



Kritische, ethische oder ästhetische Subjektivität? Fromms Bild vom Menschen zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne

Willem L. van Reijen

Erstveröffentlichung in: Michael Kessler und Rainer Funk (Hrsg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen (Francke Verlag) 1992, S. 197-210.

Copyright © 1992 und 2009 by Prof. Dr. Willem L. van Reijen, Fakultät Philosophie, Universität Utrecht, Niederlande. - E-Mail: Willem.vanReijen[at-symbol]phil.uu.nl

Ich selbst sehe das Wesen oder die Natur des Menschen in gewissen, in der menschlichen Existenz ... inhaerenten Widersprüchen.

(Fromm, 1968, S. 379)

Das höchste Studium des Psychologen sind: die *Verba Auxiliaria*. *Hab'* ich denn eine Hand? *Hab'* ich einen Körper, so wie ich ein Kleid, und eine Wohnung habe? – *Hab'* ich eine Denkkraft? *Wo* hört denn das *Haben* auf? *wo* nimmt das *Sein* seinen Anfang?

Karl Philipp Moritz: *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie*

Einen verhaltenen Ausdruck der Verzweiflung findet man in den Schriften jener Philosophen, die der postmodernen Kritik am 'unvollendeten Projekt der Moderne' entgegentreten. Sie fragen sich, wie es möglich ist, dass man so leichtfertig den Tod des Subjekts' proklamiert und den Unterschied zwischen rationalen und a-rationalen oder gar irrationalen Einstellungen verwischt, wie es angeblich die Postmodernen tun.

Ein offen vorgetragenes Gefühl des Erstaunens über die Naivität der Modernen dagegen spricht aus der Replik der – meistens französischen – postmodernen Philosophen. Sie können nicht verstehen, dass die Modernen wirklich glauben, dass das Konzept einer übergreifenden, alle Gegensätze synthetisierenden Vernunft nicht zu einer Uniformität führe, die dem Menschen und seinem Verständnis der Natur einen Zwang auferlege, ihn, traditionell gesprochen, von sich,

seinem Mitmenschen und der Natur entfremde. Sie fordern dazu auf, das Konzept der festgefügt-ten Identität des Subjekts zu relativieren und zu versuchen, schöpferisch mit den der menschlichen Existenz 'inhaerenten' Widersprüchen umzugehen. Diese Aufforderung schließt, wie ich zeigen werde, an eine, nämlich antagonistische, Weise in der Fromm 'Sein' bestimmt, an. Umgekehrt fällt von dieser Bestimmung des Seins her ein klärendes Licht auf den aktuellen Meinungsstreit zwischen Modernen und Postmodernen. Im Rahmen eines Fromm-Kongresses werde ich mich nicht über Spitzfindigkeiten eines philosophischen Schulstreits verbreiten.¹ Hinweise auf die Debatte zwischen Modernen und Postmodernen können aber hilfreich sein, wenn wir uns in Hinblick auf Fromms Bestimmung der Autonomie des Subjekts, seines Ideals einer humanen Gesellschaft und in Bezug auf die Grundlagen der Human- und Sozialwissenschaften, Klarheit über Stärken, Schwächen und Ambivalenzen seiner Theorie verschaffen wollen.

Querverbindungen zur heutigen philosophischen Debatte herzustellen ist um so mehr legitim, weil dieser Kongress der Beziehung zwischen dem Werk [198] Fromms und der Kritischen Theorie gewidmet ist. Die Kritische Theorie (sowohl die erste Generation (Horkheimer, Adorno, Marcuse und Benjamin) wie die zweite

¹ Siehe zu dieser Debatte: Van Reijen, 1987, Frank 1988, Habermas 1985a und b, Frank 1990, van Reijen 1990a und 1991.



(im besonderen Habermas und Wellmer) hat Positionen vertreten, die unter systematischen Gesichtspunkten für die Bewertung der heutigen Debatte zwischen Modernen und Postmodernen und damit für die nicht nur rituell zu beschwörende Aktualität des Werkes Erich Fromms relevant sind.

In Anschluss an Rainer Funk (1983) hat Helmut Wehr (1990) gezeigt, wie Fromms Theorie auf die Diskrepanz von (schlechter) Wirklichkeit und humanistischem Ideal bezogen ist. Ich setze hier einen Konsens über die in dieser Hinsicht unverminderte Aktualität der Theorie Fromms voraus und möchte an dieser Stelle zeigen, dass die Bestimmung dieser Diskrepanz abhängig ist von einer ontologischen Bestimmung von 'Sein'.

'Sein' wird in der philosophischen Tradition im Extremfall entweder so gedacht, dass es sich begrifflich nicht näher bestimmen lässt, sich also, wie bei Heidegger und Lyotard, dem Zugriff des Menschen – als etwas Unvordenkliches – entzieht (postmodern), oder aber gerade als, höchsten Kulminationspunkt von Vernunft und Realität (modern) – dann ist es gerade Bezugspunkt für Fortschritt, Gesellschafts- und Ideologiekritik und also Grundlage für das auf die Herstellung von Freiheit und Gerechtigkeit gerichtete Handeln.

Fromms Konzept vom 'Sein' versucht beide Extreme festzuhalten. Unverkennbar ist der ideologiekritische Gehalt in der Abgrenzung des 'Seins' vom 'Haben'. Gleichzeitig aber versucht Fromm, die Substanz des 'Seins' nicht mit dem bloß ins Positiv gewendeten negativen Bild der kapitalistischen Gesellschaft zusammenfallen zu lassen.

