

Wilhelm Kempf

Subjekt und Bewußtsein - Zur Kritik des Freudo-Marxismus und der Humanistischen Psychologie

Die Erklärungsperspektive der freudo-marxistischen Theorienbildung

Der Widerspruch zwischen den politischen und gesellschaftlichen Inhalten des Faschismus und den Interessen jener Bevölkerungsschichten, in denen der Faschismus seine Massenbasis finden konnte, führte bereits in den dreißiger Jahren zu einer Reihe von Versuchen, die Entstehung ideologischen Bewußtseins mittels psychoanalytischer Theorien zu erklären.

Gemeinsames Erkenntnisinteresse dieser - sowohl hinsichtlich ihrer Rezeption der Psychoanalyse selbst als auch hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Sozialpsychologie und politischer Ökonomie recht unterschiedlichen Theorien - war es vor allem, die bereitwillige Unterstützung des Grundsatzes von Befehl und Gehorsam als Ordnungsprinzip der faschistischen Gesellschaft sozialpsychologisch zu erklären. Den gemeinsamen Ausgangspunkt dieser "freudomarxistischen" Theorien stellte der - vom reaktionären Charakterbegriff der geisteswissenschaftlichen Psychologie, wie sie etwa von Phillip Lersch (1938) vertreten wurde - grundlegend zu unterscheidende - dynamische Charakterbegriff Sigmund Freuds dar, der zum Konzept des "Sozialcharakters" - als der für eine bestimmte Gesellschaftsform typischen Charakterstruktur der Mitglieder dieser Gesellschaft - erweitert wurde.

Der - m.E. auch heute noch gültige - Grundgedanke dabei ist, daß die Gesellschaft *den ganzen Menschen* in ihre Verfügung nimmt, nicht nur sein Bewußtsein, sondern sie transformiert auch seine Wünsche und seine Bedürfnisse so, daß er sich reibungslos von ihr in Dienst nehmen läßt.

Schon bei Wilhelm Reich (1942, S37) wird dieser Grundgedanke jedoch insofern wieder verwässert, als sich die terminologischen Grenzen zwischen "Bewußtsein" und "psychischer Struktur" des Individuums verwischen. Reichs Feststellung, daß die "Ideologie jeder gesellschaftlichen Formation (...) nicht nur die Funktion hat, den ökonomischen Prozeß dieser Gesellschaft zu spiegeln, sondern vielmehr auch die, ihn in den *psychischen Strukturen der Menschen dieser Gesellschaft zu verankern*" (a.a.O., S39), gerät so zu einer bloßen Tautologie.

Nicht so bei Erich Fromm, der den psychoanalytischen Charakterbegriff expliziter reflektiert und vor allem gegenüber dem Persönlichkeitsbegriff des Behaviorismus abgrenzt. Fromm (1962, S.85-87) beruft sich dabei auf Freud, der

"...den Charakter als ein System von Strebungen auffaßte, die dem Verhalten zugrundeliegen, jedoch nicht mit ihm identisch sind...Verhaltensmerkmale beziehen sich auf Tätigkeiten, die von einer Dritten Person beobachtet werden können... Wenn wir jedoch die Motivationen und insbesondere die unbewußten Motive solcher Verhaltensmerkmale untersuchen, so finden wir, daß das *Verhaltensmerkmal* zahlreichen, völlig unterschiedlichen *Charakterzügen* entspricht... Freud hat etwas erkannt, was die großen Romanschriftsteller und Dramatiker schon immer wußten: daß - wie Balzac sich ausdrückt - das Charakterstudium 'sich mit den Kräften befaßt, die den Menschen motivieren', daß die Art und Weise, wie jemand handelt, fühlt und denkt, weitgehend durch die Besonderheit seines Charakters bestimmt ist, und daß sie nicht nur das Resultat rationaler Reaktionen auf bestimmte Situationen ist. Freud erkannte die dynamische Qualität der Charakterzüge und stellte fest, daß die Charakterstruktur eines Menschen eine spezielle Form ist, in der die Energie im Lebensprozeß kanalisiert wird".

Im Unterschied zum Persönlichkeitsbegriff der empirischen Sozialforschung, der die Persönlichkeit als das für ein bestimmtes Individuum charakteristische Verhaltensmuster definiert, ist mit dem dynamischen Charakterbegriff somit schon sprachanalytisch gesehen eine grundsätzlich andere Analyseebene angesprochen¹. Die Charakterzüge eines Menschen sind nicht beobachtungssprachlich beschreibbar. Sie sind aber auch nicht wie Handlungsorientierungen nach der Mittel-Ziel-Relation aus dem beobachtbaren Verhalten rekonstruierbar, sondern es ist die Art und Weise wie sich mensch in seinem Leben orientiert, die seinen Charakter ausmacht.

"Es ist der Charakter eines Menschen, der bestimmt, wie er den Gegenständen der belebten und unbelebten Natur gegenübertritt, welche Bedeutung die Ereignisse seiner Umwelt für ihn haben, wie er gefühlsmäßig auf sie reagiert, welche Handlungswünsche sie in ihm wachrufen, wie er mit seinen Gefühlen und Bedürfnissen umgeht und wonach er in seinem Leben strebt. Die Frage nach dem Charakter eines Menschen, das ist die Frage nach den Orientierungen seines Lebens, welche ihm eine über seine jeweiligen sozialen Rollen und seine physischen und psychischen Eigenschaften hinausreichende Identität verleihen" (Kempf 1987, S155).

¹ Daß Adorno et al. (1959) dies übersehen und den Versuch unternommen haben, die autoritätsgebundene Persönlichkeit mittels traditioneller Persönlichkeitsfragebögen zu erfassen, wird zwar in der akademischen Psychologie mitunter als besonders innovative Leistung angesehen (so z. B. in Krampen, 1986), führte jedoch am Ende in jene methodischen Aporien, an denen die Untersuchungen zur autoritätsgebundenen Persönlichkeit notwendigerweise scheitern mußten (vgl. dazu u.a. Leithäuser & Volmerg, 1977; Kempf, 1987).

Fromms Charakterbegriff ist somit in der Nähe des soziologischen Begriffs der 'Identität' zu sehen², wie sie Luckmann (1979, S.124) als "die zentrale, langfristige Streuerung" definiert, "die ein Organismus über sein Verhalten ausübt", und nicht nur vom behavioristischen Persönlichkeitsbegriff, sondern auch von psychologischen Begriffen wie *Selbstbild* oder *Selbstkonzept*³ zu unterscheiden: Denn die Charakterorientierungen - oder wie Friedrich Kambartel (1981, S184) in sprachanalytischer Absicht sagt, die *Lebensorientierungen* - welche den "Gesamtzusammenhang unserer Handlungen, insbesondere unserer Orientierungshandlungen" herstellen, durch welche unser Leben "eine bestimmte Form" gewinnt, sind uns in der Regel nicht bewußt. Sie sind aber auch nicht "unbewußt" im psychoanalytischen Sinne⁴, sondern sie sind unserem Handeln und Erleben implizit und bedürfen zu ihrer Bewußtmachung erst einer gesonderten Reflexion⁵.

Schon darin sind Lebensorientierungen von den Handlungsorientierungen - wie Zweck, Aufgabe, Interesse - grundlegend zu unterscheiden. Im Unterschied zu diesen sind Lebensorientierungen auch nicht final, d.h. sie sind nicht auf ein Ziel gerichtet, mit dessen Erreichung die Handlung abgeschlossen ist, die Handlungsorientierung gleichsam aufgehoben wird. Und, die Worte, mit denen wir uns über Lebensorientierungen verständigen, begreifen wir "letztlich weniger theoretisch, als vielmehr im ihnen gemäßen Handeln", also "empraktisch". Wo

"...eine Lebensform bereits empraktisch zugänglich ist, da genügen in der Regel wenige Worte, um sie zu vergegenwärtigen. Wenn die Worte, mit denen wir über Lebensformen reden, dieser empraktischen Basis entbehren, dann helfen uns noch so viele theoretische, insbesondere definitorische Bemühungen nicht weiter" (Kambartel, 1981, S185).

Konkret bedeutet dies, daß der individuelle Charakter eines Menschen als die Art und Weise, wie er sich in seinem Leben orientiert, auch nicht primär als das Resultat von Bewußtseinsprozessen zu verstehen ist, sondern als die Art und Weise, wie er seine Position in der Welt und zu dieser *praktisch* bestimmt. Der Terminus 'Lebensorientierung' ist ein praktischer Terminus, der Bewußtseinsprozesse mit einschließt, aber nicht auf diese reduziert werden kann - ebensowenig, wie 'Bewußtsein' auf bloß kognitive Prozesse reduzierbar ist. Und: da 'die Welt', in der mensch sich orientiert, eine in wesentlichen Aspekten *historisch* und *gesellschaftlich* hergestellte ist, kann die wissenschaftliche Analyse von Lebensorientierungen nur mit Bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse gelingen, welche die materielle Grundlage der Orientierungshandlungen darstellen.

2 vgl. Fuchs (1985)

3 vgl. etwa Philipp (1979)

4 D.h., daß ihre mangelnde Bewußtheit nicht auf Verdrängung im psychoanalytischen Sinne beruht.

5 Zur terminologischen Unterscheidung zwischen 'Charakter', 'Selbst' und 'Selbstbild' vgl. ausführlicher Kempf (1982, S 5ff.).

Wilhelm Reich: Die Massenpsychologie des Faschismus

Daß diese Konsequenz von den freudo-marxistischen Theoretikern nicht, oder zumindest nicht deutlich genug gezogen wurde⁶, ist einer der Gründe, warum die Frage, wie der Charakter eines Menschen als *gesellschaftlich hergestellt* zu begreifen ist, nicht zufriedenstellend zu beantworten gelang.

