



## Der Beitrag der Kritischen Theorie zur Bewältigung der Krise der Gesellschaft

Helmut Wehr

Dieser Beitrag ist in wesentlichen Partien der Dissertation des Verfassers *Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistischen pädagogischen Handelns* (Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main. - Bern - New York - Paris 1989) entnommen. Er wurde für die vorliegende Veröffentlichung überarbeitet und aktualisiert. Erstveröffentlichung im Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band 2: *Erich Fromm and die Kritische Theorie*, Münster: LIT-Verlag, 1991, S. 324-349.

**Copyright** © 1991 and 2009 by Dr. Helmut Wehr, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Allgemeine Pädagogik, Keplerstr. 87, D-69120 Heidelberg; privat: Bahnhofstr. 17, D-76316 Malsch, E-Mail: leopaed[at-symbol]t-online.de.

Die globale zivilisatorische Krise mit ihren ökologischen, ökonomischen, militärischen und systemischen Problemen hat ihre notwendigen Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Subjekte. Mit dem sich andeutenden „Ende der Arbeitsgesellschaft“ wird die Weltgesellschaft weiter segmentiert. Nicht nur zwischen Industrieländern und Dritter Welt besteht ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Metropole und Peripherie, sondern auch in der Industriegesellschaft bahnt sich eine Segmentierung an: zwischen Arbeitsbesitzenden und Arbeitslosen. Die damit erreichte historische Zäsur hat ein neues Zeitbewusstsein zur Folge, das Vorbilder aus anderen Epochen und deren Normen zumindest partiell entwertet. Diese psychische Situation scheint zur Erschöpfung utopischer Energien zu führen, die das historische Bewusstsein von utopischen Impulsen entlädt. Diese *Neue Unübersichtlichkeit* (J. Habermas, 1985), signalisiert, dass die Grenzen der arbeitsgesellschaftlichen Utopie im Hinblick auf ein künftiges besseres Leben erschöpft sind. Damit ist auch der Begriff eines marxistischen Sozialismus, der dem Arbeitsbegriff verhaftet ist, revisionsbedürftig. Dies umso mehr, als der Begriff sozialistischer Utopie selbst in den ehemaligen „sozialistischen Ländern“ obsolet geworden zu sein scheint. Auf das Ende der Utopie (H. Marcuse, 1980, J. Habermas, 1985) reagiert der Zeit-

geist defensiv. Die Suche nach einer neuen tragfähigen Sinnggebung und Orientierung zeigt sich unter anderem auch in den Medien, die sich verstärkt auf die Suche nach „dem Menschen“ und seiner Psyche machen. In der Subjektivierung von Sinn und in der Enttraditionalisierung der Lebenswelt hat auch der Psycho-Boom seine Wurzeln. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft (J. Habermas, 1985; Th. Ziehe/H. Stubenrauch, 1982), wird durch die Bürokratisierung und Monetarisierung vertieft; hierdurch verschärft sich die Legitimationskrise und der Wertewandel.

Die Orientierungskrise bedeutet auch eine Krise der Hoffnung. Das Problem *Ende oder Wende* (E. Eppler, 1984) bedeutet die Notwendigkeit der Rückgewinnung einer übergreifenden Zielorientierung, die mit tiefgreifenden menschlichen Veränderungen einhergehen muss. Auschwitz, Hiroshima, Seveso und Tschernobyl haben einen Kulturbruch verursacht, auf den die Subjekte mit Angst reagieren. Damit ist sich der Mensch selbst zum Sicherheitsrisiko geworden. Die Unübersichtlichkeit des Wohin, Wozu führt zu einer „anthropologischen Bangigkeit“ (M. Buber, 1982, S. 57). Aus diesem Grund müssen Versuche einer Theorie des Überlebens Konsequenzen und Wege aus der Unübersichtlichkeit beinhalten.



## 1. Die Frage nach dem 'neuen Menschen'

Eine adäquate Theorie des Menschen und der Gesellschaft muss den Begriff „menschwürdig“ implizieren und damit Vorstellungen verdeutlichen, wie der Mensch sein soll. Ein differenziertes Identifikationsangebot muss, da die Suchbewegung aufgrund des neuen Mangels postmaterielle Werte beinhaltet, Sinn vermitteln, der kognitive, emotionale, soziale Inhalte transportiert. Notwendig dazu ist die Rückgewinnung der Utopiefähigkeit, die auf Phantasie und Imagination nicht verzichten kann. Rückerinnerung an Historisches, Trauer und Mut zu neuen Denk- und Lebensweisen sind damit verknüpft. Hierbei darf die biographische und historische Zeitebene nicht vernachlässigt werden, soll es nicht zu einer Regression auf vorindividuelle Selbstzustände oder vordemokratische Gesellschaftsstrukturen kommen. Ethisches Denken in seiner kritischen Funktion ist nötig, um das Vorverständnis zu reflektieren, um eine positivistische Reduktion auf die Empirie, die eine Verschleierung des Status quo auch in seiner Fortführung in die Zukunft bedeuten würde, zu verhindern (vgl. R. Funk 1978, S. 220 f.). Konsequenterweise wird damit eine Selbst-Utopie, eine Entwurfs-Identität gefordert (H.-J. Gamm, 1979 S. 76f.), die Gegenbilder zu den entfremdeten Individuen der Industriegesellschaft aufzeigt. Dieses Programm bedeutet gleichzeitig auch eine Herausforderung an die Pädagogik, denn Bildung impliziert immer auch anthropologische Konzepte. Die Merkmale einer demokratischen Erziehung sind an einen vollwertigen Lern- und Bildungsbegriff geknüpft. Das alternative *ungewöhnliche Lernen* (C. Rogers, 1979, S. 156f.) ist ein innovatives Lernen, das signifikante Lernerfahrungen mit produktiven lebensrelevanten Erfahrungen verknüpft. Utopisches, also imaginatives und sinnvolles Lernen beinhaltet auch eine neue „allseitige Bemessenheit“ (H.-J. Gamm, 1979, S. 39), die die Zeit und den Konsum in den Erfahrungshorizont einschließt. Diese neue Erfahrungsfähigkeit, die das Überleben der Menschheit durch Abstecken von Markierungspunkten für eine menschenwürdige Zukunft anvisiert, kann zum Motor gesellschaftlicher Entwicklung werden. In diesem Zusammenhang ist die Bildungsarbeit von herausragender Bedeutung, da sich das Be-

wusstsein das gesellschaftliche und historische Erbe aneignen muss. Nur die Selbstvergegenwärtigung der Menschen in historischen, aktuellen und utopischen Bezügen kann einen humanen Umgang der Individuen mit sich selbst in der Begegnung mit der Menschheit gewährleisten.

Hierbei hat die Vorstellung des Menschen, wie er sein soll, eine Richtfunktion. Es geht darum, den homo procurator oder den homo curator (H.-J. Gamm, 1979, S. 153), den Weltbürger der Zukunft, zu ermöglichen. Für die geforderte Charakter-Arbeit ist Zielklarheit unumgänglich, wenn eine menschengemäße Gestaltung des Bildungswesens gewährleistet sein soll. Hierbei muss der Teufelskreis rein funktionalistischen Denkens durchbrochen werden. Die Verbindung von objektiven gesellschaftlichen Zuständen und Subjektstrukturen muss im Hinblick auf die Zukunft, auf die Qualifikation und die Lernerfahrung zukünftiger Gesellschaften und zukünftiger „Bürger“ gewährleistet sein. Das kindliche, jugendliche Bewusstsein muss Orientierungshilfen erhalten, die ihm ein neues Leitbild der Erziehung für sie selbst als Erwachsene anbieten, produktive, realitätsverarbeitende Subjekte entstehen können. In diesem Zusammenhang kann auf den Beitrag von Marx nicht verzichtet werden (G. Groth, 1978, S. 17; St. Diamond, 1979, S. 137). Hiermit ist eine dialektische Sinnbestimmung des Bildungsprozesses möglich, die einen experimentell dialektischen Praxisbezug der Grundproblematik humaner Existenz und einer kritischen Analyse der Gesellschaft in ihrer historischen Bedingtheit reflektiert. Somit kann Marxens Menschenbild, seine Persönlichkeitstheorie zur Grundlage pädagogischen Handelns werden, da sie eine praktische Synthese von Subjektivem und Objektivem darstellt. Der vollwertige Lern- und Bildungsbegriff sieht die Selbsterzeugung der Menschen als eine praktisch-tätige, theoretische und ästhetische Aneignung der Produktivkräfte (G. Groth, 1978, S. 34 f.). Der Wertewandel, der die Erosion arbeitgesellschaftlicher Utopien anzeigt, widerspricht der Ökonomisierung des Bildungssystems und dessen betriebswirtschaftlichem Produktivitätsbegriff. Deshalb muss in diesem Zusammenhang mit der Allseitigkeit menschlicher Erfahrung auf den Begriff der „Wirkmächtigkeit“ (ebd. S. 90) abgehoben werden, der ein Mehr als ökonomische Effektivität



signalisiert. Signifikantes, entdeckendes, auf Erfahrung beruhendes Lernen, das Interesse, Emotionalität und Identität miteinander verknüpft, kann nicht allein auf historisch vergangene Produktivitäts- und Leistungsforderungen bezogen bleiben.