Zugleich mit seinem praktischen Diskurs über die notwendige, radikale Umorientierung in unseren gesellschaftlichen und politischen Zielsetzungen bestimmt Fromm 'Sein' durchaus ontologisch als etwas was die menschliche Natur übersteigt.

Ich werde im Folgenden versuchen nachzuweisen, dass Fromms humanistische Ethik und sein Bild vom kreativen Menschen sich aus dem Bewusstsein jener Widersprüche speist die, nach Fromm, für das Wesen des Menschen charakteristisch sind. Dieses Bewusstsein kann nun zwar unter operativen Gesichtspunkten als etwas Ein-

heitliches gesehen werden, aber sobald es sich selbst, als Selbstbewusstsein, thematisiert geht, wie schon die frühromantische Philosophie zeigt, diese Einheitlichkeit verloren. Einheitlichkeit ist nur im Bereich des Diskursiven und des Handelns, also des Bewussten, möglich; durch das Selbstbewusstsein geht ein Riss.

Das Selbstverständnis der Moderne ist ganz darauf ausgerichtet, diesen Verlust der Einheitlichkeit zu vermeiden, weil sie Einheitlichkeit und Vernunft miteinander identifiziert und meint, dass ein Fortschritt in der Geschichte nur erreichbar ist, wenn jede Widersprüchlichkeit und Ambivalenz aus den Konzepten des Seins und des Selbstbewusstseins ausgeschlossen werden kann. Aus diesem Ausschluss schöpft sie ihr kritisches Potential.²

Jean Francois Lyotard versucht dagegen in *Le Differend* zu zeigen, dass ethische und ästhetische Kriterien nicht in einer Vernunftphilosophie verankert werden können. Jeder diskursive Satz führt die Darstellung eines nicht-diskursiven 'Seins' mit sich. Auch Adorno, den ich keineswegs umstandslos der [199] Postmoderne zurechne, hat mit seinen Konzepten der Nicht-Identität und der Negativen Dialektik eine für die Vernunft unüberbrückbare Kluft zwischen diskursivem Denken und dem vom Konzept der Nicht-Identität her zwingend gedachten Anspruch, das Ganze als das Unwahre zu denken, thematisiert. (Siehe Adorno 1951, S. 80)

Bei allen Unterschieden zwischen Lyotard und Adorno besteht eine gewisse Übereinstimmung zwischen ihnen darin, dass nicht nur der (psychologische) Impuls, sondern auch das Motiv einer kritischen, ethischen und ästhetischen Reflexion in dem Spannungsverhältnis von Vernunft und einem Nicht-Identischen zu finden ist.

Genau dieser Intuition folgt auch Fromms Werk und das verbürgt, noch abgesehen von anderen Motiven, die Aktualität seines Denkens in der heutigen philosophischen Debatte.

Für die Moderne ist Kritik hauptsächlich 'Negation des als negativ erkannten Vorfindlichen' (Funk, 1983, S. 11/43), aber Fromms Kritik erschöpft sich darin nicht. Er ergänzt und kon-

² Ausgeschlossen wird sowohl der Bezug auf das 'Sinnliche-Körperliche' (siehe dazu Böhme/Böhme 1985) wie auf das Religiöse-Mythische (also auch auf die Frommsche X-Erfahrung).



frontiert diese Ideologie- und Gesellschaftskritik mit einer ontologischen Bestimmung, die er zuweilen als atheistische Religiosität (GA I, S. XV), also durchaus gewollt paradoxal, konkretisiert. Die Frage lautet also, ob die moderne Konzeption von Humanität, Fortschritt und von ethischem Handeln nur gerettet werden kann, wenn Zielsetzungen und Rechtfertigungen unseres Handelns argumentativ begründet werden können, oder ob eine solche Rettung nur vor dem Hintergrund einer Reflexion gedacht werden kann, die 'Sein' nicht umstandslos mit diskursiver Rationalität zusammenfallen lässt. Die 'Moderne' bejahen die erste Frage – die 'Postmodernen' verneinen ihrerseits nun zwar nicht die Werte des Abendlandes, aber sehr wohl die These, dass diese Werte begründet und generalisiert werden können, oder müssen. Fromm zeigt, indem er am Widerspruch als konstitutivem Moment der menschlichen Existenz festhält, die Einseitigkeit der Moderne und die Uneinlösbarkeit ihrer Begründungsansprüche – während er doch, stärker als die Postmodernen, an den Humanitätsansprüchen der Moderne festhält.

Es geht Fromm um drei Themen, die ich zunächst von der Moderne her benenne: 1. das autonome Subjekt, 2. die demokratisch verfasste Gesellschaft und 3. die auf Begründung und Verwirklichung der Konzepte der Autonomie und der politischen Freiheit gerichtete Wissenschaft.

Von der Moderne, d.h. von der Aufklärung her, lassen sich diese drei Konzepte leicht näher bestimmen. Kants Aufforderung an das Subjekt, 'sich seines Verstandes ohne Anleitung eines Anderen zu bedienen', d.h. mit den traditionell überlieferten politischen und religiösen Dogmen zu brechen und auf diesen Trümmern eine neue autonome, individuelle Lebensform und egalitäre Gesellschaft aufzubauen ist – dem Programm nach – eindeutig und für das öffentlich artikulierte Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft verbindlich geworden. Parallel zu diesem Vorschlag entwickelt Kant die theoretische Kritik an der dogmatischen Schulphilosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* schränkt die Ansprüche, etwas über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu erkennen ein, um so objektiv nachprüfbar, also im modernen Sinn, wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen. [200]

'Kampf der Dogmatik, der Unterdrückung und der Metaphysik' das ist die Parole der Aufklärung und des Fortschritts vom Ende des 18. Jahrhunderts bis heute.

