ (GA IV, S. 216) eine zentrale Rolle spielen soll. Dazu gehört ein nach oben und unten durchlässiges Vertretungs- und Mitbestimmungssystem und eine zwar nicht völlig egalitäre, aber auch nicht allzu sehr differierende Bezahlung. Im politischen Raum sind es vor allem die den Werkgemeinschaften angeschlossenen Nachbarschaftsgruppen, aber auch -eine Quelle, die Fromm nicht ausdrücklich erwähnt - die in „neighbourhood-units“ (vgl. W. Fuchs u.a., 1970, S. 461 f.) zusammengefassten städtebaulichen Planungs- und Selbstverwaltungseinheiten, mit denen die englischen Sozialisten in der Nachkriegszeit experimentierten, die Fromm das Modell für eine direkte Bürgerbeteiligung liefern.

Angaben über die Größe der Gruppen schwanken. In *The Revolution of Hope* (1968) spricht Fromm von „kleinen Gruppen“ mit etwa 10 bis 20 Mitgliedern, die sich innerhalb der bestehenden politischen, religiösen und sozialen Organisationen bilden und zu einem „wirklichen Zuhause für jeden Teilnehmer“ (GA IV, S. 372) werden sollen, doch handelt es sich hierbei offensichtlich um etwas anderes als die in *Haben oder Sein* (1976) erwähnten *Nachbarschaftsgruppen*. Diese sollen eine Größe von „ca. 500 Mitgliedern“ haben, sich selbst als „permanente Beratungs- und Entscheidungsgremien“ konstituieren und über „Grundsatzfragen auf den Gebieten der Wirtschaft, Außenpolitik, des Gesundheits- und Bildungswesens“ (GA II, S. 400) entscheiden. In ihrer Gesamtheit sollen sie eine Art „Unterhaus“ (ebd.) für die Politik bilden. Was Fromm vorschwebt, ist demnach eine von größerer Beteiligung des Einzelnen sowie gemeinsamer Beratung und Mitbestimmung in „face-to-face-groups“ (vgl. GA IV, S. 389) getragene Art von *direkter Demokratie*, die das repräsentative System mit Parteien, Wahlen und Verbänden, mit Lobbyisten und Politikern, mit Parlament, Regierung und bürokratischer Exekutive wenn nicht ganz ersetzen, so doch zumindest ergänzen

und kontrollieren soll.

Ich lasse die - von Fromm selbst angedeutete - Frage offen, inwieweit dieses basisdemokratische Modell eine „Gesamtlösung des gesellschaftlichen Problems“ (GA IV, S. 224) bieten kann, und beschränke mich nur auf einige Bemerkungen zu den Realisierungschancen in der heutigen Arbeitswelt. Zwar gab es in der Vergangenheit und gibt es noch heute - z.B. in der Landkommune-Bewegung (vgl. K.-B. Vollmar, 1979) - zahlreiche Versuche, Arbeits- und Lebenswelt zu integrieren und die Produktion der zum Leben notwendigen Dinge genossenschaftlich zu organisieren. Fromm erwähnt neben den *Communités de travail* u.a. die Genossenschaftssiedlung „New Harmony“ von Owen, die religiösen Gemeinschaften der Mennoniten und Hutterer und die landwirtschaftlichen Kibbuzim in Israel (vgl. GA IV, S. 224). Derartige Gemeinschaften, die sich, wie die Hutterer und Mennoniten, z.T. ganz bewusst von der neueren Entwicklung der Technik und des Kommunikationswesens abkoppeln, bilden jedoch bestenfalls *Enklaven* in einer inzwischen ganz anders organisierten, hochgradig arbeitsteiligen, geld- und machtgesteuerten Gesellschaft. Partizipative Modelle im Bereich der Betriebsorganisation, wie die Arbeiterselbstverwaltung im ehemaligen Jugoslawien oder - um ein näher liegendes Beispiel zu nennen - das frühere, mit kompletter Umwandlung des Kapitals in Belegschaftsaktien und demokratischem Firmenmanagement operierende Projekt der Firma *Porst* in der Bundesrepublik Deutschland, sind inzwischen längst nicht nur von der politischen Entwicklung eingeholt, sondern auch von der sich beschleunigenden Dynamik im Konkurrenz- und Übernahme-Kapitalismus überholt worden. Gegen die Umwandlung von Teilen des Arbeitslohns in Kapitalbeteiligung, den sog. Investivlohn, hegen im übrigen nicht nur Fromm, sondern auch die heutigen Gewerkschaften erhebliche Bedenken.