Bei Wilhelm Reich wird dies noch dadurch verschärft, daß er in weitgehend orthodoxer Rezeption der Freudschen Theorie den Gesichtspunkt der Sexualität von vornherein als wesentlich betrachtet und die Sexualunterdrückung zur Ursache des autoritären Charakters des Kleinbürgertums erklärt.

"Aus welchem soziologischen Grunde wird die Sexualität von der Gesellschaft unterdrückt und vom Individuum zur Verdrängung gebracht? Die Kirche sagt, um des Seelenheils im Jenseits willen; die mystische Moralphilosophie sagt, aus der ewigen ethisch-sittlichen Natur des Menschen heraus; die Freudsche Kulturphilosophie behauptet, die geschehe um der Kultur willen; man wird skeptisch und fragt sich, wie denn die Onanie der Kleinkinder und der Geschlechtsverkehr der Puberlen die Errichtung von Tankstellen und die Erzeugung von Flugschiffen stören sollte. Man ahnt, daß nicht die kulturelle Tätigkeit an sich, sondern nur die gegenwärtigen Formen dieser Tätigkeit dies erfordern (...). Die Frage ist dann nicht mehr eine der Kultur, sondern eine der Gesellschaftsordnung" (Reich, 1942, S.48).

Damit hat Reich zwar ohne Zweifel eine für die Sexualpsychologie wichtige Perspektive eröffnet, der Zusammenhang zwischen Sexualunterdrückung und gesellschaftlicher Produktionsweise bleibt jedoch weitgehend korrelativ:

"Man untersucht die Geschichte der Sexualunterdrückung und die Herkunft der Sexualverdrängung und findet, daß sie nicht im Beginne der Kulturentwicklung einsetzt, also nicht die Voraussetzung der Kulturbildung ist, sondern erst relativ spät sich mit dem autoritären Patriachat und dem Beginne der Klassenteilung herauszubilden begann. Die Geschlechtsinteressen aller beginnen in den Dienst der wirtschaftlichen Profitinteressen einer Minderheit zu treten; in Form der vaterrechtlichen Ehe und Familie hat dieser Tatbestand feste organisatorische Gestalt gewonnen. Mit der Einschränkung und Unterdrückung der Geschlechtlichkeit verändert das menschliche Fühlen seine Art, es entsteht die sexualverneinende Religion, und allmählich baut sich eine eigene sexualpolitische Organisation auf, die Kirche mit all ihren Vorläufern, die nichts anderes als die Ausrottung der sexuellen Lust der Menschen und mithin des geringen Glücks auf Erden zum Ziele hat. Das hat seinen guten soziologischen Sinn im Zusammenhang mit der nunmehr blühenden Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft" (Reich, 1942, S.48).

Die bloße Feststellung, daß Sexualunterdrückung und Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft sich historisch parallel entwickelt haben, gibt aber noch keine Erklärung dafür, wie die Sexualunterdrückung in der gesellschaftlichen Produktionsweise verankert ist. Sie legt vielmehr einen kurzschlüssigen Zusammenhang zwischen ökonomischer und sexueller Unterdrückung nahe, wie er später eines

⁶ Was übrigens auch für Kambartel zutrifft, der den Terminus 'Lebensorientierung' im Kontext der Moralphilosophie verwendet.

der ideologischen Grundmuster darstellte, welche zur Entpolitisierung der Studentenbewegung der 60er-Jahre und zur Entstehung des 'Psychobooms' beigetragen haben: Die Auffassung, daß sexuelle Befreiung politisierend wirken *muß*, ist nicht nur falsch, weil sie den wesentlich kooperativen Charakter menschlicher Beziehungen verkennt. Sie ist darüber hinaus ihrerseits als Konfliktabwehr zu begreifen,

"...weil damit die Individuelle 'Entschuldigung' dafür geliefert wird, sich selbst nicht den Gefährdungen eines politischen Menschen - wie sie gerade im Faschismus besonders offensichtlich ist - auszusetzen, sondern seine Lebenserfüllung im privaten Glück zu suchen (was man auch als Weg in die Innerlichkeit deuten kann)" (Braun, 1979, S.115).

Wie Braun argumentiert, hat ein solch kurzschlüssiger Zusammenhang zudem restriktive Konsequenzen für die Entfaltung der Sexualität selbst. Denn ein wirklich freies Verhältnis zur Sexualität

"ist nur dann möglich, wenn die Individuen sich nicht durch ihre 'privaten' Sexualbeziehungen einen weitgehend illusionären Ersatz für emotionale Absicherung, gesellschaftliche Integration und 'produktive' Bedürfnisbefriedigung bieten müssen, sondern wenn sie in übergreifende kooperative gesellschaftliche Beziehungen einbezogen sind, die ihnen diese Absicherung, Integration und Befriedigung tatsächlich gibt" (Braun, 1979, S.115f).

Hand in Hand mit der Einengung des Blickfeldes auf den Gesichtspunkt der Sexualunterdrückung geht bei Reich dessen Einengung auf die Familie als der 'psychosozialen Agentur' der Gesellschaft⁷:

"Die Verknüpfung der sozialökonomischen und der sexuellen Struktur der Gesellschaft und die Strukturelle Reproduktion der Gesellschaft erfolgen in den ersten vier bis fünf Lebensjahren und in der autoritären Familie. Die Kirche setzt diese Funktion später nur fort. So gewinnt der autoritäre Staat sein ungeheures Interesse an der autoritären Familie: Sie ist seine Struktur- und Ideologiefabrik geworden" (Reich, 1942, S48f).

Daß die moralische Hemmung der natürlichen Geschlechtlichkeit des Kindes ängstlich macht "scheu, autoritätsfürchtig, gehorsam, im autoritären Sinne 'brav' und 'erziehbar'", daß sie die auflehrenden Kräfte im Menschen lähmt, "weil nunmehr jede lebendig-freiheitliche Regung mit schwerer Angst besetzt ist" (Reich, 1942, S.49) soll dabei gar nicht angezweifelt werden. Die gesellschaftliche Produktion des autoritären Charakters primär durch die Institution Familie zu erklären - gegen deren sozialisatorische Wirkung sich dann auch jegliche emanzipatorische Strategie zu richten hätte, übersieht jedoch, worauf Marx bereits in der dritten These über Feuerbach hingewiesen hat:

"Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden

7

Ein Kritikpunkt, der in derselben Weise auch auf Fromms Theoriekonzeption zutrifft.

muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihr erhaben ist - sondieren.

Das Zusammenfallen des Änders der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden" (Marx, 1845, S.5f).

An dieser Kritik ändert auch nichts, wenn man die Bedeutung der Familie relativiert und an Stelle der (einseitigen) Sozialisation das (allseitige) Alltagsleben als jenen Ort studiert, an welchem die relevanten Orientierungen der Individuen hergestellt werden. Das grundlegende Mißverständnis, dem die freudomarxistische Theoretiker aufsitzen, besteht darin, daß sie sich immer nur einen *psychologischen* Begriff von 'Gesellschaft' machen. Wo Marx davon spricht, das menschliche Wesen sei in seiner Wirklichkeit 'das Ensemble der (objektiven: d.h. außerhalb der Subjekte und unabhängig von ihrem Willen bestehenden) gesellschaftlichen Verhältnisse' (Marx, 1945, S.6), hören sie nur 'das Ensemble der (subjektiven) sozialen Interaktionen'.

Die an sich zutreffende Feststellung des *symbolischen Interaktionismus*, "daß Menschen 'Dingen' gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen handeln, die diese für sie besitzen" (Blumer, 1973) und die von ihm thematisierte Ableitung der Bedeutungen aus der sozialen Interaktion hat dieses Mißverständnis noch verschärft und den Blick - etwa bei Leithäuser⁸ - von dem objektiven gesellschaftlichen Verhältnis, welches sich dahinter verbirgt, vollends abgelenkt. Unter Verweis darauf, daß uns die Wirklichkeit nicht zugänglich ist - es sei denn als eine sprachlich vermittelte⁹ -, wird dessen Verleugnung dann auch noch als 'Lösung' des grundlegenden methodologischen Problems ausgegeben, welchem sich die freudomarxistische Theorienbildung gegenübersteht: die von Wilhelm Reich (1942, S.37) immerhin noch ernsthaft gestellte Frage, "wie sich das 'Materielle' (das Sein) (...) in 'Ideelles' (in Bewußtsein) umsetzt", tritt auf einmal nicht mehr auf. Die (Inter-) *Subjektivität*, welche den Aussagen anhaftet, welche wir über die *objektive* Wirklichkeit treffen, wird fälschlicherweise dieser Wirklichkeit selbst zugeschrieben. Daß dem eine schlichte Kategorienverwechslung zugrundeliegt, wird geflissentlich übersehen¹⁰.

Diese neueren freudomarxistischen Ansätze fallen damit nicht nur hinter Marx, sondern selbst noch hinter Reich zurück, der den autoritären Charakter nicht als bloße 'Verblendung' - d.h. als bloß falsches Bewußtsein -, sondern als das Ergebnis einer praktischen Unterwerfung zu thematisieren versuchte:

⁸ vgl. Leithäuser & Volmerg (1977).

⁹ D.h., daß die Rede von 'wirklichen Sachverhalten' nur so eingeführt werden kann, daß damit die Sachverhalte bezeichnet werden sollen, die durch *wahre* Aussagen dargestellt werden (vgl. Kamlah & Lorenzen, 1967).

¹⁰ Diese Kategorienverwechslung verschärft sich noch dadurch, daß Marx den Begriff der "Wirklichkeit" nicht primär im o.g. Sinne zur Bezeichnung 'wirklicher Sachverhalte' verwendet (wenngleich diese Wortbedeutung trivialerweise mit eingeschlossen ist), sondern im Sinne der Wirksamkeit und damit der produktiven Tätigkeit des Menschen.