Nicht nur aus politischen Gründen – obwohl aus seiner Sicht Philosophie durchaus praktisch zu sein habe – übt Habermas den Schlussschluss mit dem Programm der Aufklärung. Praktisch wie philosophisch sind nur konsensuell vollzogene Begründungen des Handelns, der diesem Handeln zugrunde gelegten Normen und Werte, zu rechtfertigen. Wissenschaft legitimiert sich, indem sie theoretisch und praktisch einen Beitrag zur Verwirklichung dieser Zielsetzung leistet.

Nicht in der Zielsetzung also, wohl aber in der näheren Bestimmung der autonomen Subjektivität unterscheidet sich Habermas von Kant. Den performativen Widerspruch, den man in Kants Aufforderung 'sich ohne Anleitung eines Anderen seines Verstandes zu bedienen' sehen kann, umgeht Habermas mit Hilfe des 'linguistic turn'. Die Prüfung der Richtigkeit eines Urteils oder der Legitimität einer Handlung kann nach dieser Sicht nicht aufgrund seiner subjektiven Intuition oder einer sonstwie vorgestellten rein internen Prüfung stattfinden, sondern ist rückgebunden an intersubjektive Argumentation, oder – in Habermas' Worten – an kommunikatives Handeln. Dieses kommunikative Handeln kennt drei Kriterien.

Wo immer Menschen mit einander reden, machen sie drei Ansprüche geltend. Das Gesagte sollte 1. 'wahr' sein, 2. richtig sein, d.h. den geltenden Normen und Erwartungen entsprechen (es sei denn, man problematisiere diese gerade), und es sollte 3. gelten, dass der Sprecher aufrichtig ist, das heißt, dass er versucht, ehrlich zu sagen, was er meint und vor hat, Wort zu halten. Habermas hat gezeigt, dass sobald auch nur einer dieser Forderungen nicht genügt wird, Kommunikation als solche sinnlos wird. Lügen ist praktisch nur möglich, wenn der Lügner davon ausgehen kann, dass der Andere unterstellt, dass er sich an den gerade erwähnten Ansprüchen orientiert. Das entlarvt sein Tun als selbstzerstörerisch, es lebt von Voraussetzungen, die es selbst nicht einlöst. Positiv gewendet kann man das auf die knappe Formel bringen, dass der Sprache das Telos der Verständigung inne-



wohnt. (Habermas, 1981,1, S. 387)

Besonders in konfliktreichen Situationen gilt, dass Menschen auf Einverständnis in Bezug auf Grundwerte angewiesen sind, wenn die schlechteste aller Möglichkeiten, der Bürgerkrieg, vermieden werden sollte.

Die Einsicht, dass nur herrschaftsfreie Kommunikation, d.h. rationale Argumentation auf Dauer Friede und Gerechtigkeit zu sichern vermag, eröffnet auf der durch Weber skizzierten Grundlage der Dynamik der okzidentalen Rationalität eine neue Perspektive auf die Entwicklung der sozialen Ordnung.

Zwar hat die Rationalisierung unserer Handlungssysteme zu einer Ausdifferenzierung eigenständiger Handlungsdimensionen geführt (Politik und Moral, Wissenschaft und Kunst), die, mit den innerhalb dieser Dimensionen eigens entwickelten Erkenntnissen, unsere Problemlösungskapazität immens gesteigert haben; aber diese Spezialisierung und Verselbständigung hat auch Kosten verursacht. Es ist immer deutlicher geworden, dass die verselbständigten Systeme (Politik, Ökonomie und Verwaltung) sich nicht nur dem Allgemeinwohl verpflichtet fühlen, sondern eigene Interessen entwickeln. Die Lebenswelt, d.h. [201] die alltägliche Welt, in der jene Probleme sich vortun, um willen derer wir größere Institutionen ins Leben gerufen haben, ist nicht mehr primär Gegenstand eines interesselosen institutionalisierten Handelns.

Schlimmer noch: die sozialen Verhältnisse, die durch Vertrauen und Respekt getragen werden sollten, werden durch die Institutionen versachlicht. Unschwer erkennt man in dieser Analyse jene These Webers von der 'Entzauberung', von der Verabschiedung der Mythen und der tragenden Funktion des Glaubens, die die Modernisierung unseres Lebens vollendet. Die Ambivalenz Webers, der einerseits die rationale Lösung von Problemen, die nun nicht mehr wie in prämodernen Zeiten auf unheilvolle Weise miteinander verquickt sind, begrüßt, aber nicht weiß, wie adäquat auf Sinnverlust und Freiheitsverlust, die die Folgen der Entzauberung sind, reagiert werden kann, löst Habermas auf in die entschiedene Befürwortung einer Vorwärtsstrategie. Die verselbständigten Systemimperative sollten rückgebunden werden an die öffentliche, in Form eines herrschaftsfreien Diskurses geführ-

te Meinungsbildung und politische Beschlussfassung. Dann tritt die Lebenswelt mit den Werten, die dort angesiedelt sind, wieder in ihre alten Rechte, ohne dass dies eine Wiederbelebung restaurativer Wertvorstellungen implizieren würde.

Übereinstimmungen des Habermasschen Ansatzes mit der früheren Kritischen Theorie, aber auch Unterschiede lassen sich nun leicht dingfest machen. Wir werden allerdings zwischen einer früheren Kritischen Theorie – bis zur *Dialektik der Aufklärung*, also bis 1944/47, und einer späteren zu unterscheiden haben.