Fromms Vorschläge zur innerbetrieblichen Neuorganisation laufen darauf hinaus, unabhängig von der Eigentumsfrage „eine Arbeitssituation zu schaffen, in welcher der Mensch sein Leben und seine Energie für etwas einsetzt, was für ihn einen Sinn hat“ (GA IV, S.



224). Dies soll vor allem durch bessere Information, abwechslungsreichere Tätigkeit und größere Verantwortung in *teilautonomen Arbeitsgruppen* erfolgen, die den Stumpfsinn der Fließbandarbeit ablösen sollen. Ähnliche Vorschläge wurden in den 80er Jahren unter der Überschrift „Humanisierung der Arbeit“ durch „job enrichment“ und „job enlargement“ (vgl. J. Hirsch/R. Roth 1986, S. 110) auf breiter Basis diskutiert und in vielen Firmen auch umgesetzt. Was diese Diskussion jedoch heute als weitgehend überholt erscheinen lässt, ist a) die rasante Veränderung der Arbeitswelt durch „intelligente“ Technik, d.h. Einsatz der Mikroelektronik und computergesteuerter Maschinen, durch die menschliche Fähigkeiten erneut weitgehend auf Bedienungs- und Überwachungsfunktionen herabgestuft werden; b) die rasante Zunahme von kapitalbedingten Unternehmensverkäufen und Fusionen sowie kalkulationsbedingten Ausgliederungen und Betriebsverlagerungen, durch die nicht nur die einzelnen Arbeiter und Angestellten bis hinauf ins mittlere Management, sondern ganze Firmen und Firmenabteilungen zum Spielball im globalisierten Poker um Gewinne und Verluste geworden sind.

Der Hinweis auf Entwicklungen in der heutigen Arbeitswelt, die Fromm so noch nicht kannte, ist natürlich kein Argument gegen die Berechtigung der Frommschen *Utopie* - ein Wort übrigens, das er auf sein eigenes Denken so gut wie nie anwendet, obwohl er schon als junger Mann von Blochs *Geist der Utopie* (1918) fasziniert war. Beim Vergleich mit der heutigen Situation zeigt sich jedoch, dass es nicht leichter, sondern schwieriger geworden ist, die konkreten Verhältnisse entsprechend der Utopie - oder besser: Vision - des humanistischen Sozialismus umzugestalten und sich dabei durch die scheinbar wachsende Distanz zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht beirren zu lassen.

#### 4. Die Forderung nach einem garantierten Einkommen für alle

Zu den Ideen Fromms, die sich in neuerer Zeit als unvermutet aktuell erwiesen haben, gehört die Forderung nach einem „garantierten

Einkommen für alle“ (GA V, S. 310). Fromm erhebt diese Forderung bereits in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955), jedoch ist auf Varianten der Formulierung zu achten. Zunächst ist nämlich von der Garantie eines „allgemeinen Existenzminimums“ (GA IV, S. 234) die Rede, später von einem „Grundeinkommen oder garantierten Jahreseinkommen“ (GA IV, S. 354) und schließlich von einem „jährlichen Mindesteinkommen“ (GA II, S. 405). Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Frage, ob *alle* Mitglieder der Gesellschaft, ohne Rücksicht auf Arbeits- oder sonstiges Einkommen, oder nur *Bedürftige*, die über kein eigenes Einkommen verfügen, Anspruch auf dieses Grundeinkommen haben sollen. Fromm neigt eindeutig der ersten Meinung zu, denn er schreibt in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955), die Forderung, dass *jeder* das bedingungslose Recht auf ein Existenzminimum“ haben soll, auch wenn er „nicht arbeitslos, krank oder alt ist“, bedeute gegenüber dem jetzigen Sozialversicherungssystem, wie es in den meisten westlichen Industriestaaten bestehe, „nur einen Schritt weiter“ (GA IV, S. 234, kursiv H.J.). Von dieser Forderung ist Fromm auch später nicht abgerückt.