"Die Sexualhemmung verändert den wirtschaftlich unterdrückten Menschen derart, daß er gegen sein materielles Interesse handelt, fühlt und denkt" (Reich, 1942, S.51).

Ist diese Unterwerfung erst einmal vollzogen, so erwächst daraus ein sekundäres Interesse an der Unterstützung der herrschenden Ordnung, welches Reich als Ergebnis der entgegengesetzten Wirkungsweise von ökonomischer und sexueller Unterdrückung zu verstehen versucht.

"Erste treibt zur Rebellion, die zweite jedoch verhindert dadurch, daß sie die sexuellen Ansprüche zur Verdrängung bringt, sie dem Bewußtsein entzieht und sich als moralische Abwehr innerlich verankert, den Vollzug der Auflehnung aus *beiden* Arten von Unterdrückung. Es findet sich beim durchschnittlichen unpolitischen Menschen im Bewußtsein nicht einmal ein Ansatz dazu. Das Resultat ist Konservatismus, Freiheitsangst, ja reaktionäre Gesinnung" (Reich, 1942, S50).

Doch es geht Reich nicht nur um diesen "durchschnittlichen unpolitischen Menschen". Es geht Reich um das *politisierte Kleinbürgertum*, dessen politische Energie mühelos in faschistische Bahnen gelenkt werden konnte. Den Schlüssel dafür sieht Reich einerseits in der ökonomischen Lage des Kleinbürgertums, die zur Rebellion drängte. Andererseits in der

- durch die spezielle Stellung des Mittelstandes *zwischen* den Klassen,
- durch seine Stellung im autoritären Staatsapparat und
- durch seine, aus der Stellung des Mittelstandes im Produktionsprozeß resultierende, besondere familiäre Situation,

verursachten Identifizierung des Kleinbürgertums mit der Obrigkeit.

Auf dieser Grundlage gelingt es Reich dann auch nachvollziehbar zu machen, wie und warum das Kleinbürgertum seine als Folge des schonungslosen Verdrängungswettbewerbes der monopolistischen Syndikate und Trusts fortschreitende Pauperisierung nicht mit einem solidarischen Zusammenschluß beantworten konnte. Infolge seiner sozialen Lage, die der Kleinbürger als Stellung in einer *hierarchischen Ordnung* wahrnimmt, und in der er ständig vom 'Abstieg' bedroht ist, sowie infolge der als Überlebenskampf gegen diesen Abstieg wahrgenommenen wirtschaftlichen Konkurrenz der kleinen Unternehmen untereinander kann der Kleinbürger sich weder mit seiner eigenen sozialen Schicht "noch auch mit dem Industriearbeiter solidarisieren, (...) weil er gerade die Proletarisierung am meisten fürchtet" (Reich, 1942, S.62).

Wenn die faschistische Bewegung dennoch einen Zusammenschluß des Kleinbürgertums bewirkte, so hatte dieser nicht die Form einer solidarischen Gemeinschaft, sondern die faschistischen Massenorganisationen waren 'von oben nach unten' durchorganisiert¹¹, was einerseits dem für die psychische Struktur des Kleinbürgertums spezifischen 'Blick nach oben' entsprach und andererseits die Rebellion gegen das Großkapital, von dem die reale ökonomische Bedrohung des Kleinbürgertums ausging, in die Rebellion gegen 'das System' umzumünzen

¹¹ vgl. hierzu u.a. Köhnl (1971).

erlaubte, worunter der Faschismus "die 'marxistische Herrschaft' der Sozialdemokratie verstand" (Reich, 1942, S.62).

Erich Fromm: Die Furcht vor der Freiheit

In der Berücksichtigung der historischen und sozio-ökonomischen Situation des Kleinbürgertums als Erklärungsgrundlage für die Entstehung der faschistischen Massenbewegung geht Reich dabei weit über die Vertreter der Kritischen Theorie hinaus. Insbesondere auch über Erich Fromm, der die Theorie des Sozialcharakters zu einer umfassenden Theorie der Persönlichkeitsentwicklung in den modernen Industriegesellschaften weiterzuentwickeln versuchte.

Obwohl Fromm zu den Mitbegründern des Freudo-Marxismus gezählt wird und als Mitglied des Frankfurter Instituts für Sozialforschung an der Entwicklung der Theorie des Sozialcharakters wesentlichen Anteil hatte, hat Fromm jedoch nie eine materialistische, sondern von vornherein eine *humanistische* Position bezogen¹².

Dies zeigt sich nicht nur an dem für Fromm zentralen Begriff der Freiheit, die Fromm nicht als *politische Freiheit*¹³, sondern als "Verwirklichung des Selbst" (Fromm, 1941, S.367) thematisiert, d.h. als die 'ureigene, ursprüngliche, selbstbestimmte, selbst entwickelte, natürliche, d.h.: spontane Aktivität einer ganzen, reinen, unbeeinträchtigten Persönlichkeit'.

Es zeigt sich auch an der methodologischen Konzeption des Sozialcharakters, der bei Fromm lediglich durch seine gesellschaftsstabilisierende *Funktion* bestimmt ist:

"Die Aufgabe des Gesellschafts-Charakters besteht darin, die Energie der Mitglieder der Gesellschaft so zu formen, daß ihr Verhalten nicht mehr einer bewußten Entscheidung bedarf, ob sie sich dem Sozialgefüge einordnen sollen oder nicht; daß die Menschen vielmehr so handeln wollen, wie sie handeln müssen, und daß sie gleichzeitig darin eine Genugtuung finden...Der Gesellschafts-Charakter formt die menschliche Energie so, daß sie das reibungslose Funktionieren einer gegebenen Gesellschaft garantiert" (Fromm, 1949, S.210).

Dies hat zur Folge, daß Fromms theoretische Überlegungen weitgehend in der Entwicklung einer Charaktertypologie steckenbleiben, während die Frage nach der gesellschaftlichen Produktion der Charakterorientierungen randständig bleibt. So gelingt es Fromm (1941) zwar z.B. aufzuzeigen, daß der Nationalsozialismus deshalb im Kleinbürgertum eine Massenbasis finden konnte, weil die nationalsozialistische Ideologie an grundlegende Orientierungen des autoritären

¹² Deshalb ist es auch nicht zutreffend, wenn Braun (1979) davon spricht, daß Fromm erst später von den freudomarxistischen Auffassungen im engeren Sinne Abstand genommen und Positionen der humanistischen Psychologie vertreten habe. Wie die bereits in den dreißiger Jahren zwischen Fromm und Vertretern der Kritischen Theorie geführte Auseinandersetzung zeigt, ist es auch irreführend, wenn Braun meint, am Beispiel von Fromm die Theorie des autoritären Charakters *schlechthin* kritisieren zu können.

¹³ vgl. dazu ausführlicher Braun (1979, S.119ff).

Charakters anknüpfte. Und es gelingt Fromm auch zu zeigen, wie der Niedergang des Mittelstandes, die wachsende Macht des Monopolkapitals und der Zusammenbruch der Monarchie auf das Kleinbürgertum im Sinne einer Radikalisierung dieser Charakterorientierungen wirkten und so die Anfälligkeit des Kleinbürgertums für faschistische Ideologie verschärften. Doch eine Erklärung für die Entstehung dieser Charakterorientierungen aus der objektiven sozialen Situation des Kleinbürgertums heraus wird nicht geleistet. Die Frage, warum gerade das Kleinbürgertum diesen autoritären Sozialcharakter entwickelte, der sich "deutlich von dem der Arbeiterschaft und der höheren Schichten des Mittelstandes wie auch von dem des Adels vor 1914" (Fromm, 1941, S.340) unterschied, bleibt unbeantwortet. Stattdessen begnügt sich Fromm damit, darauf zu verweisen, daß es gewisse Charakterzüge gebe, die

"...für diesen Teil des Mittelstandes von jeher kennzeichnend waren: seine Vorliebe für die Starken und sein Haß auf die Schwachen, seine Kleinlichkeit, seine feindselige Haltung, seine übertriebene Sparsamkeit sowohl in Bezug auf seine Gefühle wie auch in Bezug auf das Geld, und ganz besonders seine asketische Einstellung. Der Horizont des Kleinbürgertums war eng begrenzt, es verachtete und haßte die Fremden, es war neugierig und neidisch auf die eigenen Bekannten, spionierte sie aus und rationalisierte seinen Neid als moralische Entrüstung. Sein ganzes Leben gründete sich auf das Prinzip der Sparsamkeit - wirtschaftlich und psychologisch" (Fromm, 1941, S.340f).

Auch Fromms Kritik am Sozialcharakter bürgerlicher Demokratien, wie er sie zunächst mit der Darstellung des konformistischen Charaktertypus leistet (Fromm, 1941, S.357ff), den er später zum Marketingcharakter zuspitzt (Fromm, 1962), bleibt an Oberflächenphänomenen verhaftet. Die Frage, woher es denn kommt, daß mensch sich 'frei' und 'unabhängig' fühlt, während er gleichzeitig bereit ist, Befehle auszuführen, das zu tun, was man von ihm erwartet, wird lediglich auf der Ebene der familiären Sozialisation beantwortet. Dabei geht Fromm zwar insofern über Reich hinaus, als er den Gesichtspunkt der Sexualität nicht mehr von vornherein als wesentlich erachtet. Grundlage des konformistischen Charakters ist es nach Fromm, daß der Wille (besonders des heranwachsenden) Menschen gebrochen wird, ohne daß er dies merkt, indem mensch früh lernt, seinen Willen zu verleugern, keine eigenen Gefühlsregungen zu spüren, sondern die Wünsche der Eltern als die eigenen zu erleben¹⁴. Die Sexualunterdrückung ist bei dieser theoretischen Konzeption nur *ein* (wenngleich vielleicht das wichtigste) Medium, dessen sich die Erziehung dabei bedient.

"Ist das Gefühl einmal ausgeschaltet, so funktioniert der hörige Mensch tadellos und zuverlässig auch da, wo er keine Kontrolle von außen befürchten müßte" (Miller, 1980, S.103).