Vor dem Zweiten Weltkrieg haben Horkheimer, Adorno und ihre Mitarbeiter, namentlich Fromm, bei allen Unterschieden die eine nähere Analyse auch hier wieder erzwingt, festgehalten an der Vorstellung, dass es auf der Basis einer Integration von Marx und Freud gelingen könnte, einen interdisziplinären Materialismus zu entwickeln, der einen Beitrag zur Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft liefern könnte.³ Nach dem Hitler-Stalinpakt und dem Zerfall der Arbeiterbewegung schwindet diese Hoffnung. Der Verlust der Adressaten der Theorie, auch und nicht zuletzt der Intellektuellen, lässt die Hoffnung umschlagen in jene Verzweiflung, die in der *Dialektik der Aufklärung* so beredt zum Ausdruck kommt.

'Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht.' (Horkheimer/Adorno 1947, 307)

Das Scheitern des Entwurfs eines interdisziplinären Materialismus schreibt Habermas der Tatsache zu, dass nicht, wie Horkheimer und Adorno meinten, eine bestimmte Form der materiellen (sprich: der kapitalistischen) Reproduktion oder die dadurch bestimmten sozialpsychologischen Verhältnisse den Kern des gesellschaftlichen Zusammenhangs bilden, sondern eben die Kommunikation, d.h. der argumentativ geführte Diskurs über Ziele, Normen und Werte.

Mit und nach der *Dialektik der Aufklärung* haben allerdings auch Horkheimer und Adorno

³ Siehe dazu: Dubiel, 1978; Bonß/Honneth (Hg.) 1982.



ihre frühere Perspektive gewechselt. Adorno hält zwar nach wie vor an einem materialistischen Theorema fest, nämlich, dass die [202] Tauschverhältnisse, nicht als Präzipitate im Kollektivbewusstsein, wie er es Benjamin vorwirft, sie missverstanden zu haben, sondern als reale Fetischisierungsmächte, unsere Analyse der Wirklichkeit verzerren, und verwirft entsprechend die Hoffnung, Philosophie praktisch werden zu lassen; aber er siedelt die Möglichkeit, zumindest die Erinnerung an eine bessere Welt lebendig zu halten in der Kunst an. Damit hat die Kunst etwas, was sie nicht sagen kann, während die Philosophie es zwar sagen kann, aber nicht hat.

Wir können Adornos Perspektivenwechsel charakterisieren als Übergang von der kritischen zur ästhetischen Subjektivität. War zunächst, hervorragend dokumentiert in den unter Leitung Adornos, und mit Unterstützung Fromms, zustande gekommenen sozialpsychologischen Untersuchungen der autoritären Persönlichkeit und des autoritären Charakters und der Familie klar erkennbar, dass das Idealbild des autonomen Subjekts positiv ausgefüllt war, so zeigt sich nicht nur in der vielzitierten Gestalt des Odysseus in der *Dialektik der Aufklärung* als Prototyp des modernen Menschen, der Umschlag von Gewaltausübung über die äußere Natur in Gewalt gegen die innere Natur, gegen das eigene Selbst. 'Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.' (Adorno/ Horkheimer, 1947, S. 47)

Der Ausweg aus dieser Selbstvergewaltigung ist nur als Mimesis zu denken, als Aufhebung jener Distanz, die das Denken zwischen Mensch und Natur legt, sie ist, anders als der gängige Ausdruck suggeriert, nur 'ex negativo' erfahrbar, in der Kunsterfahrung.

Auch wenn Kunst und Philosophie sich gewissermaßen ergänzen, so liegt für Adorno die Möglichkeit der authentischen Erfahrung doch ganz eindeutig in dieser Kunsterfahrung.

Diesen 'artistic turn' kann Habermas nicht nachvollziehen. Die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen und kulturellen Wertsphären macht ja gerade klar, dass die Kunst eine Sache für Experten geworden ist und damit ihre An-

sprüche, die Problemlösungskapazitäten der bürgerlichen Gesellschaft zu vergrößern, eingebüßt hat.

Habermas vollzieht mit dieser Entscheidung für die Philosophie als eigenständiges und einziges Medium für Urteilsbildung und Legitimation unseres Handelns eine Trennung von Philosophie und Kunst. Philosophie, und namentlich die Theorie des kommunikativen Handelns, allein ist zuständig für den Entwurf eines Gesellschaftsmodells im Zeichen der Aufklärung und des Fortschritts.

Es ist nicht leicht, sich dem Sog dieser Idee zu entziehen, denn wer von uns sympathisiert nicht mit Menschenrechten, Emanzipation und Demokratie? Aber vielleicht geht es bei dem Streitpunkt, den ich nun genauer benennen will, gar nicht so sehr darum, ob wir nun für oder gegen Menschenrechte sind, sondern nur darum, ob wir sie philosophisch begründen können oder nicht.

Die sogenannte Wendung ins Ästhetische, die wir bei Adorno festgestellt haben und die nicht geringe Parallelen zu den Ansätzen der postmodernen Philosophen aufweist, zwingt uns gar nicht, wie die Modernen durchgängig [203] unterstellen, zur Aufgabe alteuropäischer Wertorientierungen, sondern nur zur Relativierung ihrer Begründbarkeit und ihrer Generalisierung.