Revolution der Erziehung bedeutet ein Kulturexperiment im Sinne einer experimentellen Anthropologie (W. Lepenies/H. Nolte, 1972, S. 54). Dieses soziale Experiment verspricht meines Erachtens vor allem in der Pubertät Erfolg. Auf der Suche nach Vorbildern wird die eigene Identität und deren normative Gerichtetheit herausgearbeitet. Hierbei kann der Lehrer, wenn er als glaubwürdiges Vorbild gelten kann, durch Nachahmung und Imitation ein erfolgreiches soziales Modell für Jugendliche darstellen. Hier können sie Ich-Stärke und Identitätserfahrungen erleben. In Betracht zu ziehen sind hier die Gefahr der Überladung, Überfrachtung und Überfremdung des Jugendlichen durch Funktionalisierung und Instrumentalisierung. Auch darf der Zirkel nicht in Gang gesetzt werden, der den neuen Menschen zur Voraussetzung der humanen gesellschaftlichen Veränderung macht. Dennoch, das Durchbrechen von Positivem in der Negation, das Durchschlagen von Hoffnung inmitten von Unübersichtlichkeit, das Entwickeln imaginativer Utopie angesichts desillusionierender Zukunftsszenarien bleibt unverzichtbar. Ein trotziges „Dennoch“ muss jungen Menschen die Chance auf ein eigenes, menschengemäßes Leben offenhalten. Im Sinne dieser Option für die Zukunft ist eine „offene und imperative Anthropologie“ (H. Staudinger / J. Schlüter, 1981, S. 339 f.) die Voraussetzung für eine neue Konzeption der Erziehungswissenschaft und der Erziehungswirklichkeit.

Will die didaktische Neubestimmung durch eine personale Anthropologie sich nicht ihres kritischen Stachels berauben, so ist die Orientierung an der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule unumgänglich (vgl. W. Ziehe / H. Stubenrauch, 1982, S. 279; K. Singer, 1981, S. 153). Versuchen wir an dieser Stelle die positive Bedeutung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule für die Überwindung der Krisensituation in unserer Zeit und ihren Nutzen für die Erziehung in der Gegenwart zu skizzieren:

1. Die Kritische Theorie behauptet das Recht des Besonderen, des Konkreten gegenüber dem übermächtigen sozialen Kollektiv der spätkapitalistischen Industriegesellschaft. Im Aufzeigen der Gefahren für Individualität und Subjektivität versucht sie subjektive Überlebensmöglichkeiten aufzuzeigen, die in ein menschenwürdiges und emanzipiertes Dasein münden können. Indem sich die Kritische Theorie dem Begriff der Mündigkeit verpflichtet fühlt, macht sie den Aufklärungsgedanken, die Bearbeitung des Bewusstseins, der für die Pädagogik von eminenter Bedeutung ist, zum zentralen Theoriemoment und für den Lernbegriff, die Vorstellung von Bildung sichtbar (G. Friesenhahn, 1985). Die kritische Theorie besteht darauf, dass Erziehung nach Auschwitz nicht das Ende der Persönlichkeit sei.
2. Indem die Kritische Theorie der Eindimensionalität, der Instrumentalität und Funktionalität der Wissenschaft eine Absage erteilt, gewinnt sie eine neue Dimension, die menschenwürdiges Leben gegenüber Systemzwängen des kapitalistischen Wirtschaftssystems und seinen Imperativen gegenüber der Wissenschaft verteidigt. In einem interdisziplinären Zugriff auf Realität und Theorie gelingt es der Frankfurter Schule, die Krisen der Gesellschaft angemessen zu beschreiben und zu interpretieren.
3. Durch das Offenhalten der menschlichen Option und des humanistischen Impetus gelingt es ihr, eine übergreifende Sinn- und Zielorientierung herauszukristallisieren. Dadurch entsteht eine normative, dem kapitalistischen und sozialistischen „System“ transzendente Orientierung. Die philosophische, ästhetische und psychoanalytische Begründung einer konkreten Utopie erlaubt es, menschliche Möglichkeiten auszuloten, die unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen als utopisch erscheinen müssen, aber durchaus Realisierungschancen besitzen können. Das Vorhandensein der gegenwärtigen Bedrohungen erfordert es, diese Chancen zu ergreifen. Nicht grundlos geht die Rede um von der *Risikogesellschaft* (U. Beck, 1986).
4. Indem die Kritische Theorie die Aufklärung radikal zu Ende denkt, sich instrumentalisti-



schen und funktionalistischen Partialerklärungen gegenüber sperrt, gelingt es ihr, die utopischen und sinnhaften Gehalte der Tradition zu bewahren und mit gesellschaftsübergreifenden, krisenlösenden Vorschlägen zu verknüpfen. Diese zweite Aufklärung erlaubt die Öffnung des Denkens für künftige Probleme. Verknüpft damit ist die kritische Aufklärung historischer Tatbestände von der Antike bis zum Faschismus. Nur im Zusammenhang mit historischer „Trauerarbeit“ ist die geheime Hoffnung auf eine Zukunft der Menschheit einlösbar. Hierbei scheut sich die Kritische Theorie nicht, Dilemmata aufzuzeigen, auch solche, die die Kritische Theorie selbst als noch nicht lösbar akzentuierte. Dieser selbstkritische, reflexive Zug der Kritischen Theorie erzwingt eine intensive, das ganze Oeuvre der Kritischen Theorie umfassende Betrachtung. Dies macht es möglich, die Kritische Theorie trotz ihrer historischen Bezogenheit auf den Faschismus und den frühen Spätkapitalismus in ihren Grundintentionen zu erhalten und eine texthermeneutische Interpretationen übersprechende Rekonstruktion zu ermöglichen (vgl. W. Bonß/ A. Honneth, 1982, S. 7 f.).

## 2. Das utopisch-subjekttheoretische Denken der Kritischen Theorie

Ausgangspunkt für die Kritische Theorie ist die ökonomische und psychische Entfremdung von Menschen in der spätkapitalistischen Industriegesellschaft. In der Ablehnung eines dogmatischen Marxismus ist sich die Kritische Theorie einig mit der Praxisgruppe und deren „schöpferischem Marxismus“, mit Bloch und mit der Budapester Schule. Indem die Kritische Theorie einen aufklärerischen humanistischen Impetus bewahren will, nimmt sie Partei für das Individuum in der modernen Industriegesellschaft. Sie sperrt sich damit einer instrumentellen Funktionalisierung der Individuen und hält durch einen dialektisch interpretierten Ich-Begriff die ambivalente Situation zwischen Subjekt und Gesellschaft durch Reflexivität offen. Trotz der Ablehnung des Begriffes „Anthropologie“ (A. Schmidt, 1977, S. 207), versucht die Kritische Theorie durch einen inter-

disziplinären Zugriff die historische und utopische Dimension für eine Theorie des Subjektes offenzuhalten. Insofern erweist sich der Marxismus der Kritischen Theorie als ein „anthropologisch“-marxistischer Theorietypus (A. Diemer, 1976, S. 100 f.) Im Mittelpunkt der Überlegungen steht das Subjekt. Der Hauptimpetus der Kritischen Theorie wird deutlich an den Hauptkategorien: Aufklärung, Emanzipation, Entfremdung, Verdinglichung, Selbstreflexion bzw. Kritik (G. Friesenhahn, 1985, S. 27 f.). Indem die Kritische Theorie auch den frühen Marx in ihre Reflexion einbezieht, widersetzt sie sich dem Ökonomismus der dogmatischen Marxisten, dessen Scheitern immer deutlicher wurde und wird. Die Kritische Theorie versucht, das Subjekt zu rekonstruieren (R. Jacoby, 1980, S. 126), indem sie untersucht, wie die Massengesellschaft die Individuen typisiert, indem sie u. a. den autoritären oder den narzisstischen Charakter produziert; und sie versucht, indem sie die Dialektik von Objektivität und Subjektivität kritisch nachzeichnet, die Theorie eines „subjektlosen Subjektes“ in einer entfremdeten Gesellschaft darzustellen. Adorno spricht über die Persönlichkeit „nur in einer Glosse“ (Th. W. Adorno, 1969, S. 51 f.). Er will so die Vereinnahmung des Subjektes durch die Gesellschaft dialektisch offenhalten und dem Jargon, der von „Persönlichkeit“ spricht und sich damit als eine Sprachform des Jargons der Eigentlichkeit entlarvt, nicht nachgeben. Adornos negative Dialektik versucht, die soziale Amnesie der spätkapitalistischen Gesellschaft aufzubrechen (R. Jacoby, 1980).

Hinter dieser Auffassung steht die These, dass das „Ganze das Unwahre“ (Th. W. Adorno, 1983, S. 57) und dass die „verwaltete Welt“ nur durch eine negative Dialektik oder eine negative Anthropologie theoretisch erfasst werden kann. Die Negativität, vor allem im Denken von Adorno, ist hinreichend belegt. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass die pessimistische Haltung der Kritischen Theorie die Möglichkeiten praktischen Handelns radikal beschneidet. Ein dogmatisches Festhalten an der Negativität stellt das Programm der Kritischen Theorie, Erziehung zur Mündigkeit zu leisten und Aufklärung gesellschaftlicher Tatbestände mit dem Ziel der Emanzipation zu gewährleisten, in Frage. Im Sinne einer Fortführung kritischer Traditionenli-



nien, die nur mithilfe einer erweiterten Rekonstruktion stattfinden kann, muss das Prinzip der Negativität selbstkritisch reflektiert werden, um das Paradoxon einer totalisierten Kritik, die ihre eigenen ideologiekritischen Grundlagen verzehrt, im Sinne eines emanzipatorischen Diskurses zu überwinden (J. Habermas, 1985, S. 130f.).