¹⁴ Alice Miller (1979, 1980) hat diesen Grundgedanken aufgegriffen und gezeigt, wie der Wille des Kindes nicht nur mittels einer autoritären Erziehung gebrochen wird, sondern die neurotischen Störungen der Eltern von diesen auch entgegen anderslautender Erziehungsintentionen tradiert werden.

Schon in der Familie wird so der Grundstein für jene Angst vor der Isolation und der Ächtung gelegt, in denen Fromm die Grundlage des *kollektiven Unbewußten* sieht, d.h. jener Bereiche der Verdrängung, welche bei den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft anzutreffen sind, und deren Inhalte nicht bewußt werden dürfen, wenn die jeweilige Gesellschaft mit ihren spezifischen Widersprüchen reibungslos funktionieren soll.

"Es ist die Angst vor der Isolation und vor der Ächtung (...), die die Menschen veranlaßt, das zu verdrängen, was tabu ist, weil dessen Gewährwerden bedeuten würde, daß man andersartig, abgesondert und daher von den anderen geächtet ist. Deshalb muß der Einzelne die Augen vor dem schließen, wovon die Gruppe behauptet, es existiere nicht, und er muß das als Wahrheit akzeptieren, wovon die Mehrheit überzeugt behauptet, es sei wahr, und das auch dann, wenn seine eigenen Augen ihn davon überzeugen könnten, daß es falsch ist" (Fromm, 1962, S.119).

Das Identitätsgefühl der meisten Menschen beruht auf ihrer Konformität mit den sozialen Klischees, "deshalb zieht die Angst vor der Ächtung auch die Angst vor dem Identitätsverlust nach sich, und die Verbindung beider Ängste übt auf den Menschen die stärkste Wirkung aus" (Fromm, 1962, S.120).

Diese durchaus fruchtbare Erklärungsperspektive wird durch Fromms humanistische Psychologieauffassung jedoch in ihrer Entfaltung gehemmt. In "Die Furcht vor der Freiheit" hatte Fromm die verschiedenen Charaktertypen noch als Typen von *Fluchtmechanismen* zu thematisieren versucht, "die aus der Unsicherheit des isolierten Einzelmenschen resultieren" (Fromm, 1941, S.299), und mit der Vereinzelung des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft noch auf ein objektives gesellschaftliches Verhältnis verwiesen, welches in den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen begründet liegt¹⁵.

- *Autoritarismus* als Versuch "die Unabhängigkeit des eigenen Selbst aufzugeben und mit irgend jemand oder irgend etwas außerhalb seiner selbst zu verschmelzen, um auf diese Weise die Kraft zu erwerben, die dem eigenen Selbst fehlt" (Fromm, 1941, S.300).
- *Destruktivität* als Versuch "dem Gefühl meiner Ohnmacht gegenüber der Welt außerhalb von mir dadurch (zu) enttrinnen, daß ich sie zerstöre" und mich in eine "splendid isolation" begeben, "in der ich nicht von einer überwältigenden Macht von Objekten außerhalb meiner selbst zermalmt werden kann" (Fromm, 1941, S.322).
- *Konformität* als Versuch des Einzelnen, nicht mehr er selbst zu sein, genau so zu werden wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten, sodaß "die Diskrepanz zwischen dem 'Ich' und der Welt verschwindet und damit auch die bewußte Angst vor dem Alleinsein und der Ohnmacht" (Fromm, 1941, S.325).

¹⁵ Tatsächlich stellt die Vereinzelung des Individuums im Kapitalismus die Basis ihrer Vergesellschaftung dar: die einzelnen Warenproduzenten die ihre Produktion als Privatproduktion, isoliert voneinander und ohne gesellschaftliche Planung betreiben, treten erst über den Tausch in einen gesellschaftlichen Zusammenhang miteinander.

Indem Fromm jedoch auch die Vereinzelung des Individuums ausschließlich *psychologisch* versteht¹⁶, bleibt ihm die zentrale Bedeutung der Vereinzelung als objektives Entfremdungsphänomen verborgen. Eine Analyse der gesellschaftlichen Produktionsweise als Ursache der Vereinzelung des Menschen findet nicht statt. Nachdem Fromm die Bedeutung der familiären Sozialisation für die Tradierung der Charakterorientierungen erkannt hat, kann so der Anschein entstehen, als genüge es, die Sozialisationsmechanismen umzukehren, auf daß der Mensch, der allen Lebewesen innewohnenden "Tendenz seiner eigenen Natur entsprechend zu wachsen" (Fromm, 1976) folgend, sein wahres Sein verwirklichen kann.

Eine Auffassung, die - wenngleich mit wechselnder Terminologie - in der gesamten humanistischen Psychologie vertreten wird¹⁷, und die bei Fromm am Ende wieder genau dort landet, wo schon Feuerbachs anthropologischer Materialismus gescheitert war: in der Spekulation darüber, was denn das Wesen des Menschen sei¹⁸. Die Antwort darauf findet Fromm in "Haben oder Sein" - allerdings erst auf dem Umweg über östliche Philosophien - in der direkten Umkehrung eines Marx-Zitates aus den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten":

"An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist (...) die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten" (Marx, 1844).

Wenn das 'Haben' die Entfremdung aller Sinne ist, dann ist die Nicht-Entfremdung, das 'Sein', die universelle Sinnlichkeit des Menschen. So wird aus der reichen Phänomenologie der psychologischen Formen der Entfremdung, welche Marx in den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" entwickelt, *ein* Entfremdungsphänomen herausgegriffen - die Entfremdung der Sinne im Sinn des Habens - und gleichzeitig zu Inhalt und Ursache der Entfremdung schlechthin gemacht, womit Fromm bereits das ideologische Grundmuster liefert, auf welchem die sozial-eskapistischen Versuche zur Bewältigung der Entfremdungsproblematik basieren, die sich später in Form des 'Psychobooms' aus der humanistischen Psychologie entwickelt haben: wenn der Mensch entfremdet ist, so liegt dies daran, daß er nicht mehr 'sein' kann, sondern alles 'haben' muß. Und zur Überwindung der Entfremdung muß er also wieder lernen zu 'sein'. Der argumentative Weg, der dorthin führt, läßt sich in drei Schritten rekonstruieren:

- Erstens wird die Entfremdung der Sinne zum Ausgangspunkt für die Beschreibung des entfremdeten Alltagslebens genommen, was auch mühe-los gelingt: das entfremdete Alltagsleben erscheint als eines, das durch den Sinn des Habens dominiert ist.

¹⁶ D.h. indem er sich in die Subjektivität der Individuen hineinversetzt.

¹⁷ So insbesondere von Rogers (1979), der von einer 'Selbstaktualisierungstendenz' des Menschen spricht und den Prozeß des Persönlichkeitswachstums in sieben Stufen beschreibt, auf deren höchster Mensch ein bewußtes Verhältnis zur Prozeßhaftigkeit des Selbst erlangt.

¹⁸ vgl. Sève (1978).

- Zweitens wird an Stelle des entfremdeten Alltagslebens (als kollektiver Praxis) 'der entfremdete Mensch' (als Abstraktum) gesetzt, womit zugleich eine *Realitätsverdopplung*¹⁹ einhergeht: statt vom entfremdeten Alltagsleben zu sprechen, wird vom entfremdeten Menschen gesprochen - aber nicht als von einem, den wir (per definitionem) so nennen wollen, um 'den Menschen' zu beschreiben, dessen Sinne entfremdet sind, sondern - als von einem, der entfremdet ist, weil er sich am Sinn des Habens orientiert.
- Ergo kommt es nur darauf an, daß der Mensch sich ändert, d.h. daß ich mich ändere, womit drittens der Übergang vom abstrakten Menschen zurück zum konkreten geleistet wird.

Lucien Sève: Theorie der Entfremdung

Wie Lucien Sève in seiner Rekonstruktion der Marxschen Entfremdungstheorie hervorhebt, scheint diese spekulative Identifizierung des abstrakten mit dem konkreten Menschen bereits im Entfremdungsbegriff selbst angelegt zu sein, dem die Auffassung von entgegengesetzten Realitäten des Menschen zugrundeliegt: Der Mensch tritt aus sich selbst heraus um sich zu verwirklichen, indem er sich in äußeren Formen vergegenständlicht. *Entfremdung* bedeutet, daß er sich selbst, sein eigenes Wesen, in der vergegenständlichten Form, die es annimmt, nicht mehr wiederzuerkennen vermag²⁰. Um also von der Entfremdung sprechen zu können, so scheint es, ist erst zu bestimmen, was denn eigentlich das Wesen des Menschen ist.

So stellt sich schon bei Feuerbach (1975, S.321) die Entfremdung letztlich als Verkennung des menschlichen Wesens dar, das nur "in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten" sei:

"Wie könnte mir das grenzenlose, menschliche Wesen wie *mein* Wesen erscheinen, da doch das Begrenztheit Merkmal meiner Individualität ist?" (Sève, 1978, S.14).

In den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von 1844 findet sich diese Auffassung, in deren Mittelpunkt *der* Mensch steht, auch noch in den Frühschriften von Marx, wobei Marx allerdings im Unterschied zu Feuerbach nicht das entfremdete Bewußtsein und im Unterschied zu Fromm nicht die Entfremdung des Menschen von sich selbst zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt, sondern die entfremdete Arbeit. In den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" findet der Gedanke,

"...daß kein wesentlicher Unterschied besteht zwischen dem Individuum und dem Menschengeschlecht, ja, daß sogar das Individuum die wesentliche Form der Gattung ist..." (Sève, 1978, S.30),

¹⁹ Im Sinne von Holzkamp (1965).