Am deutlichsten vertritt Jean-François Lyotard diese Position in *Der Widerstreit*. Lyotard greift in diesem Werk, wie schon in *La Condition postmoderne* das Konzept einer übergreifenden Vernunft an. Als beispielhafter Vertreter einer solchen Position gilt ihm Hegel. Dagegen erblickt Lyotard in Kant einen Philosophen, der sich dem Problem der Auffächerung der Vernunft gestellt hat. Die drei 'Kriterien' thematisieren drei höchst unterschiedliche Gestalten unseres Wissens: theoretische, praktische und ästhetische Erkenntnis. Die von Lyotard vielfach beschworene Heterogenität der Sprache spiegelt sich in der Heterogenität unserer Vernunft. Es ist, nach Lyotard, ganz bezeichnend, dass Kant drei Kritiken, die der reinen (theoretischen), der praktischen (moralischen) und der 'ästhetischen' Vernunft geschrieben hat. Zwar hat Kant, nach Lyotard, zunächst daran geglaubt, in der *Kritik der Urteilskraft* die theoretische und die praktische Vernunft zusammenführen zu können, aber



er habe selber eingesehen, dass das nicht gelingen könne. Die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft folgen, wie die Kritik der Urteilskraft nur analogen Verfahren, sie verfahren 'als-ob' sie eine andere Kritik wären, spiegeln sich in einander, aber können nie in eine Einheit aufgehen. Das heißt allerdings nicht, dass sie keinen gemeinsamen Bezugspunkt hätten. Formal gesehen ist dieser Bezugspunkt die jeweils postulierte 'regulative Idee', also die Freiheit, bzw. die Schönheit. Lyotard bezeichnet seinen Bezugspunkt als das 'arrive-'t-il?' – ereignet es sich? Was sich da ereignen kann, ist das Zustandekommen eines Kunstwerks oder eines Wissens, das nicht vorgegebenen Regeln folgt, sondern selbst eine neue Regel schafft. Damit bezieht sich der Künstler auf das Erhabene – der Philosoph auf eine 'phrase', d.h. auf einen Satz, der nicht verbalisiert ist. Dem 'arrive-'t-il?' entspricht weder ein diskursives Urteil, noch ein zielgerichtetes Handeln, sondern nur ein Warten. Wir können das, was sich da ereignen sollte, nicht erzwingen, sondern uns höchstens darauf vorbereiten, dass 'es' kommt.

Das Erhabene ist für Lyotard jenes, von dem wir, wie im Fall der Unendlichkeit, zwar einen Begriff, aber keine Anschauung haben. Die Erfahrung des Erhabenen schockiert uns zunächst, denn wir stellen fest, dass unsere sinnliche Anschauung mangelhaft ist, aber dann stellen wir, nach Kant, fest, dass wir intelligible Wesen sind und dass dies uns über die Sphäre des Materielles hinaushebt. Dem verdanken wir schließlich unsere Würde. Das Gefühl der Unlust über die Beschränkung unserer sinnlichen Anschauung stellt sich gleichzeitig mit dem Gefühl der Lust (daran, dass wir Vernunftwesen sind) ein. Es ist charakteristisch für Lyotard, dass er die ästhetische Erfahrung des Menschen in dieser nicht-intersubjektiven Dimension anlegt.

Auch in moralischer Hinsicht ist der Mensch vereinzelt, oder gar: objektiviert – er steht Aug' in Aug' mit dem moralischen Gesetz, nicht mit seinen Mitmenschen. Die Frage, ob sich der Mensch zum moralischen Handeln veranlasst sieht oder nicht, hängt nur davon ab, ob er sich von der absolut von ihm verschiedenen Gesetzmäßigkeit ergreifen lässt oder nicht (ereignet es sich?).

Nach Lyotard kann menschliches Handeln

also nur gelingen, wenn wir die Vorstellungen verabschieden, dass wir unsere Handlungen aktiv kontrollieren [204] und dass wir uns, indem wir ein argumentatives Gespräch mit anderen führen, auf die Gültigkeit bestimmter Normen einigen können.

Lyotards Hauptgrund dafür, sich an Kant anzuschließen, ist dessen Entdeckung, dass auch innerhalb der jeweiligen Erkenntnisarten unüberbrückbare Gegensätze zwischen verschiedenen Denkformen existierten.

Wir müssen infolgedessen aus Kants Argumenten dafür, dass unser Erkennen immer auf eine Einheit bezogen sei, ohne diese erreichen zu können, die Konsequenz ziehen, dass unsere verschiedenen Erkenntnisinhalte nicht synthetisiert werden können – sie bleiben sowohl einander gegenüber wie in sich antagonistisch. Es gibt allenfalls, wie Lyotard meint, eine Fähre, die die Verbindungen (Übergänge, 'passages') zwischen den verschiedenen Inseln unserer Erkenntnisvermögen schafft. Der Bezug zwischen diskursiver Erkenntnis und der 'phrase', dem 'Anruf des moralischen Gesetzes und der persönlichen Rechtfertigung bleibt uneinholbar.

Es mag manche von Ihnen überrascht, ja unbehaglich gestimmt haben, als Sie feststellten, dass ich mich Fromm über Lyotard, also über das im allgemeinen für anti-modern und anti-aufklärerisch gehaltene postmoderne Denken näherte; aber ich hoffe doch, Ihnen, bei allen Unterschieden, die es zwischen Fromm und Lyotard gibt, zeigen zu können, welchen Sinn dieses Vorgehen hat. Rekapitulieren wir kurz die zentralen Gegensätze zwischen der Moderne und der Postmoderne, sofern sie hier relevant sind. Wir hatten es mit drei Themen zu tun: das autonome Subjekt, die demokratische Gesellschaft und der Beitrag der Wissenschaft zur praktischen-politischen Verwirklichung dieser Konzepte.