Es darf nicht vergessen werden, dass der engere Kreis der Kritischen Theorie aus dem jüdischen Großbürgertum stammt. Jüdisch-kabbalistische Einflüsse sind mit dafür verantwortlich, dass das Bilderverbot in die Theorie der Gesellschaft transportiert wurde. Die Forderung: „Du sollst Dir kein Bildnis machen“ wurde von Adorno strikt befolgt. Bei Walter Benjamin (R. Tiedemann, 1973, S. 63 f.) entwickelte sich dieses Bildertabu zur Konstruktion dialektischer Bilder. Horkheimer gab in seiner Spätphase (W. Post, 1971) dieses strikte Verbot auf. Bloch diente die utopische Verwendung des Bildes vom „aufrechten Gang“ dazu, den Begriff menschlicher Würde zu einem Moment sozialer Orientierung zu gestalten. Die Metapher des aufrechten Ganges zeigt seine kritische Funktion, indem sie ein verheißungsvolles Bild als Gegenbild vorstellt. Hierbei wird deutlich, dass die Utopie des aufrechten Ganges keine ausgemalte Lebensform darstellt, sondern als Metapher kritisch zu verstehen ist. Hier gewinnt die metaphorische Sprache, wie sie ähnlich Marcuse in der Metapher des „orphischen Narziss“ (H. Marcuse, 1971, S. 158f.) verwendet, kritische Gestalt. Der utopische Gehalt dieser zwei Metaphern sperrt sich der affirmativen Subsumption unter das kapitalistische Tauschprinzip. Neben dem jüdischen Bilderverbot lässt sich als weitere Begründung für die Negativität der Kritischen Theorie die Entwicklung des Faschismus in Deutschland herausarbeiten (J. Habermas, 1985, 141f.). Auf diese Entwicklung reagierte die jüdische Intelligenz in Deutschland mit besonderer Sensibilität. Auschwitz war für Horkheimer und Adorno eine radikal desillusionierende Erfahrung. Das Pogrom der Nazis beendete endgültig das „Paradies der Kindheit“ (G. Knapp, 1980, S. 27) und machte deutlich, dass die feindliche, faschistische Realität übermächtig war. Aufgrund dieses (reaktiven) Kulturpessimismus entwickelte sich die negative Dialektik. Adorno empfand sehr deutlich die „Schuld des Verschonten“ (G. Knapp, 1980, S.

61) und sah seine Flucht, seine Emigration als illegitim an). Die ermordeten Märtyrer waren für ihn Symbolfiguren. Das Trauma der faschistischen Verfolgung und das Exil in den USA führten ihn zu der Ansicht, dass alle im Exil ausnahmslos beschädigt seien (Th. W. Adorno, 1983, S. 32).

Das Trauma von Auschwitz und das Trauma der Fremde förderten eine pessimistische Grundhaltung. Das Trauma der heimatlos Gewordenen bringt Bertolt Brecht (1976, S. 830) in seinen Gedichten „Landschaft des Exils“ und „Sonnett in der Emigration“ zum Ausdruck. Dass auch Adorno ähnlich empfunden hat, darauf insistiert Knapp (1980, S. 36 f.). Er geht davon aus, dass der Schock der Emigration zu Geschichtspessimismus, philosophisch-ästhetischer Negativität und persönlicher Verletzlichkeit führte. Aufgrund dieser biographischen Überlegungen muss davon ausgegangen werden, dass Adorno seine negativen Erfahrungen, die er mit dem Faschismus, dem Exil und der empirisch-wissenschaftlichen Praxis in den USA machte, zu einer negativen Totalität hypostasierte. Dennoch blieb seine positive „Sehnsucht nach der Kindheit“ (ebd. S. 14) und dem „ganz Anderen“ virulent. Obwohl das denkende, sich widersetzende Subjekt das Zentrum seines Denkens über den Menschen darstellt, zeigen sich dennoch positive Spuren.

Adorno kommt nicht umhin, Menschen auch vom Standpunkt der „Erlösung“ (Th. W. Adorno, 1983, S. 333) zu sehen. Der Rückgriff auf Kants Begriff des „intelligiblen Charakters“ (Th. W. Adorno, 1969, S. 52; J. Habermas, 1976, S. 66) zeigt dies deutlich. Hier durchbricht Adorno die linke Melancholie, die sich im Denken in der Verweigerung zeigt. Der negativen Dialektik entspringt ein „immaterielles Relief“, das Fluchtlinien, damit Identität und Synthese andeutet. Damit ist jedoch nicht ein systematisches, ausgemaltes Bild oder eine „fertige“ Theorie gemeint, sondern ein poetisch-literarisches Aufleuchten von humanistischer Positivität. Dieses Profil der Kritischen Theorie sperrt sich einem systematischen Abschluss. Dass Adorno selbst, trotz theoretischer Negativität und historischem Pessimismus, wissenschaftspraktisch „positiv“ vorging, beweist die Untersuchung zum autoritären Charakter (vgl. M. Jay, 1981, S. 270 f.). Seine Charaktertypologie zeigt auch typologi-



sche Elemente für authentische Subjektivität auf, nicht nur für verdinglichte Charaktere. Aus diesem Grund konnte Adorno selbst in seinen pädagogischen Schriften *Erziehung nach Auschwitz* (1966) und *Erziehung zur Mündigkeit* (1969) durch den Gegentypus zum manipulativen, autoritären Charakter positive Fluchtlinien aufzeigen, die eine emanzipatorische Erziehung erreichbar werden lassen. So lässt sich Adornos humanistischer Impetus, durch seine negative Dialektik vermittelt, pädagogisch handlungsrelevant gestalten (vgl. G. Witschel, 1973; G. Friesenhahn, 1985).

Das pädagogische Anliegen der Kritischen Theorie, das sich gegen den autoritären Charakter ausspricht und Aufklärung durch Emanzipation verwirklichen will, lässt sich so auch jenseits von Adornos Negativität realisieren. Das Profil der Kritischen Theorie lässt sich dahingehend stärker akzentuieren, dass die pädagogische Aktualität der Kritischen Theorie angesichts der Gesellschaftskrise im Hinblick auf mehr Mündigkeit, mehr Emanzipation handlungsrelevanter wird. Indem die Kritische Theorie die Aufklärung zu Ende denkt, insistiert sie auf dem Recht des Konkreten und Besonderen, auf dem Recht des Subjektes gegenüber der Industriegesellschaft und der kapitalistischen Ökonomie. Sie spürt die Wurzeln subjektiver Entfremdung bis in die Antike auf und führt deren Entwicklungstendenzen bis zur spätkapitalistischen Gesellschaft weiter. Die Geschichts- und Kulturkritik der Frankfurter Schule ist mit der Kritik instrumentellen (Horkheimer/Adorno), bzw. funktionalistischen Denkens (Habermas) verknüpft. Ihr interdisziplinärer Ansatz erlaubt hier, über objektivistische Ansätze hinausgehend, den Spuren der Verdinglichung in Technik, Politik, Ökonomie, Ideologie und Sozialisation nachzuspüren. Der humanistische Impuls der Frankfurter Schule erlaubt es ihr, anstelle der Erhaltung des Status quo Alternativen aufzuzeigen, die ein Mehr an Emanzipation, an Mündigkeit für die Menschen bedeuten können. Die historisch geschärfte Argumentation der Frankfurter Schule gibt ihr eine Aktualität, die über den Tag hinausweist. Somit enthält der Emanzipationsbegriff eine übergreifende Zielorientierung, die eine Möglichkeit darstellt, die Krise der Gesellschaft zu überwinden. Die kritische Analyse und dialektische Beschreibung der Spu-

ren der Verdinglichung in Ökologie, Technik, im Verhältnis zwischen Mann und Frau, in der Ökonomie zeigen in ihrer Radikalität Alternativen auf, die handlungsleitende Impulse geben können. Indem sich die Analyse der Kritischen Theorie eher auf historisch-gesellschaftliche Tendenzen bezog, wurde das Profil und das Relief der Alternative noch nicht in jedem Fall deutlich herausgearbeitet, doch lässt sich dies meines Erachtens in der heutigen historisch-gesellschaftlichen Situation aus dem Gesamtwerk rekonstruieren. Als Grundlage für diese Rekonstruktion muss der Emanzipationsimpetus, der auch pädagogisch verstandene Aufklärungswille und die große theoretische Kohärenz der Frankfurter Schule als Grundlage vorausgesetzt werden (vgl. R. Wiggershaus, 1988, S. 122 f.). Der umfassende sozialwissenschaftliche Ansatz der Kritischen Theorie versetzt sie in die Lage, die historisch gewordenen Gesellschaftstendenzen mit kritischer Angemessenheit zu beschreiben. Aus diesem Grund ist ihre Gesellschaftsanalyse unerledigt (vgl. W. Bonß/A. Honneth, 1982, S. 22 f.). Mit ihren zentralen Kategorien des autoritären Charakters, des eindimensionalen Menschen, des Marktcharakters, womit entfremdete, geschädigte Identität bezeichnet wird, ist sie in der Lage, die Gefährdung des Menschen angesichts ökonomischer, ökologischer Krisensituationen zu reflektieren und damit der existentiellen Gefährdung des Menschen Spuren von Hoffnung aufzuzeigen. Vor allem die Reflexionen von Marcuse, Fromm und Habermas können der heutigen humanistisch-sozialistischen Theoriearbeit wertvolle Impulse geben, was sich durch die Technikkritik und den Friedensbegriff festmachen lässt. Diese linke Hoffnung angesichts der Orientierungslosigkeit nach dem Zerschlagen des „real existierenden Sozialismus“ kann die Gesellschaftsanalyse der Kritischen Theorie wegen ihrer sozialphilosophischen, politökonomischen und sozialpsychologischen Kategorien stärken, denn sie weist nach, dass der organisierte Kapitalismus in eine „verwaltete Welt“ mündet. Hierbei wird deutlich, dass die Aufklärung an ihre eigenen Grenzen stößt und sich im instrumentellen Denken selbst widerspricht. Die Kritische Theorie arbeitet deutlich heraus, dass die *eindimensionale Gesellschaft* (H. Marcuse, 1972) objektiv durch die Grenzen des Wachstums und subjektiv



durch die Entwicklung autoritärer und narzisstischer Charaktere in eine grundsätzliche Systemkrise geraten ist. Vor allem, wenn man Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) und Erich Fromms sozialpsychologischen und gesellschaftskritischen Humanismus mit einbezieht, zeigt sich die deskriptive und analytische Aktualität der Kritischen Theorie. Hierin erweist sich, dass die Kritische Theorie mehr ist als eine Flaschenpost in der Barbarei (Th. W. Adorno, 1983, S. 279). In der alternativen Bewegung und Friedensbewegung zeigt sich, dass die Forderungen der Kritischen Theorie nach neuer Sensibilität (Marcuse), nach herrschaftsfreier Kommunikation (Habermas) und nach Produktivität (Fromm) auf einen fruchtbaren Boden gestoßen sind. Nicht mehr uneingeschränkt kann den resignativ gewordenen Sätzen Adornos zugestimmt werden, dass das Ganze das Unwahre sei und dass es bei vielen Menschen eine Unverschämtheit sei, wenn sie „Ich“ sagen (Th. W. Adorno, 1983, S. 57). Aufgrund ihrer gesellschaftlichen Aktualität ist die Kritische Theorie durchaus in der Lage, ihrem auch pädagogischen Anliegen gerecht zu werden. Sie zeigt alle notwendigen Dimensionen einer Erziehungstheorie, die „anthropologische Dimension“ und die historische Dimension; sie verfügt über einen Lern- und Bildungsbegriff, sie umfasst in ihrer Analyse die politische und gesellschaftliche Dimension und sie enthält in ihrem Begriff der Emanzipation und Mündigkeit eine Utopie, wenn auch Adorno (1983), Marcuse (1980) und Habermas (1985) skeptische Gedanken dazu vertreten. Die Erziehung zur Mündigkeit (Adorno) bleibt somit einer der ursprünglichen Ansprüche kritischer Theorie, der wieder eingeholt werden kann und muss