²⁰ vgl. Lucien Sève (1978, S.13).

seinen Ausdruck im Begriff des "Gattungswesens" Mensch, wie er in der Soziologie heute noch von Agnes Heller vertreten wird, die die Frage nach der Möglichkeit, "daß sich der Mensch zur entfremdeten Welt auf eine nicht-entfremdete Weise verhalte" (Heller, 1973, S.451) in die Frage nach der Gewinnung eines bewußten Verhältnisses zur Gattungsmäßigkeit des Menschen übersetzt²¹. Damit fällt Heller jedoch deutlich hinter Marx zurück, der die abstrakt-anthropologische Behandlung der Entfremdungsproblematik mit den "Thesen über Feuerbach" fallen läßt. Insbesondere mit der sechsten These, wonach

"...das menschliche Wesen (...) kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum (ist). In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" (Marx, 1845, S.6).

Dies bedeutet freilich *nicht*, daß Marx von nun an die Entfremdungsproblematik ablehnt (auch wenn sich einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Zitate so lesen mögen). Es bedeutet allerdings den Verzicht darauf,

"...sich ins Innere des Lebensprozesses eines Subjektes zu versetzen, um im Gegenteil dazu entschlossen außerhalb des Menschen in den objektiven, historischen Prozessen Stellung zu beziehen" (Sève, 1978, S.33).

In den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" war Marx von einer Phänomenologie der entfremdeten Arbeit ausgegangen, welcher *Ausgangspunkt* die Entfremdung nicht nur als Folge des kapitalistischen Wirtschaftssystems erscheinen ließ, sondern dessen *Ursprung* offenzulegen schien:

"Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein praktisches. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und zu dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis in welchem er zu diesen andern Menschen steht...

Also durch die *entfremdete, entäußerte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst" (Marx, 1844, S.519f).

Mit den "Thesen über Feuerbach" - und dies ist der entscheidende Punkt, dem die freudomarxistischen Theoretiker bis heute nicht recht folgen konnten - wird diese humanistische Sichtweise, die Geschichte in unmittelbar *psychologischen* Begriffen zu lesen versucht, aufgegeben. An ihre Stelle tritt die ökonomische Analyse der kapitalistischen Produktionsweise selbst, deren Ausgangspunkt im "Kapital" die Analyse des Doppelcharakters der Ware bildet.

²¹ vgl. Heller (1981).

Charakteristisch für die Warenproduktion - und die kapitalistische Produktionsweise beruht auf der vollkommenen Entwicklung dieser Produktionsform - ist, daß sie vom *Gebrauchswert* des Arbeitsproduktes als "ein nützliches Ding" (Marx, 1867, S.52) einen *Tauschwert* abspaltet, der durch die zu seiner Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit bestimmt wird, die sich in ihm kristallisiert und als dessen Träger die Arbeitsprodukte als Waren fungieren.

Auch wenn sich die Entfremdung mit der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise (d.h. insbesondere damit, daß die Arbeitskraft selbst zur Ware wird) weiter ausdifferenziert und verschärft, liegt sie bereits in diesem Doppelcharakter der Ware begründet. Und zwar in zweifacher Hinsicht:

"zum einen, indem der Doppelcharakter der Ware auch einen doppelten Charakter der Arbeit nach sich zieht: *konkrete* und *abstrakte* Arbeit, "je nachdem sie sich in Gebrauchswert oder Tauschwert ausdrückt" (Marx, 1867b, S.326).

"Mit dem nützlichen Charakter der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit" (Marx, 1867b, S.52).

Zum anderen, indem der Warentausch - als ein Austausch von *Dingen* in Wirklichkeit einen Austausch von Arbeit, ein unsichtbares Verhältnis zwischen *Personen* birgt. Was Marx in den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" lediglich phänomenologisch beschrieben hatte - die Dialektik der Versachlichung der Personen und gleichzeitiger Personifizierung der Sachen - findet hier seine Erklärung in den objektiven gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen.

"Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten bestätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte.

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen" (Marx, 1867a, S.86).

Der Prozeß, durch welchen die versachlichten gesellschaftlichen Formen sich verselbständigen, ist jedoch nicht nur ein Prozeß der Entfremdung im Sinne einer *Veräußerlichung*. Die veräußerlichten Formen werden eine *fremde Macht*, die ihrerseits die Individuen beherrscht, unterjocht und sie somit in einer anderen Bedeutung des Wortes entfremdet.

Damit sich der Kapitalismus etablieren kann, müssen

"...zweierlei sehr verschiedene Sorten von Warenbesitzern (...) sich gegenüber und in Kontakt treten, einerseits Eigner von Geld, Produktions- und Lebensmitteln, denen es gilt, die von ihnen geeignete Wertsumme zu verwerten durch Ankauf fremder Arbeitskraft; andererseits freie Arbeiter, Verkäufer der eignen Arbeitskraft und daher Verkäufer von Arbeit. Freie Arbeiter in dem Doppelsinn, daß sie weder sie selbst unmittelbar zu den Produktionsmitteln gehören, wie Sklaven, Leibeigene usw., noch auch die Produktionsmittel ihnen gehören. Mit dieser Polarisation des Warenmarktes sind die Grundbedingungen der kapitalistischen Produktion gegeben. Das Kapitalverhältnis setzt die Scheidung zwischen den Arbeitern und dem Eigentum an den Verwirklichungsbedingungen der Arbeit voraus. Sobald die kapitalistische Produktion einmal auf eigenen Füßen steht, erhält sie nicht nur jene Scheidung, sondern reproduziert sie auf stets wachsender Stufenleiter" (Marx, 1867a, S.762).

Die, wie Marx betont, bereits aus der Unterscheidung zwischen "vergegenständlichter" und "lebendiger" Arbeit resultierende Tatsache²²,

"daß in der Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit die gegenständlichen Bedingungen der Arbeit, die vergegenständlichte Arbeit wachsen muß im Verhältnis zur lebendigen Arbeit (...) erscheint vom Standpunkt des Kapitals so (...), daß - und dies ist wichtig für die Lohnarbeit - die objektiven Bedingungen der Arbeit eine immer kolossalere Selbständigkeit (...) gegen die lebendige Arbeit annehmen, und daß der gesellschaftliche Reichtum in gewaltiger Portionen als Fremde und beherrschende Macht der Arbeit gegenübertritt" (Marx, 1857/58, S.715f.).

Wie Sève betont, unterscheidet sich diese Analyse der Entfremdung ganz wesentlich von deren humanistischer Behandlungsweise. Darüber, was das Wesen des Menschen sei, sein "wahres Selbst" oder "Sein" läßt sich immer nur philosophisch *spekulieren*. Die gesellschaftliche Produktionsweise dagegen, läßt sich wissenschaftlich *analysieren*. Auf dieser Grundlage erweist sich dann auch die unter kapitalistischen Produktionsbedingungen sich vollziehende Verkehrung in Entfremdung als ein objektives - d.h. von der Subjektivität der handelnden Individuen unabhängiges - gesellschaftliches Verhältnis:

"...diese Verdrehung (ist) eine *wirkliche*, keine bloß *gemeinte*, bloß in der Vorstellung der Arbeiter und Kapitalisten existierende" (Marx, 1857/58, S.716).

Dies bedeutet nicht, daß die Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse - als zulässiger wissenschaftlicher Gegenstand - der Dialektik des individuellen Lebens - als einem philosophisch-humanistischen Hirngespinnst - entgegengesetzt sei. Wie Lucien Sève (1978, S.49) aufgezeigt hat, gibt es "diesbezüglich keinen kümmerlicheren, keinen den sichtbaren Anstrengungen Marx' entgegengesetzteren Irrtum" als den, die fundamentale Einheit der gesell-

22

"...denn was heißt wachsende Produktivität der Arbeit anderes, als daß weniger unmittelbare Arbeit erheischt ist, um ein größeres Produkt zu schaffen und daß also der gesellschaftliche Reichtum sich mehr und mehr ausdrückt in den von der Arbeit selbst geschaffenen Bedingungen der Arbeit." (Marx, 1857/58, S.715).

schaftlichen Aspekte und der individuellen Aspekte des Entfremdungsprozesses zu vernachlässigen.

Zwischen diesen besteht jedoch eine methodologische Reihenfolge insofern, als die ersteren die reale Grundlage der zweiten bilden, wodurch auch das Verhältnis von politischer Ökonomie und Sozialpsychologie zu bestimmen ist. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind "bestimmte, notwendige, vom Willen der Individuen, die bei der Produktion ihres Lebens in sie hineinversetzt werden, unabhängige Verhältnisse", die selbst "nicht psychologische Gestalt haben, sondern nur die gesellschaftlichen Formen und Inhalte der individuellen Aktivität, die durch sie hindurchgehen muß, bestimmen" (Sève, 1983, S.267). In diesem Sinne spricht Sève von den gesellschaftlichen Verhältnissen als von *notwendigen Aktivitätsmatrizen*, die den Individuen objektiv bestimmte gesellschaftliche Charaktere aufprägen:

"Der Kapitalist, der Arbeiter ist keine Grundpersönlichkeit, kein psychologischer Typ, kein System von Kulturmodellen und kein Ensemble von Rollen, sondern die objektive gesellschaftliche Logik der Aktivität dieses oder jenen konkreten Individuums, soweit es eine Aktivität unter den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen entfaltet und soweit diese Aktivität in diesen Grenzen betrachtet wird" (Sève, 1983, S.267).