Zu den Vorteilen eines *bedingungslosen* Anspruchs auf ein Grundeinkommen zählt er, dass sich niemand mehr der entwürdigenden Prozedur einer Bedürftigkeitsprüfung durch die Sozialbehörden unterziehen müsse, um ein „bescheidenes Zimmer und ein Minimum an Nahrung zu erhalten“ (GA II, S. 405). Außerdem ergebe sich dadurch ein geringerer bürokratischer Aufwand. Fromm äußert die - nach meiner Einschätzung übertrieben optimistische - Vermutung, dass die „Kosten für jene Personen, die ein jährliches Mindesteinkommen in Anspruch nehmen wollen, geringer wären als die Ausgaben für unsere gegenwärtige Wohlfahrt“ (GA II, S. 406). Faktisch rechnet er damit, dass nicht alle, denen das Recht auf ein Existenzminimum zusteht, dieses Recht auch in Anspruch nehmen würden. Der Preis, den sie zu zahlen hätten, wäre ein - nach seiner Ansicht nur vorübergehendes - „Leben in Armut“ (GA II, S. 405). Im Gegenzug würden jedoch die Chancen für die „persönliche Freiheit immens erweitert“ (ebd.), denn - so



FROMM-Online

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

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

führt Fromm im Aufsatz über *Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle* (1966) näher aus - man hätte so auch in vorgerücktem Alter noch die Möglichkeit, aus dem bisherigen Beruf auszusteigen, um sich auf eine andere Tätigkeit vorzubereiten, oder „eine Frau könnte ihren Ehemann, ein Jugendlicher seine Familie verlassen“ (GA V, S. 310), um der entwürdigenden Abhängigkeit vom Ernährer zu entgehen.

Über die Höhe des Grundeinkommens macht Fromm in *Die Revolution der Hoffnung* (1968) konkretere Angaben: Es müsse „deutlich unter dem niedrigsten Arbeitslohn liegen, um bei den Arbeitenden nicht Groll und Empörung hervorzurufen“ (GAIV, S. 353, kursiv H.J.). Gleichzeitig müsse jedoch das gegenwärtige Lohnniveau „beträchtlich angehoben“ (ebd.) werden.

Ich übergehe die ausführliche Darstellung der Argumente, die Fromm für ein solches Grundeinkommen anführt, aber auch seine Auseinandersetzung mit den psychologischen Gegenargumenten, insbesondere dem Einwand, damit werde nur der „natürliche Hang“ des Menschen zur *Faulheit* unterstützt, der ihn zu einer eigenen Abhandlung über diese Thematik (vgl. GAXII, S. 361ff.) veranlasst hat. Hinweisen möchte ich aber doch auf das

Spannungsfeld und die z.T. erheblichen Unterschiede, die zwischen Fromms Vorstellungen und der heutigen Diskussion um das sog. „Bürgergeld“ liegen.