Dieser emanzipatorische Anspruch kann auch aufrecht erhalten bleiben, wenn man die „negative“ Dialektik der frühen Kritischen Theorie betrachtet. Hier ist ein implizites positives Menschenbild enthalten, da eine positive Utopie auch in einer Kritik einer negativistischen Utopie beinhaltet ist. Ein eindimensionaler Pessimismus würde eine Vereinseitigung der entfremdeten Totalität beinhalten und kritische Sozialphilosophie zu einer klagenden, resignativen Kulturphilosophie umbiegen. Letztlich wäre sie somit affirmativ. Reine Negativität höbe sich selbst auf,

da sie ihre Reflexion zirkulär um sich selbst kreisen lassen müsste (vgl. W. Post, 1971, S. 21 f.). Sie würde absurd und ihre Kritik fiele ins Bodenlose. Kritik als dialektische Bewegung setzt, aufgrund ihrer gedanklichen Kraft, Sehnsucht frei, die sich auf eine veränderte Wirklichkeit richtet. Zwar scheint heute „Sehnsucht“ selbst gefährdet, (H. Marcuse, 1980; J. Habermas, 1985) doch würde sich Dialektik selbst aufheben, verbliebe sie in einer abstrakten Negation. Sie würde ihrer eigenen Aufklärungsintention widersprechen und „Sehnsucht“ selbst vereiteln.

Da Dialektik als Erkenntnismethode, nicht als objektive Naturdialektik gesehen wird, verweist sie auf das „Andere“. Sie gibt somit eine immanente Vorgabe vor, ein Dennoch. Dies wird deutlich, wenn man die verschiedenen Formen der Dialektik reflektiert. So enthält die dyadische Dialektik im Begriff der These, der Antithese, die in der Synthese mündet, ein Positivum. Die Gegensätze durchdringen sich, die Negation der Negation erlaubt eine Höherentwicklung. Zwar erscheint die Verwendung des Begriffs von Dialektik und von Kritik nicht immer eindeutig; es wird jedoch klar, dass Positives in der Dialektik mitgedacht werden muss.

Kritische Theorie, die einen Aufforderungscharakter im Hinblick auf Emanzipation enthält, würde ohne Blick auf ein Ziel einem kritisch angeleiteten Handeln den Boden entziehen. Praxisferne und Weltflucht wären das Ergebnis (vgl. K. Hansen, 1981, S. 25). Dennoch, es wird deutlich, dass auch die frühe Kritische Theorie, die negative Dialektik und damit negative Anthropologie konsequent zu vertreten scheint (vgl. H. Gripp 1986), positive Elemente beinhaltet. Bezeichnet Adorno auch in der *Ästhetischen Theorie* (1974, S. 373) die Frage nach dem „Wozu“ und „Wo hin“ als eine „verkappte soziale Kontrolle“, schreibt er dennoch ein pädagogisches Buch über *Erziehung zur Mündigkeit* (1979). Kritisiert auch Adorno das Leitbild (M. Horkheimer/Th. W. Adorno, 1973, S. 108-150; Th. W. Adorno, 1969, S. 51-56), so begründet er doch Philosophie im Angesicht der Verzweiflung als den „Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: Alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt



ein Stück Technik" (Th. W. Adorno, 1983, S. 333). Auch der resignative Pessimismus Adornos, der dennoch einen realen Humanismus enthält (A. Schmidt, 1981, S. 30), kann nicht umhin, einen intelligiblen Charakter und damit die besseren Möglichkeiten in jedem Menschen anzuerkennen. Doch sollte das Bestreben, emanzipatorische Erziehung zu bewerkstelligen, nicht dazu verführen, einer Leitbildideologie, die beinhaltet, dass das Autoritäre, von außen willkürlich Gesetzte, Usurpatorische den Menschen von außen her forme (Th. W. Adorno, 1979, S. 106 f.), nachzuhängen. Die Frage nach dem „Wozu“ und „Wohin“ der Erziehung soll nicht dazu verführen, den Begriff der Mündigkeit, der Emanzipation „auszupinseln“. Staudinger/Schlüter (1981, S. 339 f.) deuten an, dass sich positive Lösungsmöglichkeiten durch eine neue Offenheit finden lassen. In Blochs Begriff des „Leitbildes des Soseins“ (1974, S. 1093 f.) kann die Leitbildkritik Adornos aufgenommen und gleichzeitig deren kritischer Gehalt bewahrt werden. Sozialerzieherische Arbeit braucht, will sie utopisch sein, die Vorstellungen des aufrechten Ganges und des Selberseins im Gemeinsamen. Die „Leitbilder des Soseins“ machen die eigene Rolle erst faßbar. „Weil Menschen an sich noch unbestimmt sind, brauchen sie ein Zwischending von Spiegel und aufgemaltem Bild, wenn sie hineinschauen. Sie enthalten Wunschfragen des besseren Soseins, sie enthalten die gegenseitige Berichtigung eigenen Seins. Sie säumen und gliedern die Linien der alten Flieh- und Suchefragen nach der rechten Art, menschenähnlich zu werden, so, dass die Linie stimmt“ (E. Bloch, 1974, S. 1097). So enthält das Prinzip Hoffnung eine Tiefendimension im Subjekt. Die kritische Funktion dieses verheißungsvollen Leitbildes des Soseins, das den aufrechten Gang beinhaltet, stellt kein abgeschlossenes, „ausgepinseltes“ Menschenbild dar. Doch weist es über das Ende der Utopien hinaus und gibt Raum für die Frage nach dem „Wozu“ und „Wohin“ von Erziehung. Fluchtlinien zur Mündigkeit werden deutlich in einem positiven Profil der Kritischen Theorie, das den Weg zu einer offenen und imperativen Anthropologie weist, die nicht im Widerspruch zu Adornos kritischen Intentionen steht. Somit lässt sich aus dem Projekt der Kritischen Theorie eine positive Subjekt-Utopie rekonstruieren, die den kritischen

und utopischen Gehalt aufnimmt, indem sie die resignativen und pessimistischen Tendenzen im Denken der frühen Kritischen Theorie dialektisch aufhebt und sie im Zusammenhang ihrer historischen und biographischen Erfahrungen reflektiert. Bedenkt man, dass der Horizont der Kritischen Theorie historisch durch die nationalsozialistische Zeit verdüstert war (J. Habermas, 1985, S. 176), so werden die Defizite der kritischen Theorie, ihr Kulturpessimismus, ihre Präferenz der theoretischen Ebene und die leidende Kontemplation, die sich in Resignation äußert, historisch relativierbar. Dennoch darf der Zwiespalt in der Kritischen Theorie nicht verschwiegen werden, der im Versuch liegt, Versöhnung und die Ablehnung des Ganzen als des Unwahren miteinander zu verbinden. Horkheimer formuliert diesen Zwiespalt derart, dass er einen theoretischen Pessimismus mit einem praktischen Optimismus verknüpfen will. Seiner Meinung nach kann theoretischer Pessimismus mit einer „nicht-optimistischen Praxis sich verbinden“ ((M. Horkheimer, 1981, S. 143, 175). Wo könnte dieser praktische Optimismus herkommen? Wenn Horkheimer davon spricht (1981, S. 8), dass es ohne das Ich keine Kritische Theorie geben kann, so zeigt sich hier eine Spur. In diesem Falle ist ein subversives Überschreiten der Gegenwart möglich, da objektiv-reale Möglichkeiten in der Realität gesehen werden und sich im Schoß der Entfremdung der Plan für diese Alternative entwickeln lässt. Hier taucht die Sehnsucht auf nach aufrechtem Gang, nach Solidarität (Th. W. Adorno, 1983, S. 59), nach Spontaneität (M. Horkheimer, 1981, S. 77), nach Frieden (Th. W. Adorno, 1983, S. 207) und nach Erfahrungsfähigkeit (M. Horkheimer, 1981, S. 108). So wird der Humanismus der Kritischen Theorie real. Erziehung zur Mündigkeit wird möglich, da in den beiden Begriffen der Identität und der Phantasie die Spannung, die zwischen Versöhnung und Negation des gesellschaftlichen Schlechten besteht, erhalten bleibt.