Carl Rogers: Persönlichkeitswachstum als Selbstverwirklichung

Mit der Identifizierung der Entfremdung als einem objektiven gesellschaftlichen Verhältnis, welches die psychologischen Formen der Entfremdung zwar nach sich zieht, aber keinesfalls mit diesen identisch ist, entfällt nicht nur das philosophische Scheinproblem, wie denn das "wahre Selbst" zu bestimmen sei, von dem mensch sich entfremdet habe. Auch der illusionäre Charakter der humanistisch-psychologischen Konzepte von "Selbstverwirklichung" wird deutlich. Denn als Gegenstand - sowohl der psychologischen Theorienbildung als auch der empirischen psychologischen Forschung - erweist sich nun nicht mehr "der Mensch" als ein abstrakter, anthropologischer allgemeiner, sondern das konkrete Individuum in einer durch konkrete Produktionsverhältnisse bestimmten Gesellschaft. Wenn also etwa Carl Rogers (1979) meint, das "wahre Selbst" des Menschen aufgrund seiner Erfahrungen in der Therapie empirisch bestimmen zu können, als die höchste Stufe, auf welche der Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung hinführt, so zeigt sich nun, daß es sich dabei eben nicht um die freie Entfaltung der Persönlichkeit des Menschen, sondern allenfalls um die volle Entfaltung des bürgerlichen Individuums handelt.

Die Wiedergewinnung der, durch die Sozialisation blockierten, emotionalen Erlebnisfähigkeit des Individuums in der Therapie ist nämlich zumindest seiner Tendenz nach dem Prinzip des Hedonismus unterworfen. Und im selben Maße, als sie dies auch de facto ist, wird zwar der Leidensdruck beseitigt, welchen die subjektiven Entfremdungserlebnisse nach sich ziehen, doch nur indem die psychologische Entfremdung auf eine neue Stufe gehoben wird, auf welcher sich mensch auch noch seiner Leidensfähigkeit entäußert, nur noch die lustvollen

Gefühle als "wirklich" erlebt und die leidvollen als "fremdbestimmt" oder "irrational" - jedenfalls nicht zum eigenen "Selbst" gehörig - abwehrt.

Zwischen dem totalitär anmutenden *direktiven* Ansatz der rational emotiven Therapie nach Ellis (1978), wie ihn Elisabeth Isele (1985) aus der Perspektive von Fromm und Rogers kritisiert hat, und der *nondirektiven* Therapiekonzeption von Carl Rogers besteht diesbezüglich nur der Unterschied, daß die Konfliktabwehr - und damit die Unterwerfung unter die gesellschaftlichen Zwänge - dort massiv gefordert wird, hier sich gleichsam "von selbst" einstellt. Daran ändert auch nichts, wenn man den Prozeß der Selbstverwirklichung *nicht* von seinem *Ende* her, sondern - wie z.B. Ulrich Berk (1981) - durch seine *Form* zu bestimmen sucht. Daß die humanistisch-psychologische Konzeption von "Selbstverwirklichung" nicht der Auflösung der Entfremdung, sondern stattdessen der Konfliktabwehr dient, wird anhand der *Prinzipien*, durch welche Berk die Selbstverwirklichung definiert, eher noch deutlicher erkennbar:

- *Illusionsfreiheit*: Versuche nicht, unangenehme, aber für dein Handeln wesentliche Aspekte der Situation zu unterdrücken.
- *Auflösung falscher Identifikation*: Auflösung der Identifikation mit den Erwartungen der Umwelt, insbesondere der Eltern oder von Freunden; Lösen von gewohnheitsmäßigem Denken, Fühlen und Handeln.
- *Selbstverantwortung*: Fasse das eigene Tun als Handeln auf und schreibe es nicht den Einflüssen anderer Personen oder gesellschaftlichen Umständen zu.
- Lebe im *Hier* und *Jetzt*, vermeide es insbesondere, dich ständig in die Vergangenheit zurückzusehen oder nur noch in die Zukunft zu planen.

Indem das Verständnis, welches sich die humanistische Psychologie von "Selbstverantwortung" bildet, von vornherein - und bei Berk auch noch ausdrücklich gefordert - durch *soziale Amnesie*²³ geprägt ist, erscheint die freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht nur als individuell erreichbar, die Verleugnung der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse, welche den individuellen Entwicklungsmöglichkeiten ihre Schranken aufprägen, kann auch noch mit dem Nimbus der "Illusionsfreiheit" versehen und so gegen Zweifel immunisiert werden.

Soziale Amnesie - im Sinne der Vernichtung gesellschaftlich bereits gewonnener kritischer Einsichten - bildete bereits die Grundlage, auf welcher sich Fromms individualistische Vorstellungen einer "positiven Freiheit" überhaupt erst entwickeln und für die gesamte humanistische Psychologie bestimmend werden konnten.

Denn der Begriff von "Freiheit - verstanden als positive Verwirklichung seines individuellen Selbst -", welchen Fromm (1941, S. 218) sich macht, übersieht nicht nur die aus der Warenproduktion resultierenden objektiven Formen der Entfremdung. Fromm übersieht auch das reale Ungleichheits- und Unfreiheitsverhältnis,

23 Im Sinne von Jacoby (1980).

welches sich hinter der Gleichsetzung von Lohnarbeit und Kapital verbirgt²⁴. Für Fromm (1941, S.375) sind es daher auch nicht mehr die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, welche die Freiheit des Individuums einschränken, sondern nur noch ein von diesen gleichsam losgelöster "Staat" oder "Wirtschaftsapparat", dessen Handlungsweise für Fromm keineswegs der gesellschaftlichen Logik der kapitalistischen Produktionsweise folgt, sondern voluntaristisch veränderbar erscheint. Daß "die Herrschenden vermittelt entsprechender Machtinstanzen das Überschreiten eines bestimmten Entwicklungsniveaus mit Sanktionen zu belegen versuchen" (Braun, 1979, S.119), entspricht für Fromm daher auch keinerlei gesellschaftlicher Notwendigkeit und kann darüber gänzlich ausgeblendet werden.

Ist der Begriff der Freiheit erst einmal derart entpolitisiert, verschwindet auch die Angst vor Sanktionen, welche mensch auf sich ziehen könnte, indem er von seiner Freiheit Gebrauch macht. Denn unter Freiheit versteht er ohnedies nur noch

"...die Möglichkeit, spontan in Liebe und Arbeit mit der Welt in Beziehung zu treten und auf diese Weise seinen emotionalen, sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten einen echten Ausdruck zu geben" (Fromm, 1941, S.299).

Indem Fromm (1941, S.237f) darauf verweist, daß "die primären Bindungen des Menschen (...) seine volle Entfaltung" blockieren, daß sie "der Entwicklung seiner Vernunft und seiner kritischen Fähigkeiten im Wege" stehen, daß sie "seine Entwicklung zu einem freien, über sich selbst bestimmenden, produktiven Individuum" blockieren, dient seine Argumentationsweise jedoch *nicht nur* der Konfliktabwehr, sondern auch der eigenen Überzeugungskraft²⁵.

So schürt Fromm erst den Konflikt zwischen dem Wunsch nach Freiheit und der Angst vor dem Verlust von Bindungen, um seinem Konzept von "Selbstverwirklichung" dann den Charakter einer Heilsbotschaft zu verleihen, durch welche der erst geschürte Konflikt gleich wieder abgewehrt wird:

"Ergibt sich aus unserer Analyse, daß er einen unvermeidlichen Teufelskreis gibt, der Freiheit in eine neue Abhängigkeit hineinführt? Macht die Freiheit von allen primären Bindungen den Menschen so einsam und isoliert, daß er unausweichlich in eine neue Knechtschaft hineinfliehen muß? Sind *Unabhängigkeit* und Freiheit gleichbedeutend mit *Isolierung* und Angst? Oder gibt es einen Zustand der positiven Freiheit, in dem der einzelne Mensch als unabhängiges Selbst existiert und trotzdem nicht isoliert ist, sondern mit der Welt, mit den anderen Menschen und mit der Natur vereint ist?"

24 Indem von der ökonomischen Ungleichheit von Lohnarbeit und Kapital abstrahiert und beides formal gleichgesetzt wird, wird diese Ungleichheit zugleich legitimiert und der Schein von Gleichheit und Freiheit hergestellt: "Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauschwerten beruht, sondern der Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit" (Marx, 1957/58, S.156).

25 Bei Berk (1981) findet sich dasselbe Argumentationsmuster in der Forderung nach Auflösung "falscher" Identifikationen wieder.

Wir glauben auf diese Frage eine positive Antwort geben zu können, daß nämlich der Prozeß der wachsenden Freiheit kein Teufelskreis ist und daß der Mensch frei und trotzdem nicht allein, kritisch und doch nicht voller Zweifel, unabhängig und doch ein integraler Teil der Menschheit sein kann. Diese Freiheit kann der Mensch dadurch erlangen, daß er sein Selbst verwirklicht, daß er selbst ist" (Fromm, 1941, S.367).

Thomas Leithäuser: Theorie des Alltagsbewußtseins

Mit der Konstatierung einer *methodologischen Reihenfolge*, in welche die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Analyse der gesellschaftlichen Produktion individueller Subjektivität zu setzen sind, ist bereits auch schon der Anknüpfungspunkt gefunden, von dem aus die freudo-marxistischen Theorien der zweiten Generation zu diskutieren sind.

Die zentrale Kategorie dieser neueren freudo-marxistischen Ansätze, wie sie von Lorenzer (1976) und Leithäuser (1976) vertreten werden, stellt nicht mehr den Begriff des *Charakters*, sondern der des *Bewußtseins* dar, das als "Ausdruck der jeweiligen historischen Beschaffenheit und Verfaßtheit des vergesellschafteten Subjekts" verstanden wird, als "die allgemeine Form - wie brüchig und porös auch immer - in der die Menschen gehalten sind, ihre Lebenszusammenhänge und ihre Verhältnisse darin zu interpretieren" (Leithäuser, 1983, S.239).

"In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt" (Marx, 1859, S.8f).

Wie dies konkret geschieht, ist die Erklärungsaufgabe, welche sich die neueren freudo-marxistischen Ansätze gestellt haben. Um ihre Angemessenheit zu beurteilen, ist es erforderlich, zunächst ihren *Erkenntnisgegenstand* - d.h. die Vermittlung (objektiver) gesellschaftlicher Verhältnisse in (subjektives) Bewußtsein - genauer zu bestimmen.