Gemeinhin wird angenommen, dass nur die Aufklärungsphilosophie und diese uneingeschränkt und völlig eindeutig für die Klärung und Legitimation dieser Konzepte einsteht. Diese Annahme ist jedoch in den letzten Jahrzehnten erheblichem (Selbst-) Zweifel ausgesetzt. Das sollte diejenigen, die mit Marxismus, der psychoanalytischen Theoriebildung, und also mit den Phänomenen der Ideologiebildung und der



Selbsttäuschung vertraut sind, nicht allzusehr wundern.

In *Wege aus einer kranken Gesellschaft* heißt es, dass das Zeitalter der Aufklärung zwar das 'unabhängige Urteil und Vernunft als höchste Normen postuliert' habe, dass das aber eben nicht reiche, um die Situation der Menschen zu verbessern (a.a.O., S. 190). (Auch Christentum und Sozialismus haben durch Einseitigkeit versagt.)

Das heißt, dass wir unterscheiden müssen zwischen dem, was wir wissenschaftlich und verwaltungsmäßig thematisieren, analysieren und kontrollieren können und einer Grundlage, deren Elemente nicht in diesem Sinn operationalisierbar gemacht werden können.

Diese Überlegung bestimmt auch Adornos Diktum, dass das Ganze das Unwahre sei, d.h., dass die gesellschaftliche Ordnung keine richtige Erkenntnis zulässt. Einzelerkenntnisse können durchaus zeigen, wie Handlungen und Motivationen funktional aufeinander bezogen sind – aber es ist dann gerade dieser Nachweis des reibungslosen Funktionierens, der als Hinweis auf das moralisch wie erkenntnismäßig Falsche dieser Ordnung gelesen werden muss.

Nichts anderes gibt Lyotard zu verstehen, wenn er auf die Ambiguitäten der Aufklärung und der praktischen Vernunft Kants zurückgreift, wenn er also [205] eine unüberbrückbare Kluft zwischen Subjekt und moralischem Gesetz feststellt. Gerade Lyotards Überzeugung, dass die Moral nicht im intersubjektiven Bereich angesiedelt ist, sondern als Anruf von dem 'Sein' (bei Lyotard handelt es sich allerdings um ein Sein im Plural) her zu verstehen ist, zeigt ihn als einen Philosophen, der sich dessen bewusst ist, dass intersubjektiv festgelegte Normen und Regeln, also die Konvention, und das 'Gesetz', das nicht in Konventionen eingehen kann, in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Die Sensibilität dafür, dass das menschliche Leben sowohl unter pragmatischen Gesichtspunkten als unter der Perspektive des 'Ganz Anderen' gesehen werden kann und muss, weil es selbst tiefst durch Antagonismen geprägt ist, lässt sich im Werke Fromms an vielen Stellen

nachweisen.⁴

Zum Beleg wähle ich, und erlauben Sie mir hier bitte ein längeres Zitat, eine Stelle aus: *Jenseits der Illusionen*, 'Das gesellschaftlich Unbewusste' (GA, 9, S. 96ff.). Es heißt dort:

'Wenn in einer Sprache verschiedene aktive Empfindungen nicht durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden, ist es fast unmöglich, dass diese Empfindungen ins Bewusstsein dringen, und umgekehrt. Allgemein kann man sagen, dass eine Empfindung selten bewusst wird, für die die Sprache kein Wort hat.' Und Fromm fährt fort: 'Besonders relevant ist die Tatsache, wenn es sich um Erfahrungen handelt, die nicht in unser reales Schema hineinpassen. So hat zum Beispiel im Englischen das Wort *awe* (genau so wie das hebräische Wort *nora*) zwei verschiedene Bedeutungen. *Awe* bezeichnet einmal einen intensiven *Schrecken*, eine Bedeutung, die wir auch in dem Wort *awful* (= schrecklich) finden. *Awe* kann aber auch so etwas wie *intensive Bewunderung* ausdrücken (was etwa dem deutschen Wort *Ehrfurcht* entspricht). Vom Standpunkt des bewussten rationalen Denkens aus sind Schrecken und Bewunderung unterschiedliche Gefühle, die daher nicht mit dem gleichen Wort bezeichnet werden könnten, und wenn dann ein Wort wie *awe* in dem einen *oder* anderen Sinne gebraucht wird, so vergisst man dabei, dass es ursprünglich *sowohl* Schrecken *als auch* Bewunderung zum Ausdruck brachte. In unserem Gefühlsleben jedoch schließen sich Schrecken und Bewunderung keineswegs aus. Ganz im Gegenteil gehören Schrecken und Bewunderung im Sinne einer Körpererfahrung häufig zu einem komplexen Gefühl, auch wenn sich der moderne Mensch dessen gewöhnlich nicht bewusst ist.' (a.a.O., S. 113-114).

⁴ Das verwundert natürlich um so weniger, als Fromm sich mit seiner Orientierung an Marx, wie an Freud, auf zwei Großmeister der These, dass das Leben durch Widersprüche gekennzeichnet sei, berufen hat. (Siehe für eine entsprechende wissenschaftstheoretische Erörterung von Freuds Interpretation der Gradiva-Novelle: v. Reijen 1990b.)



Fromm schließt an diese Stelle Überlegungen zum Zusammenhang von Sprache und Logik an, die zu dem Ergebnis führen, dass wir alles das, was sich nicht nahtlos der Logik des verbotenen Widerspruchs fügt, aus unserer Kultur, Sprache und Denken ausgeschlossen haben. Eine Einsicht, die sich in guter Nachbarschaft zu der *Dialektik der Aufklärung* und dem Spätwerk Adornos findet.