Aus diesem Grund ist es notwendig, das utopisch-messianische Moment in der Phantasie festzuhalten (A. Schöpf, 1981; M. Brumlik, 1983). Die verschiedenen Interpretationen des Phantasiebegriffes zeigen sich bei Adorno als ästhetische Phantasie, bei Horkheimer als metaphysische Phantasie, bei Marcuse als sensible,





erotische Phantasie, bei Habermas als sprachensensible Phantasie, bei Fromm im Begriff der Produktivität. Das Insistieren auf der Kategorie Phantasie erlaubt es auch, der Gefahr einer Anthropologie im Singular (J. Habermas, 1985, S. 162) zu entgehen. Adornos Forderung „Du sollst Dir kein Bildnis machen“ mündet somit in ein Leitbild des Soseins. Die Zukunft, sowohl in gesellschaftlicher als auch in subjektiver Hinsicht wird somit nicht determiniert und bleibt offen. Die Spannung zwischen den beiden Begriffen „subjektive Identität“ und „Phantasie“ scheint mir am geeignetsten zu sein, die Konsistenz der Kritischen Theorie insgesamt zu gewährleisten, um aus dem Gesamtzusammenhang eine emanzipatorische und kritisch-humanistische Erziehungstheorie zu rekonstruieren. Verknüpft damit ist die Absicht, durch die Spannung beider Begriffe die Kritische Theorie nicht vorschnell zu systematisieren und zu konkretisieren und die Kritische Theorie nicht in das Prokrustesbett einer Handlungstheorie zu zwingen. Denn damit wäre die Kritische Theorie ihres aufklärerischen Impulses beraubt und ihr realer Humanismus über die seiner utopischen Gehalte entleert. Das überschießende Potential der Kritischen Theorie ist auf den Gesamtzusammenhang der Frankfurter Schule, wie er sich in den Werken von Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse und Habermas dokumentiert, angewiesen, will sie nicht der fachspezifischen Reduktion anheimfallen. Dies umso mehr, als jeder Autor seine spezifischen Arbeitsschwerpunkte gesetzt hat und die jeweilige Partial-Theorie Defizite aufweist.

### 3. Die Bedeutung von Erich Fromm für die Kritische Theorie der Frankfurter Schule

Ausgangspunkt für die Überlegungen, die Erich Fromm betreffen, ist die Feststellung, dass von vielen Historikern und Biographen die großartige Geschlossenheit der Kritischen Theorie bezeugt wird (A. Schmidt, 1979, S. 124; M. Jay, 1981, S. 14; K. Hanssen, 1981, S. 14 f; R. Wiggershaus, 1988, S. 123). Obwohl die Einordnung von Erich Fromm in die Kritische Theorie nicht problemlos ist, was u. a. mit seiner „Positivität“ begründet wurde, so lässt sich doch feststellen, dass er zum inneren Kreis der Kritischen Theorie

gehört, dass er in Genf Mit-Direktor und verantwortlich für die psychologischen Untersuchungen war. Eine Voraussetzung für die Kohärenz des inneren Kreises war die Gemeinsamkeit der großbürgerlichen jüdischen Abstammung und die starke ethisch-moralische Ausrichtung. Ferner kommt die intensive Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse und dem Marxismus hinzu. Jürgen Habermas weist in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, Band 2, S. 548 ff.) darauf hin, dass die Kritische Theorie verschiedene gleichwertige Strömungen hat. Erich Fromm hatte näheren Kontakt zu Löwenthal und Walter Benjamin. Hier dominiert das „jüdische“ Interesse, das in der Mitarbeit im Jüdischen Lehrhaus seine Basis fand. Hier zeigt sich Fromms religiöse Einstellung. Mit Bloch verbindet ihn die Betonung der Hoffnung. Das Problem der Rezeption der Kritischen Theorie besteht darin, dass diese verschiedenen Richtungen, die Differenzen in den Köpfen der Rezipienten wichtiger waren als die Gemeinsamkeit (vgl. M. Jay, 1981, S. 141). Dennoch muss betont werden, dass Erich Fromm einer der fruchtbarsten Köpfe der Kritischen Theorie war, worauf Knapp (1982, S. 26), Claussen (1981, S. 23) und Dahmer (1980, S. 219 f.) hinweisen. Seine analytische Sozialpsychologie, die er als marxistische Sozialpsychologie verstand und die die Bedeutung des subjektiven Faktors hervorhob, ist unverzichtbar (A. Schmidt, 1979, S. 76), vor allem angesichts zunehmender Eindimensionalität marktwirtschaftlicher Vergesellschaftung und des Sieges revisionistischer Tendenzen in den „sozialistischen Ländern“. Trotz häufig ungenannter Herkunft wurde sein Begriff des sadomasochistischen Charakters zu einem der Zentren Kritischer Theorie, was sich auch in der Analyse des autoritären Charakters deutlich zeigt. Ferner sind seine Untersuchungen zur Familie als Agentur der Gesellschaft grundlegend zum Verstehen gesellschaftlicher Dynamik und Beharrung. Leider wird der Einfluss von Erich Fromm in der Frankfurter Schule häufig hinweggedeutet (vgl. R. Funk, 1978, S. 19). Hierfür sind primär persönliche Differenzen mit Theodor W. Adorno zugrunde zu legen, der ihn und andere als „Berufsjuden“ bezeichnete (G. Knapp, 1982, S. 28). Aus diesem Grund führen die Biographen von Horkheimer (H. Gumnior/R. Ringguth, 1976, S. 54) Fromm



nicht in der Direktionsliste der Genfer Kritischen Theorie. Die persönlichen Differenzen zwischen Adorno und Fromm in der späteren Zeit entzündeten sich an der verschiedenartigen persönlichen Lebenseinstellung. So war Adorno von Ironie, Ästhetik und Negativität geprägt, während Fromm Gesundheit und Persönlichkeit stärker betonte. Kontroversen entstanden wegen der Revision der Freudschen Triebtheorie, die sich bei Fromm durch den Begriff des produktiven Charakters zur „Anthropologie“ wandte, und wegen abweichender Einstellung gegenüber der psychoanalytischen Praxis, die Fromm den Revisionismusvorwurf einbrachte (B. Görlich, 1980, S. 119-138). Dabei sind diese psychoanalytischen Fragen auch heute noch offen und in Freuds Werk selbst angelegt. Doch zeigt sich im Lichte heutiger Diskussion, dass hier eine fragwürdige Alternative aufgebaut wurde. Heute geht es eher darum, die Polaritäten zwischen Antinaturalismus und Anthropologismus (A. Schmidt, 1979, S. 61) zu überwinden. Auch das Problem des Kulturismus bzw. Revisionismus (B. Görlich, 1980; H. Dahmer, 1980, F. H. Arnold, 1988) kann heute in dieser unvereinbaren Polarität nicht mehr bestehen bleiben. Aus diesem Grund betont Jürgen Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, Band 2, S. 548-562) die Eigenständigkeit zweier Interpretationslinien. Er anerkennt eine triebtheoretische und eine ichpsychologische Interpretationslinie, ferner eine massenpsychologische und eine authentisch-entauratisierte Kunstrichtung. Dennoch besteht er darauf, dass sich eine konsistente Position finden ließe, die Ich-Identität und Phantasie ermöglicht, wobei natürlich das Problem der Montage, des Eklektizismus auftaucht. Auf jeden Fall wird hier eine Revision des negativen Bildes von Erich Fromm geleistet, worauf Habermas in einem Gespräch mit Marcuse (1978, S. 19 f.) und in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, Band 2, S. 548 ff.) hinarbeitet. Insofern wird auch von der Seite der anerkannten „Kritischen Theorie“ der wissenschaftliche Einfluss von Erich Fromm im nachhinein akzeptiert. Während der Einfluss von Horkheimer und Adorno eher auf universitäre Kreise beschränkt blieb, kann vom Werk Erich Fromms als dem mit der nachhaltigsten literarischen Wirkung gesprochen werden, die vor allem auch auf die

heutige Alternativbewegung ausstrahlt. Dies umso mehr, als die heutige Sinn- und Orientierungskrise, der Wertewandel, ein subjektives Bedürfnis nach Sinn und Orientierung schafft, somit die Zeit reif macht für Erich Fromm (H. Johach, 1976, S. 7 ff.). Dieser immense Einfluss von Erich Fromm lässt sich unter anderem am Beispiel von David Riesman (1966, S. 6, S. 385) aufzeigen. Illlich (1972, S. 144 f; S. 62) und Freire (1974, S. 62, 1974, S. 12), sind wichtige pädagogische Autoren, die sich auf Fromm berufen. In der Folge dieser Autoren hat Fromms Denken auch Einfluss auf die Antipädagogik und auf die Theorie einer humanen Schule gehabt (E. v. Braunmühl, 1976, S. 30; H. v. Schoenebeck, 1980). In diesem Zusammenhang ist auch an Fromms Einfluss auf die „humanistische Psychologie“ zu denken, der sich im Werk von Carl Rogers (1979, 1981) und Abraham Maslow (1981) zeigt. Des weiteren zeigt sich Fromms Nähe zur jugoslawischen Praxisgruppe, die in den Symposien 1965 deutlich wurde. Fromms empirische Untersuchung in einem mexikanischen Dorf hat Auswirkungen auf die Dritte-Welt-Forschung (M. Maccoby 1979 ; V. Lühr 1973, S. 59 ff.). Dass Fromms Überlegungen zum „Frieden“ nicht fruchtlos blieben, zeigt F. Alt (1983, S. 113).