Erstens: Bewußtsein - so wie es hier gemeint ist - ist nicht primär ein Blicken von innen auf die Empfindungen, Wahrnehmungen usw., sondern "ein Blicken durch sie oder mit ihrer Hilfe auf die Welt, auf ihr gegenständliches Dasein, das diese Empfindungen und Wahrnehmungen entstehen läßt" (Rubinstein, 1971). In diesem Sinne schreiben Marx & Engels in der "deutschen Ideologie":

"Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß" (Marx & Engels, 1845/46, S.26).

Zweitens: Das Bewußtsein geht aus dem Lebensprozeß der Individuen hervor,

"...aber dieser Individuen nicht, wie sie in der eigenen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d.h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind" (Marx & Engels, 1845/46, S.25).

Daraus folgt drittens: Zwischen den (objektiven) gesellschaftlichen Verhältnissen und der individuellen Subjektivität besteht ein dialektisches Verhältnis²⁶:

- Die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse selbst haben nirgendwie psychologische Gestalt. Sie sind aber nichtsdestoweniger zwischen Menschen bestehende Verhältnisse.
- Umgekehrt gibt es Psychisches nur in den konkreten Individuen und nur durch sie. Nichtsdestoweniger sind Inhalt und Formen des Psychischen als gesellschaftlich produziert zu verstehen.

In diesem Sinne schreibt Lorenzer (1976, S.129) davon:

"Der Gegenstand 'soziale Beziehungen' muß als subjektives Muster sozialer Verhältnisse erkannt werden".

Die Methode, vermittels welcher dies gelingen soll, ist die Psychoanalyse, deren *Erkenntniswert* Lorenzer (1976, S.7) davon abhängig sieht,

"...ob Psychoanalyse es vermag, die 'Wahrheit' der 6. Feuerbachthese (...) in wahren Erkenntnissen über konkrete Persönlichkeitsstrukturen auszusagen".

Die Allgemeinheit der Psychoanalyse konstituiert sich für Lorenzer also nicht durch "Generalisierung" - d.h. nicht durch Spekulation darüber, wie denn "das Einmalig-Konkrete im allgemeinen ist" (Sève, 1983, S.274). (Darin unterscheidet sich Lorenzer wesentlich von den älteren Vertretern des Freudomarxismus und insbesondere von Fromm und dessen abstrakt-deskriptiven Charaktertypen). Die Allgemeinheit der Psychoanalyse konstituiert sich für Lorenzer vielmehr darin, daß sie - ganz im Sinne von Sève (1983), S.274) - aufzuzeigen vermag, "wie das Einmalig-Konkrete hervorgebracht wird".

"Die Allgemeinheit des Betriffs ergibt sich nicht durch das Ausscheiden des Einmaligen, sondern durch das Erhöhen auf die Stufe seiner inneren Logik, das heißt, daß sie die 'eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes' konstituiert" (Sève, 1983, S.274).

Hinsichtlich des Vermittlungszusammenhanges zwischen den (objektiven) gesellschaftlichen Verhältnissen und der individuellen Subjektivität greift Lorenzers Ansatz dennoch zu kurz. Zwar spricht Lorenzer (1976, S.7) davon, daß

"...die Chance der kategorialen Vermittlung einer Analyse subjektiver Leidenserscheinungen an eine politisch-ökonomische Analyse der Produktionsweise eröffnet werden"

²⁶ vgl. Sève (1983).

soll. Indem Lorenzer die methodologische Reihenfolge, in welcher objektive und subjektive gesellschaftliche Phänomene stehen, auf den Kopf stellt, wird diese Chance jedoch wieder vertan. Zwar ist es Lorenzers (1976, S.128) Absicht, daß

"...die Logik der Konstituierungsprozesse der subjektiven Strukturen aus dem Gehäuse der bestehenden entwicklungspsychologischen Mystifikationen herausgeschlagen"

werden soll. Diese Entmystifizierung soll der materialen Analyse der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse *vorgeordnet* sein und erst hinterher

"...in die Perspektive einer politisch-ökonomischen Analyse der objektiven Daten gestellt" (Lorenzer, 1976, S.128)

werden. Konkret bedeutet dies,

- daß die gesellschaftlichen Verhältnisse bei Lorenzer *zunächst* aus der Analyse der Konstituierung individueller Subjektivität *ausgeschlossen* werden.
- An ihre Stelle tritt die Analyse der sozial-interaktiven Prozesse der Sozialisation (bei Lorenzer) und/oder des Alltagslebens (bei Leithäuser).
- Diese sollen nachträglich als 'subjektive Muster' der (objektiven) 'sozialen Verhältnisse' erkannt werden.

Der Zusammenhang zwischen den (objektiven) sozialen Verhältnissen und der sozialen Interaktion bleibt daher notwendig *korrelativ*, d.h. er kann nicht als Vermittlungszusammenhang analysiert werden. Gleichzeitig wird durch diese Programmatik auch der *qualitative* Unterschied zwischen dem konkreten Individuum und dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse wieder verwischt. Dem "Fehlen einer unmittelbar sichtbaren und denkbaren Übereinstimmung zwischen beiden" (Sève, 1983, S.262) wird nicht Rechnung getragen.

Daß auch Lorenzers Ansatz diesbezüglich zu kurz greift, hat seine Ursache bereits in der psychoanalytischen Denktradition, in welcher Lorenzer steht und die ihn - wie andere Freudo-Marxisten auch - zu der kurzschlüssigen Folgerung verleitet, daß, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse den in ihnen handelnden Subjekten nicht bewußt seien, sie 'aus dem Bewußtsein verdrängt' sein müßten. Folge dieser kurzschlüssigen Identifikation von *Nicht-Bewußtem* mit *Unbewußtem* ist die mangelnde Rezeption des Marxschen Ideologiebegriffes, der das zentrale Vermittlungsglied zwischen *Sein* und *Bewußt-Sein* darstellt.

Bei Leithäuser ist dieses methodologische Defizit der Theorienbildung insofern noch schärfer ausgeprägt, als er die Schlüsselstellung des Ideologiebegriffes für die sozial-psychologische Erklärung der Konstitution individuellen Bewußtseins nicht nur übersieht, sondern den Ideologiebegriff selbst schlichtweg für überholt erklärt, um ihn durch den Begriff 'Alltagsbewußtsein' zu ersetzen. Aufgrund des Postulates einer "Entfremdung zweiten Grades" derzufolge "nicht nur das Bewußtsein der Realität" entfremdet sei, "sondern die Reflexion dieses Bewußtsein selbst" (Krahl, 1971, S.121), nimmt Leithäuser (1985, S.100) eine - hinsichtlich der Erkenntnismöglichkeiten der gesellschaftlichen Verhältnisse - *agnostische* Haltung ein:

"Wahres und Unwahres läßt sich nicht mehr voneinander unterscheiden".

Damit ist für Leithäuser dann auch der Ideologiebegriff hinfällig. Denn, wie schon Krahl (1971, S.121) gefolgert hatte:

"Konnte man die Ideologie (...) als richtigen Ausdruck einer falschen Realität werten, so ist das heute nicht mehr möglich".

"An die Stelle der Ideologiekritik" habe daher eine "psychoanalytisch orientierte kritische Rekonstruktion des Alltagsbewußtseins" zu treten, "die dessen innere Mechanismen der psychischen (sozialpsychologischen) Verarbeitung aufdeckt. Das sind: Thematisierung, Reduktion und die Formen der Abwehr: Verdrängung, Verleugnung, Verkehrung ins Gegenteil und wie die ganze Schar jener Mechanismen heißt, die die innere, psychologische Erkenntnisstranke des Alltagsbewußtseins bewacht" (Leithäuser, 1985, S.100f).

Tatsächlich stellt die von Krahl postulierte 'Entfremdung zweiten Grades' jedoch *keineswegs* ein historisch *neues* Phänomen dar. Eine "Entfremdung der Reflexion" - wenn man so sagen will - haben Marx und Engels bereits an Feuerbach kritisiert, indem sie aufzeigten, daß Feuerbachs Kritik der religiösen Entfremdung im Endeffekt zu einer anderen Religion führt. Zu einer profanen, konkret humanistischen Religion, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen verabsolutiert und als Beziehungen zwischen 'Nächsten' von ihrer gesellschaftlichen Grundlage loslöst²⁷. Wenn das Bewußtsein des Menschen religiös wird, so geschieht dies für Feuerbach deshalb, weil er sein eigenes Wesen in der vergegenständlichten Form nicht wiedererkennt, die es durch das Sinnenleben, den Verstand, die Moral usw. anzunehmen veranlaßt wird. Dies sei auf den Gegensatz zwischen der Beschränktheit des menschlichen Individuums und dem grenzenlosen Wesen des Menschen zurückzuführen. Um der religiösen Illusion zu entgehen, müsse das menschliche Wesen daher nicht auf das beschränkte, für sich genommene Individuum bezogen werden, sondern auf die Beziehung zwischen Individuen:

"Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten - eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschiedes von Ich und Du stützt (...) Mensch mit Mensch - *die Einheit von Ich und Du ist Gott*" (Feuerbach, 1975, S.321).

Statt den Ursprung des als "Entfremdung zweiten Grades" erscheinenden Scheiterns subjektivistischer Entfremdungstheorien in der Reduktion der Entfremdung auf ein bloßes Bewußtseinsphänomen zu erkennen, hält auch Leithäuser an einem *psychologisch* verkürzten Begriff von Entfremdung fest. Indem Leithäuser dabei auch die sozialen Verhältnisse von vornherein auf die Interaktionen zwischen den Subjekten reduziert, ermangelt es ihm zudem jeglicher Begrifflichkeit,

²⁷ vgl. hierzu ausführlicher Sève (1978, S. 13ff).

vermittelt welcher der kategoriale Unterschied zwischen Sein und Bewußt-Sein erfaßt werden könnte.