Kennzeichnend für Fromms Position ist die *humanistische Begründung*, die mit der Überwindung der entfremdenden Lohnarbeit zum Zweck der Existenzsicherung bzw. dem Freiheitsgewinn durch Unabhängigkeit zu tun hat. Fromm äußert die Vermutung, das garantierte Einkommen in Verbindung mit einer wesentlich verkürzten Arbeitszeit werde dazu beitragen, dass „die geistigen und religiösen Probleme des menschlichen Daseins real und bestimmend würden“ (GA V, S. 310). Von einer derartigen - man muss schon sagen: hochgradig idealistischen - Sichtweise ist jedoch die heutige Diskussion weit entfernt. In ihr spielt vielmehr die von Fromm eher beiläufig erwähnte Tatsache, dass „für einen ständig wachsenden

Teil unserer Bevölkerung überhaupt keine Arbeit vorhanden ist“ (GA V, S. 311), m.a.W. die *Abkoppelung der Existenzsicherung von der Erwerbsarbeit*, die Hauptrolle.

Eine gegenüber der Zeit, in der Fromm seine Sozialutopie entwickelte, zugespitzte Situation zeigt sich vor allem darin, dass die durch technologische Innovation, größeren Kapitaleinsatz und höhere ökonomische Produktivität bedingten Arbeitsplatzverluste durch eine Ausweitung des Dienstleistungssektors, was Daniel Bell in den 70er Jahren noch für möglich hielt (vgl. D. Bell, 1980, S. 133ff.), nicht mehr wettgemacht werden können; darüber besteht auch zwischen „bürgerlichen“ und „kritischen“ Wirtschaftswissenschaftlern weitgehender Konsens. Die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen geht heute also von der Voraussetzung aus, dass der Arbeitsgesellschaft langsam, aber sicher die Arbeit - im Sinne bezahlter Erwerbsarbeit - ausgeht, oder genauer: dass *Vollbeschäftigung nicht mehr möglich* ist.

Fromm diskutiert die Frage des erwerbsunabhängigen Grundeinkommens *nicht* im Zusammenhang mit der Frage, ob und wie die Arbeitslosigkeit zu verringern bzw. der faktisch stattfindende Abbau der Erwerbsarbeit möglichst sozialverträglich zu gestalten sei. Sein humanistischer Sozialismus ist sozusagen schon einen Schritt darüber hinaus; er befindet sich, mit Marx zu sprechen, bereits im Reich der Freiheit und nicht mehr der Notwendigkeit. Bis heute ist es aber immer noch so - man mag ein „leider“ hinzufügen oder auch nicht - dass die zum Leben notwendigen Lebensmittel entweder in Subsistenzwirtschaft dem Boden abgerungen werden müssen oder in der Markt- und Tauschgesellschaft durch lohnabhängige bzw. selbständige Erwerbsarbeit oder arbeitsfreies Einkommen aus Kapital, Zins oder Rente zu finanzieren sind. Auch soziale Leistungen sind von diesen Einkommensarten abhängig, wobei sich erneut die Frage der Verteilung des sozialen Reichtums stellt. Die anhaltende Auseinandersetzung über die zu niedrigen, bedarfabhängigen Leistungssätze nach der Zusammenlegung von Arbeitslosen- und Sozialhilfe („Hartz IV“) und die verschärften



Zumutbarkeitsregelungen für erwerbsfähige Arbeitslose (inklusive des Zwangs zur Annahme von „Ein-Euro-Jobs“) zeigen, dass der Zug unter dem Vorzeichen einer neo-liberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik in eine völlig andere Richtung fährt, als seinerzeit von Fromm anvisiert. Es ist zu befürchten, dass mit einem staatlich garantierten Grundeinkommen weiterer Druck auf die Löhne ausgeübt werden soll, zumal wenn dieser Vorschlag inzwischen auch von konservativer Seite aufgegriffen wird.