Ich habe kein großes Bedürfnis, Freud und Fromm in die Ahnenreihe der Postmodernen aufzunehmen, aber ich möchte doch ein gemeinsames Strukturmerkmal der Frommschen und der Lyotardschen Theorie herauspräparieren und damit einen Antagonismus im Herzen der Moderne aufweisen.

Wie Adorno hält auch Lyotard die Erfahrung der Nicht-Kongruenz unserer verschiedenen Lebenswelten für eine Schlüsselerfahrung der Moderne. Diese [206] Nicht-Kongruenz ist für Adorno und Lyotard gleichermaßen das empirisch greifbare Ergebnis eines tieferliegenden Antagonismus. Diskursive Sätze können keine Einheit, d.h. keine verlässliche und begründete Einsicht vermitteln, weil die Realität selber widersprüchlich ist.

Es gibt eine für diskursive Erkenntnis unüberbrückbare Kluft zwischen der bloß scheinbar gekannten (in Wirklichkeit aber nur in Verzerrung wahrgenommenen) schlechten Wirklichkeit und der Anforderung, das Wahre zu wissen und alles zum Guten zu richten. Für Adorno wie für Lyotard ist die Kunst das Medium, in dem diese Spannung zum Ausdruck gelangt und nachvollzogen werden kann.

Bei Fromm schlägt sich diese Einsicht nieder in der von ihm anvisierten Synthese von interdisziplinärem Materialismus und Psychoanalyse.

Fromm greift, wie wir es am Beispiel seiner Feststellung der (logisch) unmöglichen, aber praktisch existierenden Einheit von Bewunderung und Schrecken gesehen haben, die Idee eines grundlegenden Antagonismus im menschlichen Leben, und als Psychoanalytiker, vor allem im Affekthaushalt auf.

Wenn aber einmal ein solcher Antagonismus als grundlegend akzeptiert ist und dann folgerichtig die Kultur mit ihrem Widerspruchsverbot als Filter, bzw. als Verdrängungsmechanismus gesehen wird, der zu fortwährender Ratio-

nalisation, und das heißt, zur Eliminierung der Widersprüche und Antagonismen im psychoanalytischen Sinn zwingt, dann ergibt sich daraus zwangsläufig die Anerkennung des Antagonismus als einer der empirischen, diskursiven Erkenntnis vorgelagerten, ursprünglichen und reicheren Realität. Und es ist keine andere Realität als diese, die dem Frommschen 'Sein' zuzuordnen ist.

Für Fromm liegt die Wurzel des heutigen Übels in dem unauflösbaren Antagonismus von Natur und Kultur, dies verstanden als das Zusammenspiel von Selbstbewusstsein, Vernunft und Phantasie. Ursprünglich habe der Mensch im Paradies harmonisch in der Natur gestanden; durch den Sündenfall ist er auf immer aus dieser mimetischen Beziehung herausgefallen. Seine Vernunft hat sich, um des Überlebens willen, in Intelligenz mutiert. Das grundlegende Spannungsverhältnis von Natur und Kultur ist aber nicht mehr zu beheben. Nun kann man sagen, dass es gerade der Sündenfall ist, der nicht nur klar macht, dass die 'menschliche Situation' durch moralisches Versagen gekennzeichnet ist, sondern dass eben dieses es auch zwingend nahelegt, den Menschen vor allem unter der Perspektive der Moral zu denken.⁵

Dem trägt Fromm Rechnung, zugleich aber fasst Fromm 'Sein' als das Nicht-diskursiv-Bestimmbare und den Menschen als ein Wesen, das an konkreten Werten orientiert ist. Er beschreibt den Menschen keineswegs, wie er selbst offenbar meint, wertfrei, sondern denkt das Wesen des Menschen als ein Wesen wie es sein sollte. Die für die kapitalistische, verwaltete Welt charakteristische menschliche Haltung des 'Habens' wird angeprangert von der Warte des 'Seins' her. Die Entfremdung, in der der Mensch lebt, wird diagnostiziert von einem Idealbild her, das doch nichts anderes zu sein scheint, als das ins Positive gewendete Bild der schlechten Aktualität, aber eben doch auf radikale Weise das 'ganz Andere' darstellt. Diese 'andere' Art zu leben erhält dabei universalistische Züge – sie ist nicht nur das Kontrastbild zu unserer schlechten [207] Aktualität, sondern erscheint als das Bild des wahrhaften menschlichen Lebens schlecht-

⁵ Vgl. dazu auch Ingleby's Einleitung zur neuen englischen Ausgabe von *Satte Society*.



hin.

Auch dieses Bild bleibt aber gezeichnet durch die Antagonismen, die Fromm als wesentlich für den Menschen erachtet. Sie schlagen sich, wie wir gesehen haben, in bestimmten Doppeldeutigkeiten der menschlichen Sprache nicht weniger nieder, als in den Ambiguitäten, mit denen sich jeder konfrontiert sieht.

Fromm stellt denn auch fest, dass der Mensch sich bei der Aufgabe, seine Situation zu verbessern, vor eine unlösbare Aufgabe gestellt sieht.

Schließlich bestimmt der erörterte Basisantagonismus Fromms Ansatz auch in methodischer Hinsicht.

Der Versuch an der Religionskritik Feuerbachs und Marxens festzuhalten bei gleichzeitiger Unterfütterung der eigenen Theorie mit religiösen Paradigmata, führt in Probleme, die, immer noch, auch unsere sind.