Dass die Zeit für Fromm reif ist, wird daran deutlich, dass seine Bücher im Bereich der Ökologie-, Friedens- und Alternativbewegung vielfach Beachtung finden (H. A. Pestalozzi, 1982, S. 168; W. Hollstein, 1982, 151 f; K. Scherer, F. Vilmar, 1986, S. 58 f.). Seine in Taschenbüchern publizierten Vorträge begründen seine Aktualität, da er Menschen Mut macht und das Prinzip Hoffnung glaubwürdig verbreitet. Zusammen mit Marcuse dürfte Fromm der „populärste“ Autor der Kritischen Theorie sein. Trotz vielfacher, auch persönlicher Angriffe gegeneinander, verband Fromm mit Marcuse sehr viel. Jay (1981, S. 140) weist darauf hin, dass sich die polemischen Kritiken gegeneinander auf Missverständnisse zurückführen lassen. Beide nahmen einander sehr ernst und empfanden füreinander auch eine gewisse Achtung, was sich bei persönlichen Begegnungen durchaus zeigte (R. Funk, 1983, S. 98 f.). Obwohl auch Marcuse Freud im Sinne einer Sozialphilosophie revidiert (M. Jay, 1981, S. 140), bleibt er der Kritischen Theorie organisatorisch stärker verbunden. Auch ihn zeichnet eine posi-



tive Anthropologie aus, da auch er Marx „anthropologisch“ interpretiert (J. P. Arnason, 1971). In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Kulturismuskritik, die zum Ausscheiden von Erich Fromm aus dem Organisationsverband der Frankfurter Schule führte, sehr dogmatisch geführt wurde und aus der heutigen Sicht durch andere Revisionen (P. Kutter, 1977) aufgeweicht wurde. An dieser Stelle sei an die verschiedenen Weiterentwicklungen der Psychoanalyse durch Balint (1969, 1973), Ottomeyer sowie Lorenzer (1972) erinnert. Das Entfernen von der orthodoxen Libidotheorie lässt sich etwa am Beispiel von Erikson (1971) zeigen. Dass sich aus Freuds *Totem und Tabu* (1956) durchaus „anthropologische“ Konsequenzen ziehen lassen, wird bei Kardiner/Preble (1974) und Rohheim (1977) deutlich. Diese Beispiele belegen deutlich, dass Fromms Revision nicht unbedingt negativ hätte bewertet werden müssen, sondern dass eine sachliche Auseinandersetzung nützlicher gewesen wäre, wie sie sich heute anzubahnen scheint (G. Friesenhahn, 1985).

Über der wichtigen Bedeutung von Erich Fromm für die Frankfurter Schule soll nicht die Kritik vernachlässigt werden. Der Ausgangspunkt für die Trennung Anfang der 40er Jahre von der Frankfurter Schule geschah im Zusammenhang der Revision der Libidotheorie. Hier kam es zur Kontroverse mit Horkheimer, Adorno und Marcuse. Sie warfen ihm vor, die Psychoanalyse zu verflachen, einem Konformismus das Wort zu reden und die Tiefendimension, die das Unbewusste, die libidinöse Triebstruktur gewährleistet, zu „sozialisieren“. Es kommt zur Entwicklung zweier konträrer Positionen: Biologismus versus Familialismus, Subjektivismus versus Objektivismus. Diese Kontroverse ist Gegenstand umfassender Untersuchungen (vgl. die Beiträge von B. Bierhoff und J. Rickert in diesem Band). Polemik bestimmt die Auseinandersetzung um diese beiden Positionen, die sich durch persönliche Differenzen über Ästhetik und Religion verschärft, ferner durch das Verhalten im Exil, die Frage, ob sich die Wissenschaftler in den US-amerikanischen Wissenschaftsbetrieb integrieren oder ob sie weiter offen für marxistische Positionen eintreten sollen usw. Vor allem Adorno bestand darauf, dass der Funktionswandel der Psychoanalyse im Spätkapitalismus zu theoretischen

Konsequenzen in der Kritischen Theorie führen müsse. Er hielt eine Synthese von Psychoanalyse und historischem Materialismus für unmöglich. Er trat ein für eine strikte analytische und begriffliche Trennung zwischen Soziologie und Psychologie (W. Bonß/A. Honneth, 1982, S. 88 f.). Fromm hingegen bestand auf der Eigen-dynamik des Psychischen und schuf im Begriff des „Gesellschafts-Charakters“ ein beide Dimensionen integrierendes begriffliches Instrumentarium. Damit ging die Abwendung von Freuds Libido-Theorie einher und er legte seinen Schwerpunkt auf die soziologische Charakteranalyse Görlich (1980, S. 13) und Habermas (1981, Band 2, S. 548-562) bestehen darauf, dass diese zwei verschiedenen Interpretationslinien der Psychoanalyse im Werk Sigmund Freuds selbst angelegt sind. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass mit Fromms Schwerpunktsetzung ein Übergewicht auf die Ich-Entwicklung gelegt wird, womit die Körperlichkeit einer Entsinnlichung anheimfällt. Marcuse hingegen, der gleichfalls Freuds Psychoanalyse revidiert behält diesen Sinnlichkeitsanspruch der Psychoanalyse bei, indem er den Orphischen Narziss ins Zentrum seiner Überlegungen stellt.

Ein zweiter wichtiger Kritikpunkt liegt in Fromms eher positiv geprägtem Menschenbild begründet. Dies musste der negativen Dialektik Adornos widersprechen. Hier wurde Fromm „blauäugiger und unpolitischer Optimismus“ vorgeworfen, was sich jedoch an vielen Stellen seines Werkes als nicht zutreffend erweist. Der Ursprung dieser Meinungsverschiedenheiten liegt unter anderem auch in der verschiedenen Konzeption des Begriffs der Dialektik. Adorno besteht auf dem Bilderverbot und weigert sich, die bestimmte Negation mit der Folge einer Synthese zu akzeptieren. Er verweigert sich dem dialektischen Identitätsbegriff. Adorno will so das Recht des Besonderen bewahren, indem er dem Untergang des Konkreten in der dialektischen Bewegung Einhalt gebietet. Fromm hingegen steht auf einem anderen theoretischen Fundament. Mit Adler und Horney verband ihn die Betonung des Gemeinschaftsgefühls, das in seiner analytischen Sozialpsychologie als „Bezogenheit“ Eintritt fand. Adlers Minderwertigkeitsgefühl wurde von Fromm als „existentielle Dichotomie“ radikalisiert. Problematisch erscheint



Fromms eingeschränkte Marx-Rezeption, da er sich vor allem auf den frühen, den anthropologischen Marx beruft. Hier taucht das Problem auf, dass sein Arbeits- bzw. Produktivitätsbegriff, aufgrund der verschiedenen Reichweite der Marx'schen und Frommschen Theorie, verschiedene Abstraktionsstufen überspringend aus dem historischen Materialismus in seine analytischen Sozialpsychologie integriert wird. Doch hier bleibt Fromm nicht allein: Diemer (1978, S. 66 f.) wirft der gesamten Kritischen Theorie dieses reduktionistische Marxbild vor. Auch Bloch, die Praxisgruppe und Marcuse legen in ihrem Betonen des Humanismus den Schwerpunkt auf den frühen, den anthropologischen Marx. Als nächster wichtiger Punkt fällt die Kritik auf, die sich mit Fromms „unkritischem, ethischen Idealismus“ befasst. Marcuse (1971, S. 255) kritisiert bei Fromm den „predigerhaften“ Moralismus. Hier darf nicht vergessen werden, dass der Ursprung dieser ethischen und moralischen Haltung Fromms in seinem säkularisierten Judentum begründet liegt. Doch sind auch die anderen Vertreter der Frankfurter Schule nicht ohne Moralbegriff. So ist Adornos wichtiges Werk nicht umsonst betitelt *Minima Moralia* (1951) (A. Schmidt, 1981, S. 32). Horkheimer entwickelt im Spätwerk eine negative Theologie (1981, S. 167). Bei Habermas (1976, S. 255 f.) findet sich die Übernahme von Kohlbergs Stufentheorie zu einer Moralentwicklung. Marcuse (1980, S. 43 f.) postuliert eine neue politische Moral, die Repression vermeiden soll, um Freiheit auf erotischer Basis zu verwirklichen.

Verständlich wird die Kritik dadurch, dass Fromms Werk vielfach eine unscharfe Begrifflichkeit aufweist. Doch auch hier gibt es Ähnlichkeiten zu Adornos essayistischem Stil, der sich der Systematik gegenüber sperrt. Deutlich wird diese „Unwissenschaftlichkeit“ an Fromms Begriff der „Nekrophilie“, die sowohl klinisch gefasst wird, als auch für gesellschaftliche Abstraktion verwendet wird. Auch die begriffliche Unterscheidung zwischen Destruktivität und Aggression ist nicht immer eindeutig (A. Reif, 1978, S. 107, 170 f.). Eine Erklärung für diese Kritik bietet vielleicht die Tatsache, dass Fromm eher eigene Erfahrung reflektiert und seine Emotionalität zum Ausdruck bringt, als einen theoretischen Diskurs versucht. Er bemüht sich, eine breite

Schicht, die seinem Aufklärungsbemühen gegenüber offen ist, anzusprechen. Vielfach sind seine Publikationen auch Reden, deren Übersetzung aus dem Englischen nicht immer exakt ist. Jedoch weist die Kritik zurecht darauf hin, dass Fromms Werk inhaltliche Defizite aufweist. So sind seine polit-ökonomische Untersuchungen (GA IV) vielfach zu abstrakt und praxisfern. An dieser Stelle sind die Untersuchungen von Herbert Marcuse bedeutend präziser. Fromms Überlegungen zur Sprache betreffen primär die psychischen Konsequenzen von Sprache (vgl. A. Reif, 1978, S. 182), was eine Ergänzung durch Jürgen Habermas' Sprachtheorie nahelegt. Auch ästhetische Reflexionen werden bei Fromm eher auf Psychisches reduziert (GA IX), wohingegen die ästhetische Theorie Adornos und Herbert Marcuses wesentlich breiter angelegt ist. Es kann an dieser Stelle nicht Aufgabe sein, alle Differenzen und Gemeinsamkeiten ausdiskutieren, da viele Themen noch zu sehr im Fluss sind und keine eindeutige Klärung erfahren haben. Die Konflikte sollen nicht verschüttet und eingeebnet werden, sondern die Positionen möglichst klar und in ihrer eigenen Begrifflichkeit erhalten bleiben. Eine Synthese wird also nicht an jeder Stelle möglich sein. Aus diesem Grund wird der Vorwurf des Eklektizismus nicht immer vermeidbar sein, der aber durch die große Kohärenz der Kritischen Theorie insgesamt zu minimalisieren ist. An dieser Stelle möchte ich auf eine zusammenfassende Gegenüberstellung der verschiedenen Positionen der Theoretiker der Frankfurter Schule verzichten, und es bei den Hinweisen auf Barbara Huygen (1987) und Erich Klein (1987, S. 94 f.) belassen.