Hinzu kommt, dass Fromm sich nirgends dazu äußert, wie das garantierte Grundeinkommen, über dessen Gesamthöhe die Schätzungen weit auseinander gehen, finanziert werden soll. Die im *Netzwerk Grundeinkommen* ([www.grundeinkommen.de](http://www.grundeinkommen.de)) organisierten Befürworterinnen und Befürworter eines arbeits- und bedarfsunabhängigen Grundeinkommens wiederholen im Wesentlichen Fromms Forderungen: Es müsse „existenzsichernd“ sein, „ohne Bedürftigkeitsprüfung“ ausbezahlt werden, einen „individuellen Rechtsanspruch“ und keinen „Arbeitszwang“ beinhalten. Sie setzen sich jedoch leicht dem Vorwurf aus, in der Wunschvorstellung von einem „Schlaraffenland“ zu leben, zumal bei ihnen keine inhaltliche Auseinandersetzung mit den negativen Folgen der vorherrschenden neoliberalen Wirtschaftspolitik stattfindet (vgl. dazu kritisch *Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik*, 2006, S. 271).

Das an früherer Stelle Gesagte gilt auch hier: Der Aufweis einer Diskrepanz zwischen Vision und gegenwärtiger sozialer Wirklichkeit ist kein grundsätzliches Argument gegen die Berechtigung der Vision. Es bedarf jedoch weiterer Überlegungen und Präzisierungen, auch in wirtschaftswissenschaftlicher und politischer Hinsicht, um die Vision der Realisierbarkeit anzunähern.

### Epilog

Beim Versuch, abschließend noch einmal die Grundzüge der Frommschen Vision des humanistischen Sozialismus zu skizzieren und dazu, wie es dem Thema dieser Tagung entspricht, einen *Vergleich mit der Marxschen*

*Theorie* heranzuziehen, lässt sich zunächst sagen: Es ist schon ein eigentümlicher Sozialismus, den Fromm verfiert: ein Sozialismus ohne *revolutionäres Geschichtssubjekt* - jedenfalls wie Marx es versteht -, ohne Klassenkampf und ohne gewaltsame Änderung der Besitzverhältnisse, ohne Diktatur des Proletariats, aber auch ohne das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft, was Fromm als Propaganda der „sogenannten sozialistischen Welt, die vom Geist der Habgier voll ist“ (GA II, S. 351) abtut. Es ist ein Sozialismus ohne Fixierung auf eine Partei und ein parteipolitisches Programm - wenn man von dem kurzen Intermezzo Anfang der 60er Jahre absieht. Es ist ein „sanfter“ Sozialismus, der mit friedlichen Mitteln und ohne Zwang, vielmehr durch den Appell an die Vernunft und die Fähigkeit jedes Einzelnen zur Solidarität seine Ziele zu erreichen sucht. Man könnte deshalb, ebenso gut wie von einem „humanistischen“, auch von einem „*ethisch-appellativen*“ Sozialismus bei Fromm reden. Die Charakterisierung als „mystischer“ Sozialismus, die Lutz von Werder (1987, S. 29) verwendet, akzentuiert dagegen m.E. zu einseitig den religiösen Hintergrund von Fromms humanistischem Gesellschaftskonzept; angesichts seiner konkreten Veränderungsvorschläge scheint sie mir deshalb als Gesamtcharakteristik nicht so gut geeignet.

Fromm hat die Hoffnung auf das *Proletariat* als Träger revolutionärer Veränderung der Gesellschaft schon seit den 30er Jahren aufgegeben. Neben dem revolutionären Sozialismus in Russland, dem er Verrat an den Marxschen Ideen und die Entartung zu einem „totalitären Staats-Managertum“ (GA V, S. 71) vorwirft, kritisiert er aber auch den „reformistischen“ Sozialismus in den westlichen Demokratien, dem es nur darum gehe, dass die Arbeiterklasse durch Beteiligung am Wohlstand eine „höhere soziale Ebene erreicht“ (GA V, S. 344), der ansonsten aber alles beim Alten lasse. Sein Adressat ist seit Mitte der 60er Jahre die Mittelschicht in den USA, in Mittel- und Südamerika und in Westeuropa, insbesondere deren Jugend, auf die er große Hoffnungen setzt (vgl. GA II, S. 323f.). In *Haben oder Sein* (1976) konstatiert er, dass die Arbeiterschaft wegen des größeren Nachholbedarfs an materiellem