Wenn wir zur Titelfrage zurückkehren und versuchen sollten abschließend festzustellen, was für uns heute am Werk Fromms von Bedeutung ist, dann bleibt, trotz aller Kritik, die stupende Richtigkeit seiner Analysen der Folgen der wirtschaftlich-verwaltungsmäßigen Ordnung des globalen Kapitalismus.

Was Fromm weiter ans Tageslicht fördert, ist der Zusammenhang zwischen antagonistischen gesellschaftlichen Kräften und den damit zusammenhängenden Ambiguitäten des Gesellschaftscharakters und der individuellen psychischen Konstellation.

Vielleicht gegen den Strich gelesen, zeigen die Werke Fromms, dass Kritische Vernunft und Vorschläge zur Humanisierung der menschlichen Situation immer an eine ethische Dimension appellieren, die nicht wissenschaftlich-empirisch greifbar sein kann.

Nicht anders als Lyotard, der behauptet hat, dass das Zeitalter der 'grands recits' unwiderruflich vorbei ist, lautet Fromms Diagnose, wenn er die historischen Wirkungen von Christentum, Aufklärung und Marxismus bewertet: 'Ihre Reform- und Erneuerungsvorschläge waren radikal, aber das Resultat war stets ein völliger Fehlschlag. Die Predigt des Evangeliums führte zur Katholischen Kirche; die Lehren der Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts führten zu Robespierre und zu Napoleon; die Doktrinen von

Marx führten zu Stalin.' (*GA Bd. 4, S. 190*)

Das Misstrauen in die 'großen Erzählungen' führt nicht notwendigerweise in die Resignation, geschweige denn zum Irrationalismus. Davon überzeugt uns nach wie vor Fromms Werk.

Der Humanismus kann gerettet werden, wenn es uns gelingt, extreme Bestimmungen miteinander zu konfrontieren, ohne einen synthetisierenden Bezugspunkt irgendwie inhaltlich bestimmt zu denken. Diese 'Logik des Extrems' (W. Benjamin) spricht aus Fromms Schriften. Fromm hat den gängigen Abstraktionsgrad philosophischer Traktate gescheut – dem verdanken wir eine Lebendigkeit der Kritik, der sich jeder Gesellschaftskritiker verpflichtet fühlen sollte. [208]

Literatur

- Adorno, Th.W., 1951: *Minima Moralia*, Frankfurt/M.
Bierhof, B., 1985: *Kleines Manifest zur kritisch-humanistischen Erziehung*. Dortmund.
Böhme, H./G. Böhme, 1985: *Das Andere der Vernunft*. Frankfurt/M.
Bonß, W./Honneth, A. (Hg.), 1982: *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt/M.
Dubiel, H., 1978: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt/M.
Fromm, E. *Gesamtausgabe*. Hg. R. Funk. Stuttgart, 1980ff.
- 1968: Einleitung zu: Fromm/Xirau *The Nature of Man*. In: Fromm, *Gesamtausgabe Bd. 9, S. 375ff.*
- 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Hg. W. Bonß, Stuttgart.
Frank, M. 1983: *Was ist Neo-Strukturalismus?* Frankfurt/M.
- 1986: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt/M.
- 1988: *Die Grenzen der Verständigung*. Frankfurt/M.
- 1990: Verständigungsprozesse. In: *Sozialwiss.-Lit.-Rundschau, 13. Jg. H. 20, S. 72-74*. Frank, M./Raulet, G./v.Reijen, W. (Hg.), 1988: *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M. Funk, R., 1983: E. Fromm. Reinbek b. Hamburg.
Habermas, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.
- 1985a: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.
- 1985b: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M. Horkheimer, M./Adorno, Th.W., 1947: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam.
Kamper, D./Reijen, W.v. (Hg.), 1987: *Die unvollendete Vernunft*. Moderne versus Postmo-



- derne. Frankfurt/M.
- Liotard, J.-F., 1979: *La Condition Postmoderne*. Paris. Dt. *Das Postmoderne Wissen*. Bremen, 1982. 1986 (2) Wien.
- 1983: *he Differend*. Paris. Dt.: *Der Widerstreit*. München, 1987.
- 1988: Les Lumieres, le sublime. In: *Les Cahiers de Philosophie*. (5) S. 63ff. Dt.: Die Aufklärung, das Erhabene. In: W. Reese-Schäfer, *Liotard zur Einführung*. Hamburg, 1988, S. 103ff.
- Reijen, W.v., 1987: Miss Marx, Terminals und 'grands recits'. Habermas versus Lyotard. In: Kamper/v. Reijen, 1987.
- 1989: Verständigung über die Grenzen der Verständigung. In: *Sozialwiss.-Lit.-Rundschau*. 12. fg. H. 19. S. 53-58.
- 1990a: Verständigungsprozesse. In: *Sozialwiss.-Lit.-Rundschau*. 13. Jg. H. 20. S. 74-76.
- 1990b: Die Melancholie des Verharrens – das Verharrens der Melancholie. In: L. Nagl/ H. Vetter (Hg.) *Philosophie und Psychoanalyse*. Frankfurt/M.
- 1991: Moderne versus postmoderne politische Philosophie. In: S. Marotzki/H. Sünker (Hg.) *Kritische Erziehungswissenschaft*. Bielefeld (i.E.).
- Wehr, H., 1989: *Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistischen pädagogischen Handelns*. Frankfurt/M., etc.
- 1990: *Erich Fromm – zur Einführung*. Hamburg.

Copyright © 1992 und 2009 by Prof. Dr. Willem L. van Reijen, Fakultät Philosophie
Universität Utrecht, Niederlande. - E-Mail: Willem.vanReijen[at-symbol]phil.uu.nl