Doch sollten über den Differenzen nicht die auch die Gemeinsamkeiten, vor allem zwischen Marcuse und Fromm, vergessen werden. So ist Fromms Wachstumsbegriff, da er vor allem auf das Ziel Biophilie gerichtet ist (GA VII, S. 230) mit Marcuses Vorstellung des Eros (1971, S. 195), der Libido durch Selbstbeschränkung entwachsen lässt, verwandt. Hier tauchen die Bedürfnisse nach Solidarität, Freiheit und Sensibilität auf (1980, S. 21 f.) Diese Ziele finden sich ebenso bei Fromm. Das Bedürfnis zu wachsen entspricht somit weitestgehend Marcuses Vorstellung von Eros, der größere Zusammenhänge schafft. Marcuses Begriff der repressiven Entsublimierung



(1971, S. 76 f.) entspricht weitestgehend Fromms Hinweis auf die negativen Folgen der sexuellen Revolution (GA IV, S. 118f, GA VII, S. 67f.). Wenn Fromm die sekundäre Qualität der nekrophilen Destruktivität betont (GA VII), so darin eine Parallele zu Marcuses Aggressivitätsbegriff zu sehen, der für ihn der gesellschaftlichen Repression entstammt (1971, S. 231). Beide vereint das Prinzip einer paradoxen Hoffnung ((GA IV, S. 272 f.), da auch Marcuse jeweils die Alternative zwischen Barbarei und Sozialismus betont (H. Marcuse, 1975, S. 48). Beiden gemeinsam ist die Betonung der Imagination, der Phantasie (H. Marcuse, 1980, S. 50 ; GA IX, S. 48, 163). Hier ist allerdings bei Fromm die Quelle der Phantasie, die Produktivität, eher im Selbst zu sehen. Beide betonen die Notwendigkeit einer „Kulturrevolution“, die durch eine ethisch-moralische Vorstellung motiviert ist. Auch in ihrer Betonung des Feminismus gibt es große Gemeinsamkeiten (H. Marcuse, 1975, S. 16; GA I, 79ff.).

Beide revidieren Freuds Psychoanalyse, Marcuse indem er den orphischen Narziss zum Zentrum seiner Vorstellungen macht, Fromm, indem er den produktiven, biophilen Charakter in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt. Unterschiedlich bleibt die verschiedene Auffassung gegenüber der Libido. Während Marcuse die Selbstsublimierung der Libido betont, besteht Fromm auf der Selbstbeschränkung, die ihren Ursprung im Selbst hat. Die „Große Weigerung“ (H. Marcuse, 1971, S. 268) findet ihre Entsprechung in Fromms Formel der „Negation des Vorfindlichen“, die er durch schöpferische, produktive Handlungen und Charaktereinstellungen zu überwinden versucht (R. Funk, 1983, S. 11, 27). Diese negierende Praxis, der Ungehorsam bleibt, wie bei Marcuse, nur der erste Schritt. Beide sehen in der Frauen- und Jugendbewegung, die sich in lockeren Gruppen „organisiert“, eine praktische Alternative, die über das negierte gesellschaftliche Ganze hinausweist. Beiden gemeinsam ist auch ein positives Menschenbild, wobei jedoch der Identitätsbegriff bei Marcuse durch seine Betonung der polymorph-perversen Sexualität gewisse Schwierigkeiten aufwirft (vgl. die Beitrag von M. Weber in diesem Band). Auch in der Gesellschaftsanalyse gibt es zwischen Marcuse und Fromm große Gemeinsamkeiten,

beide entschieden sich für eine humanitär-sozialistische Zielutopie (H. Marcuse, 1975; GA II, S. 363 f, GA IV, S. 304f.). Beiden gemeinsam ist auch die Betonung von postmateriellen Werten wie Solidarität, Freiheit, Sensibilität und Liebe. Aus diesem Grund wird bei beiden ein wirtschaftswissenschaftlicher Arbeitsbegriff abgelehnt und Arbeit mit Selbstbestimmung und der individuellen Bedürfnisstruktur in Zusammenhang gebracht. Beide kritisieren im eindimensionalen Menschen, bzw. im Marktcharakter die subjektiven Konsequenzen für das Individuum in der spätkapitalistischen Industriegesellschaft. Dass aufgrund dieser Gemeinsamkeiten beide durchaus zur Zusammenarbeit fähig waren, zeigt das Symposium über den sozialistischen Humanismus 1965 (R. Funk, 1983, S. 98 f, 128). Doch auch hier scheinen persönliche Missverständnisse die direkte zwischenmenschliche Zusammenarbeit verhindert zu haben. Es ist jedoch in der heutigen Situation notwendig und möglich, beide Theoretiker zusammen zu denken. Dass dies realisierbar ist, mögen die Beispiele von Hernandez (1977, S. 43 f.), von Ziehe/Stubenrauch (1982, S. 279) und das Beispiel von Friesenhahn (1985) zeigen. Die angesichts der ökologischen und subjektiven Dilemmata notwendige Suchbewegung erfordert eine offene und imperative Entwurfsidentität für das eigene Selbst. Diese lässt sich meines Erachtens am sinnvollsten aus den Werken von Erich Fromm und Herbert Marcuse herauskristallisieren. So kann für das desorientierte individualisierte Subjekt in der Risikogesellschaft (U. Beck, 1986) am Vorabend der Jahrtausendwende ein undogmatisches, aber dennoch sinnstiftendes Subjektmodell entstehen.

#### Literaturnachweise

- Adorno, Theodor W., 1969: *Stichworte - Kritische Modelle*, Band 2, Frankfurt am Main 1969.
- 1973: *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main 1973.
- 1974: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1974.
- 1979: *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main 1979.
- 1983: *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1983.
- Alt, Franz, 1983: *Friede ist möglich*. Die Politik der Bergpredigt, München, Zürich 1983.
- Arnason, Johann Pall, 1971: *Von Marcuse zu Marx*. Prolegomena zu einer dialektischen AnAnthropologie, Neuwied - Berlin, 1971.



- Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.), 1988: *Herbert Marcuse*, Text und Kritik Band 98, München 1988.
- Balint, Michael, 1969: *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 1969.
- 1973: *Therapeutische Aspekte der Regression*, Reinbek 1973.
- Beck, Ulrich, 1986: *Risikogesellschaft*, Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.
- Bloch, Ernst, 1974: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd 1-3, Frankfurt am Main 1974.
- Bonß, Wolfgang, Honneth, Axel, (Hrsg.), 1982: *Sozialforschung als Kritik*. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1982.
- Braunmühl, E. v. 1976: *Antipädagogik*, Weinheim 1976.
- Brecht, Bertolt, 1976: *Gesammelte Gedichte*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1976.
- Brumlik, Micha, 1983: *Der revolutionäre Messianismus der Frankfurter Schule*, Merkur 2/1983.
- Claussen, Detlev (Hrsg.), 1981: *Spuren der Befreiung*. Herbert Marcuse - Ein Materialbuch zur Einführung in sein politisches Denken, Darmstadt - Neuwied 1981.
- Dahmer, Helmut (Hrsg.), 1980: *Analytische Sozialpsychologie* 2 Bde, Frankfurt am Main 1980.
- Diamond, Stanley, 1979: *Towards a Marxist Anthropology*, The Hague - Paris - New York 1979.
- Diemer, Alwin, 1978: *Elementarkurs Philosophie*. Philosophische Anthropologie, Düsseldorf, Wien 1978.
- 1976: *Elementarkurs Philosophie*. Dialektik, Düsseldorf - Wien 1976.
- Eppler, Erhard, 1981: *Ende oder Wende*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1981.
- Erikson, Erik, 1971: *Einsicht und Verantwortung*, Frankfurt am Main 1971.
- Funk, Rainer, 1978: *Mut zum Menschen*. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978.
- 1980: *Zu Leben und Werk Erich Fromms*, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Band I, S. IX-XXXIV.
- 1983: *Erich Fromm*. Mit Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten, Reinbek 1983.
- Freire, Paolo, 1974: *Pädagogik der Unterdrückten*, Reinbek 1974.
- 1977: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, Reinbek 1977.
- Freud, Sigmund, 1956: *Totem und Tabu* Frankfurt am Main 1956.
- Friesenhahn, Günter J, 1985: *Kritische Theorie und Pädagogik*. Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse, Berlin 1985.
- Fromm, Erich : *Erich Fromm Gesamtausgabe* (GA) in 10 Bänden, hrsg. v. Rainer Funk, Stuttgart (Deutsche Verlagsanstalt) 1980/81 bzw. München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1989.
- 1922: *Das jüdische Gesetz*. Zur Soziologie des Diasporajudentums. Schriften aus dem Nachlass, Bd. 2, hrsg. v. R. Funk u. B. Sahler, Weinheim, Basel 1989.
- 1930a: *Die Entwicklung des Christusdogmas*. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, GA VI, S. 11-68.
- 1932a: *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, GA I, S. 37-57.
- 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit* (Escape from Freedom), GA I, S. 215-392.
- 1959a: *Sigmund Freud*. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung (Sigmund Freud's Mission. An Analysis of his Personality and Influence), GA I, S. 153-221.
- 1960b: *Den Vorrang hat der Mensch*. Ein sozialistisches Manifest und Programm. (Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program), GA V, S. 19-41.
- 1960c: *Gründe für eine einseitige Abrüstung* (The Case for Unilateral Disarmament), GA V, S. 213-224.
- 1976a: *Haben oder Sein... Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (To Have or to Be?)*, GA II, S. 269-414.
- 1979a: *Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen* (Greatness and Limitations of Freud's Thought), GA VIII, S. 259-362.
- 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, Hrsg. v. W. Bonß, München 1983.
- 1990a: *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten*. Schriften aus dem Nachlass, Band 3, Weinheim - Basel 1990.
- Gamm, Jochen, 1979: *Umgang mit sich selbst*, Reinbek 1979.
- Gente, H. P. (Hrsg.), 1970/72: *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1970/72.
- Görlich, Bernhard; Lorenzer, Alfred; Schmidt Alfred, 1980: *Der Stachel Freud*. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik, Frankfurt am Main 1980.
- Gumnior, Helmut; Ringguth, Rudolf, 1976: *Max Horkheimer*, Reinbek 1976.
- Groth, Günther, 1978: *Die Pädagogische Dimension im Werke von Karl Marx*, Neuwied - Darmstadt 1978.
- Habermas, Jürgen, 1976: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976.