FROMM-Online

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

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

Lebensstandard mehr dem „Horten“ anhängen und für neue Lebensformen weniger aufgeschlossen sei als die „entfremdetere Mittelklasse“ (GAII, S. 412). Damit gibt er den Zusammenbruch früherer sozialistischer Hoffnungen zu, die sich auf die Emanzipation der Arbeiterklasse richteten. Es wird aber auch deutlich, dass Fromm die *sozialstaatliche* Programmatik mit Vollbeschäftigung, Wirtschaftswachstum, sozialer Sicherheit und Wohlstand für alle mit Hilfe einer humanistischen Leitvorstellung kritisiert, die zwar die Freiheit von materieller Not mit einschließt, an Stelle der Steigerung des Lebensstandards jedoch personale Werte wie Freiheit, Selbstverwirklichung und Produktivsein in den Vordergrund rückt. Traditionelle sozialistische Forderungen, wie z.B. die Forderung nach Vergesellschaftung der Produktionsmittel und verstärkter staatlicher Rahmenplanung, werden von ihm nur in stark abgeschwächter Form vertreten, da sie für seine Auffassung von humanistischem Sozialismus nicht von zentraler Bedeutung sind. Dagegen plädiert er für stärkere Mitbestimmung auf allen Betriebsebenen und für direkte Formen der Demokratie. Was Produktion und Konsum angeht, läuft Fromms Vorstellung von Sozialismus auf eine *Ethik der Selbstbeschränkung* hinaus: Wirtschaftswachstum und Naturverbrauch sollen reduziert werden zugunsten einer höheren *menschlichen* Lebensqualität, durch Umgang miteinander und mit der Natur in „Vernunft und Liebe“ (GA IX, S. 410).

Leszek Kolakowski widmet in seiner dreibändigen Darstellung der *Hauptströmungen des Marxismus* (1977–79) Erich Fromm ein eigenes Kapitel. Auf Grund der „Güte und Menschenfreundlichkeit“ (L. Kolakowski, 1979, S. 414), die sein Denken auszeichne, sieht er Fromm als Antipoden zu Adorno, dessen Bücher durch „Negativismus“ bestimmt und „voller Überheblichkeit und Arroganz“ (ebd.) seien. In Bezug auf die Marx-Rezeption kommt er zu dem Ergebnis, dass Fromm zwar von einer richtigen Interpretation des Humanismus bei Marx ausgehe, sich dessen gesamter Theorie gegenüber jedoch „äußerst selektiv“ verhalte, da er von Marx lediglich das Konzept des „ganzen

Menschen“, die Versöhnung mit der Natur und das Ideal „vollkommener Solidarität“, m.a.W. zentrale Elemente seiner *Utopie* übernehme, jedoch „eigentlich nichts von dem, was Marx über die Wege lehrte, die zu ihr führen sollten“ (a.a.O., S. 419). Bezogen auf die orthodoxe Marx-Interpretation, ist dieses Urteil gewiss zutreffend. Es ist aber nur die halbe Wahrheit. Sinn meiner Ausführungen war es zu zeigen, dass Fromm, ohne den „ganzen“ Marx zu übernehmen und z.T. in bewusster Abweichung von ihm, in seiner Kritik des Kapitalismus eine ins *Sozialpsychologische* gewendete und *ethisch ambitionierte* Version des Marxismus vertritt, die auf die heutige Zeit gemünzt ist. Indem er insbesondere auf die menschliche *Entfremdung* hinweist und Vorschläge zu ihrer Überwindung macht, gibt er Anregungen, die nicht nur die „große“ Politik betreffen, sondern jeden Einzelnen zur Reflexion seines Verhaltens und zu einer *veränderten Lebenspraxis* anregen können. Auch wenn, wie an etlichen Stellen gezeigt, derzeit ein garstig breiter Graben zwischen Fromms Konzept des humanistischen Sozialismus und den real existierenden Tendenzen im neoliberalen Kapitalismus festzustellen ist, hat seine Vision bis heute nichts von ihrer Aktualität und Anziehungskraft verloren.

#### Literatur

- Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik, 2006: Memorandum 2006. Mehr Beschäftigung braucht eine andere Verteilung. Köln: PapyRossa.
- Bell, D., 1979: Die nachindustrielle Gesellschaft. Reinbek: Rowohlt.
- Cohen, H., 1995: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, nach dem Mskr. des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 3. Aufl. Wiesbaden: Fourier.
- Fromm, E., 1989/1999: Gesamtausgabe (GA) in 12 Bänden, hrsg. v. R. Funk. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1989 (Bd. 1-10) und Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1999 (Bd. 11 und 12). Zitiert wird mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl.
- Fuchs, W. u.a., 1973: Lexikon zur Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Funk, R., 1983: Erich Fromm – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt (rowohlt monographien hrsg. von K. und B. Kusenberg). Reinbek: Rowohlt.



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

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

- Funk, R., 1999: Erich Fromm - Liebe zum Leben. Eine Bildbiographie. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Habermas, J., 1981: Gespräch mit Herbert Marcuse (1977). In: Ders.: Philosophisch-politische Profile, 3., erw. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 265-319.
- Heinrichs, J., 2001: Wege aus einer kranken Gesellschaft - Sozialpsychologische Überlegungen im Anschluss an Erich Fromm. In: Zeitschrift für Sozialökonomie, Heft 131, S. 49-62.
- Hirsch, J.; Roth, R., 1986: Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Post-Fordismus. Hamburg: VSA-Verlag.
- Horkheimer, M., 1932: Geschichte und Psychologie. In: Gesammelte Schriften, hrsg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Bd. 3: Schriften 1931-1936, Frankfurt/M: Fischer 1988, S. 48-69.
- Israel, J., 1972: Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart. Reinbek: Rowohlt.
- Johach, H., 2000: Gelebter Humanismus. Zeitdiagnose und politisches Engagement. In: Funk, R.; Johach, H.; Meyer, G. (Hrsg.): Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 68-84.
- Klaus, G.; Buhr, M. (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. 2 Bde. Berlin (Ost): das europäische Buch 1972.
- Klein-Landskron, E., 1988: Die Marxrezeption Erich Fromms (Vortrag beim Symposium: „Erich Fromm. Zu Leben und Werk“ vom 12. bis 14. Mai 1988 im Centro didattico cantonale in Locarno). Typoskript Tübingen.
- Kolakowski, L., 1979: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung - Entwicklung - Zerfall. Bd. 3. München-Zürich: Piper.
- Löwenthal, L., 1980: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marcuse, H., 1969: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marx, K., 1964: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut. Stuttgart: Kröner.
- Marx, K., 1965: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, ausgewählt und eingeleitet v. B. Kautsky. Stuttgart: Kröner.
- Rabinkow, S.B., 1929: Individuum und Gemeinschaft im Judentum. In: Brugsch, Th. Lewy, F.H. (Hrsg.): Die Biologie der Person. Ein Handbuch zur allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre. Berlin-Wien: Urban & Schwarzenberg, S. 799-824.
- Raddatz, F.J., 1978: Karl Marx. Der Mensch und seine Lehre. 2. Aufl. München: Heyne.
- Schaff, A., 1970: Marxismus und das menschliche Individuum. Reinbek: Rowohlt 1970.
- Scholem, G., 1977: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Vollmar, K.-B., 1979: Alternative Selbstorganisation auf dem Lande. Beiträge zur Theorie und Praxis von Gruppen in der BRD. 3. Aufl. Berlin: Jakobsohn.
- Werder, L. von (Hrsg.), 1987: Der unbekanntere Fromm. Biographische Studien (Forschungen zu Erich Fromm, Band 2). Frankfurt/M.: Haag & Herchen.
- Wilhelm, K. (Hrsg.), 1998: Jüdischer Glaube. Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden (Sammlung Dieterich Bd. 228). Köln: Parkland.