- 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981.
- 1985a: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.
- 1985b: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.
- Hansen, Klaus (Hrsg.) 1981: *Frankfurter Schule und Liberalismus*, Baden-Baden 1981.
- Hernandez, Jesus, 1977: *Pädagogik des Seins... Paulo Freires praktische Theorie einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung*, Achenbach 1977.
- Horkheimer, Max; Adorno, Th. W., 1973: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1973.
- 1981a: *Sozialphilosophische Studien*. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972, hrsg. v. Werner Brede, Frankfurt am Main 1981.
- 1981b: *Gesellschaft im Übergang*. Aufsätze, Reden, Vorträge 1942-1970, hrsg. v. Werner Brede, Frankfurt am Main 1981.
- Huygen, Barbara, 1987: *Der Gesellschaftscharakter*. Eine Herausforderung für die Pädagogik, Essen 1987.
- Illich, Ivan, 1972: *Entschulung der Gesellschaft*, München 1972.
- Jacoby, Russell, 1980: *Soziale Amnesie*, Frankfurt am Main 1980.
- Jay, Martin, 1981: *Dialektische Phantasie*. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt am Main 1981.
- Johach, Helmut, 1986: *Analytische Sozialpsychologie und gesellschaftskritischer Humanismus*, Dortmund 1986.
- Kardiner, Abram; Preble, Edward, 1974: *Wegbereiter der modernen Anthropologie*, Frankfurt am Main 1974.
- Klein, Erich, 1987: *Die Theorie des Subjekts bei Erich Fromm*, Frankfurt - New York 1987.
- Knapp, Gerhard, 1980 : *Theodor W. Adorno*, Berlin 1980.
- 1982: *Erich Fromm*, Berlin 1982.
- Kutter, Peter (Hrsg.), 1977: *Psychoanalyse im Wandel*, Frankfurt am Main 1977.
- Lepenies, Wolf; Nolte, Helmut, 1972: *Kritik der Anthropologie*. Marx und Freud - Gehlen und Habermas, München 1972.
- Lorenzer, Alfred, 1972: *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt am Main 1972.
- 1973: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt am Main 1973.
- Lühr, Volker, 1973: *Chile: Legalität, Legitimität und Bürgerkrieg*, Darmstadt - Neuwied 1973.
- Maccoby, Michael, 1979: *Die neuen Chefs*, Reinbek 1979.
- Marcuse, Herbert, 1971: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1971.
- 1971: *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1971.
- 1972: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied - Berlin 1972.
- 1975: *Zeit-Messungen*, Frankfurt am Main 1975.
- 1978: *Gespräch mit Herbert Marcuse*, In: Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1978.
- 1980a: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main 1980.
- 1980b: *Das Ende der Utopie*. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967, Frankfurt am Main 1980.
- Maslow, Abraham, 1981: *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek 1981.
- Pestalozzi, Hans A, 1982: *Nach uns die Zukunft*, München 1982.
- Post, Werner, 1971: *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971.
- Reif, Adalbert (Hrsg.), 1978: *Erich Fromm*. Materialien zu seinem Werk, Wien - München - Zürich 1978.
- Riesman, David, 1966: *Wohlstand wofür?* Frankfurt am Main 1966.
- Rogers, Carl, 1979: *Lernen in Freiheit*, München 1979.
- 1981: *der neue Mensch*, Stuttgart 1981.
- Roheim, Geza, 1977: *Psychoanalyse und Anthropologie*, Frankfurt am Main 1977.
- Scherer, Klaus-Jürgen; Vilmar, Fritz, 1986: *Ökosozialismus*, Berlin 1986.
- Schmidt, Alfred, 1977: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt am Main - Berlin - Wien 1977.
- 1979: *Zur Idee der Kritischen Theorie*. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, Frankfurt am Main - Berlin - Wien 1979.
- Schoenebeck, Hubertus v. 1978: *Der Versuch, ein kinderfreundlicher Lehrer zu sein*, Frankfurt am Main 1980.
- Schultz, H. J. (Hrsg.), 1983: *Erich Fromm. Über die Liebe zum Leben*, Stuttgart 1983.
- Staudinger, Hugo; Schlüter, Johannes, 1981: *Wer ist der Mensch?*, Bonn 1981.
- Tiedemann, Rolf, 1973: *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt am Main 1973.
- Wiggershaus, Rolf, 1988: *Die Frankfurter Schule*. Geschichte-Theoretische Entwicklung-Politische Bedeutung, München 1988.
- Witschel, Günter, 1973: *Die Erziehungslehre der Kritischen Theorie*, Bonn 1973.
- Ziehe, Thomas; Stubenrauch, Herbert, 1982: *Plädoyer für ungewöhnliches Lernen*, Reinbek 1982.



### **Summary: The Critical Theory's contribution to cope with the crisis of contemporary society**

The crisis of industrial society is analysed and clarified by the interdisciplinary categories of the critical theory of the Frankfurt school. This article will attempt to make evident, that in the case of economic, ecological, legitimatorical and psychological problems analysis would fall short of its aim, if it omitted the definition of „humanism“ and a utopic model of subjectivity. The utopic messianic expression of hope for the individual is elaborated, even under alienated social structures, in the oeuvre of Horkheimer, Adorno, Marcuse and Fromm. The problem of negativ thinking in opposition to an aspired positive utopia is discussed in order to create an theory of society-related, emancipated acting, which is based on educational aims and political alternatives. Fromms significance is demonstrated in connection with the oeuvre of the Frankfurt school without neglecting the differences. It is the author's aim to define Fromm's Analytic Social Psychology as one amongst several equally traditional lines of the Frankfurt school, by using theoretic examples. Differences, parallels and points of contact will be emphasized for a productive dialogue within these different traditional lines of thought of critical theory. A promising possibility for discussion, especially in the comparison between Marcuse and Fromm is indicated here.

### **Riassunto: L'importanza della teoria critica per il superamento della crisi della società**

La crisi della società industriale viene analizzata e chiarita mediante le categorie interdisciplinari della teoria critica di Francoforte. La relazione cerca di chiarire che, in fasi di conflitti di legittimazione, politici, economici, ecologici e psichici, l'analisi mancherebbe al suo scopo se rinunciaste al concetto dell'„umano“, e quindi ad un modello utopico del soggetto. Il concetto utopico-messianico di una speranza per l'individuo, anche in circostanze sociali alienate, viene elaborato negli esempi di Adorno, Horkheimer, Marcuse e Fromm. Con ciò si cerca di porre in modo fruttuoso il problema della negatività e dell'utopia piena di speranza, nel senso di un agire orientato alla società ed emancipatorio. Questo viene basato soprattutto su linee d'azione pedagogiche e su imperativi d'azione politici. Si tiene conto dell'importanza di Fromm nel quadro complessivo di tutta la Scuola di Francoforte, senza rinunciare alle differenziazioni. Si chiarisce lo scopo di comprendere la psicologia sociale analitica di Fromm come una fra varie linee tradizionali di pari importanza della Scuola di Francoforte, con diversi esempi teorici. Vengono accentuati i contrasti, i parallelismi ed i punti di contatto per un dialogo produttivo all'interno delle diverse linee tradizionali nella teoria critica. Viene mostrata soprattutto una fruttuosa possibilità di dialogo nel confronto tra Marcuse e Fromm.

### **Sumario: La importancia de la Teoría Crítica para la solución de la crisis de la sociedad**

La crisis de la sociedad industrial es analizada y explicada en - en su forma interdisciplinaria - a través de las categorías de la Teoría Crítica de la Escuela de Francfort. Este trabajo trata de poner en claro que en fases de legitimación de conflictos políticos, económicos, ecológicos y psíquicos el análisis es insuficiente si éste renuncia al concepto de lo „humanum“, y con esto a un modelo utópico del sujeto. El concepto utópico-mesiánico de una esperanza para el individuo, incluso bajo condiciones sociales enajenadas, es elaborado con el ejemplo de Adorno, Horkheimer, Marcuse y Fromm. Se intenta estructurar de manera fructífera el problema de negatividad y utopía esperanzadora en el sentido de un accionar socialmente ligado y emancipatorio. Esto es argumentado sobre todo con ideas pedagógicas e imperativos políticos. La importancia de Fromm se demuestra tomando en cuenta el marco general del trabajo de la Escuela de Francfort sin renunciar por ello a diferenciaciones. El objetivo de comprender la psicología social a-





nalítica de Erich Fromm como una entre otras líneas de tradición igualmente válidas de la Escuela de Francfort, se demuestra con diferentes ejemplos de teorías. Se acentúan las diferencias, los paralelos y los puntos de encuentro para un diálogo productivo dentro de las diferentes líneas de tradición al interior de la Teoría Crítica. Se hace alusión a la posibilidad de un diálogo fructífero sobre todo en la comparación entre Marcuse y Fromm.

**Copyright** © 1991 and 2009 by Dr. Helmut Wehr, Pädagogische Hochschule Heidelberg  
Allgemeine Pädagogik, Keplerstr. 87, D-69120 Heidelberg  
privat: Bahnhofstr. 17, D-76316 Malsch. - E-Mail: leopaed[at-symbol]t-online.de.