Lucien Sève: Die Vermittlung (gesellschaftlicher) Objektivität In (individuelle) Subjektivität

Die gesellschaftlichen Verhältnisse als ein System "notwendiger, miteinander verbundener Zusammenhänge und Entwicklungsformen der praktischen gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen" (Klaus & Buhr, 1972, S.430) umfassen ökonomische, soziale, politische und kulturelle Beziehungen der Menschen, die "Resultat und zugleich Grundlage sowie notwendige Form ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit" (Kosing, 1986, S. 212) sind. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind notwendige Formen, in denen sich menschliche Tätigkeit vollzieht.

Dabei ist zwischen materiellen und ideologischen Verhältnissen zu unterscheiden:

- Die materiellen Verhältnisse, deren Kernstück die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse bilden, bestehen *außerhalb* des Bewußtseins der in ihnen agierenden Subjekte.
- Die ideologischen Verhältnisse, zu denen die Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins (wie politische Anschauungen, Wissenschaft, Religion etc.) gehören, aber auch die Institutionen und Organisationen der Gesellschaft, sind von den materiellen Verhältnissen abgeleitet und gleichsam durch das Bewußtsein der Subjekte hindurchgegangen.

Als gesellschaftliche Verhältnisse sind aber auch die letzteren insofern *objektiv*, als sie *unabhängig* vom Bewußtsein der *einzelnen* Subjekte existieren. Darin unterscheiden sie sich wesentlich von den sozialen Interaktionen, die als Interaktionen zwischen den Subjekten nicht von diesen unabhängig gefaßt werden können und also *subjektiven* Charakter haben.

Ersichtlich besteht das entscheidende Problem für die Erklärung der gesellschaftlichen Konstitution individuellen Bewußtseins nicht erst in den interaktiven Prozessen der Herausbildung von gesellschaftlicher *Intersubjektivität*, wie sie etwa im Symbolischen Interaktionismus und der Phänomenologie studiert werden²⁸, sondern bereits früher, in der Vermittlung von (gesellschaftlicher) *Objektivität* in (individuelle) *Subjektivität*.

Erstens: Wie ist es zu verstehen, daß Psychisches ursprünglich nur in den Individuen und durch sie vorhanden ist, aber doch Inhalt und Formen des psychischen gesellschaftlich produziert sind? Lucien Sève (1983, S.263) hat dieses dialektische Verhältnis wie folgt präzisiert:

- Die Gesellschaft produziert die konkreten Formen (Mehrzahl!) und den konkreten Inhalt des menschlichen Psychischen.
- Sie produziert diese jedoch ursprünglich nur in den konkreten Individuen, wo die psychologische Gestalt (Einzahl!) als *Effekt der Individualität* erscheint.

²⁸

vgl. etwa Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen(1973), Berger & Luckmann (1980).

- Von den Individuen wird diese ihrerseits auf die Gesellschaft projiziert, wo sie sich dann als abgeleitetes, 'gesellschaftliches Psychisches' offenbart, was die verschiedensten außerordentlich komplexen Wechselwirkungen mit den Individuen zur Folge hat.

Diese Wechselwirkungen, die sich an der Oberfläche der Erscheinungen zeigen, sind es, mit welchen wir es zu tun haben, wenn wir beispielsweise die Prozesse des Alltagslebens von den (objektiven) sozialen Verhältnissen losgelöst betrachten, wobei uns die Gesellschaft dann durchaus psychologische Gestalt zu haben scheint: als sei sie nichts anderes als ein Konglomerat von Individuen, die gleichsam "aus sich heraus" wirken und lediglich äußerlich miteinander agieren.

Daraus folgt: Da die gesellschaftlichen Institutionen in den sozialen Beziehungen bereits als 'psychologisierte' erscheinen, kann ihr primärer, d.h. ihr objektiver Charakter in den sozialen Beziehungen selbstverständlich nicht richtig festgestellt werden.

Und es folgt weiters: Daß die objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse den in ihnen handelnden Subjekten nicht bewußt sind, beruht nicht ursprünglich auf Verdrängung, sondern auf dem dialektischen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft.

Zweitens: Die Gesellschaft produziert die konkreten Formen und den konkreten Inhalt des menschlichen Psychischen zum einen,

- indem sie Aktivitätsmatrizen bildet, die (zwar selbst noch nicht psychologische Gestalt haben, aber) die gesellschaftliche Logik der individuellen Aktivität bestimmen, die durch sie hindurchgehen muß, und zum anderen,
- indem die Form der Vergesellschaftung im Kapitalismus, die auf den Tauschbeziehungen zwischen unabhängigen Warenbesitzern beruht, jenen dialektischen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft schafft, aufgrund dessen die subjektive Logik des Handelns der Individuen in Gegensatz zu dessen objektiver (gesellschaftlicher) Logik gerät.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind daher aus der Perspektive des Alltagslebens (d.h. von inmitten subjektiver Verstrickung der Individuen) grundsätzlich nicht richtig erkennbar.

"Wie eine Schere klafft auseinander, was einerseits längst als globaler Zusammenhang auch über das politische und soziale Schicksal der Individuen entscheidet, und das, was andererseits der einzelne noch zu überblicken weiß" (Brückner, 1983, S.36).

Drittens: "Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar psychischen" (Marx & Engels, 1845/46, S.26).

"Ist der bewußte Ausdruck der wirklichen Verhältnisse dieser Individuen illusorisch, stellen sie in ihren Vorstellungen ihre Wirklichkeit auf den Kopf, so ist dies wiederum eine Folge ihrer bormierten materiellen Betätigungsweise und ihrer daraus entspringenden bormierten gesellschaftlichen Verhältnisse" (Marx & Engels, 1845/46, S.26).

Das bedeutet: Ideologie ist *falsches* Bewußtsein und *richtiges* zugleich. Genauer:

- Sie ist *notwendig falsches* Bewußtsein. Und zwar insofern, als sie nicht auf einer 'Verblendung', auf 'Verdrängung' der Realität oder schlicht auf der 'Dummheit' der Individuen beruht, sondern auf einer 'objektiven Illusion' (Sève), die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst hervorgerufen wird.
- Von einer objektiven Illusion spricht Sève in diesem Zusammenhang deshalb, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse aus der *individuellen* Perspektive des Alltagslebens und der sozialen Beziehungen - d.h. aus der (subjektiven) Perspektive des inmitten der gesellschaftlichen Verhältnisse stehenden Individuums - als das erscheinen *müssen*, als was sie erscheinen, gerade deshalb, weil sie es *nicht* sind.
- Ideologie ist daher nicht nur notwendig falsches Bewußtsein, sondern sie ist zugleich auch "richtiges Bewußtsein in und von beschränkten Verhältnissen" (Leithäuser, 1985, S.99).

Wenn sich die Subjekte der wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse in der Ideologie nicht bewußt sind, so beruht dies nicht primär auf Abwehr oder Verdrängung ihrer objektiven Realität aus dem Bewußtsein²⁹. Daß die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Ideologie nicht richtig erkannt werden, beruht auf der objektiven (von den erkennenden Subjekten unabhängigen) Beschaffenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst³⁰.

Schluß

Stellt man dies in Rechnung, so wird sofort deutlich, daß psychoanalytische Ansätze der Theorie- und Methodologiebildung die Entstehung von Ideologie nicht angemessen abzubilden vermögen bzw. nur einen Teilbereich der interessierenden Bewußtseinsprozesse erfassen. Ihr Fokus ist auf das individuelle und kollektive *Unbewußte* gerichtet, welches sich durch *Abwehr* (im weitesten Sinne) konstituiert.

Dieses ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Nichtbewußten im Sinne des Marx'schen Ideologiebegriffes, das eben nicht auf Abwehr oder Verdrängung beruht, sondern auf dem dialektischen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft, aufgrund dessen sie subjektive Logik des Handelns der Individuen im Gegensatz zu dessen objektiver (gesellschaftlicher) Logik steht.

Ideologie ist notwendig falsches Bewußtsein, das auf objektiven Illusionen beruht, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst hervorgerufen werden.

²⁹ Wie etwa in den auf Asch (1952) zurückgehenden Experimenten zur 'Social Perception', wo das ursprünglich richtige Wahrnehmungsurteil der Vpn unter dem Druck der (falschen) Mehrheitsmeinung an diese angeglichen, von ihr 'verdrängt' wird.

³⁰ So, wie etwa die Wahrnehmungstäuschung mit der Müller-Lyer'schen Figur (vgl. z.B. Rohracher, 1963, S.199ff) auf den objektiven (hier geometrischen) Eigenschaften der Figur selbst beruht.

Die Auflösung solcher objektiver Illusionen, welche die gesellschaftlichen Tatsachen aus dem Wahrnehmungshorizont exterritorialisieren, ist daher nur durch einen *Perspektivenwechsel* möglich, der jedoch (und erst hier kommen psychoanalytische Kategorien ins Spiel) durch Abwehr verhindert werden muß, soll die je individuelle Bewältigung der gesellschaftlichen Entfremdungsproblematik aufrechterhalten bleiben.

Die Kategorie der Entfremdung analysiert das grundlegende Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, dem sich die Subjekte nicht entziehen können und zu dem sich die Subjekte - wie auch immer - verhalten müssen. Daher ist jeder Versuch, sich selbst als Subjekt des eigenen Handelns zu verstehen, zugleich eine individuelle (subjektive) Ausgestaltung des objektiven Entfremdungsverhältnisses, d.h. ein Versuch, die (objektive) Entfremdungsproblematik für sich zu bewältigen, wobei die Bandbreite der so inszenierten (subjektiven) "Entfremdungsdramen" (Kempf, 1991) vom Sich-Hinein-Steigern in leidvolle Entfremdungserlebnisse über "Selbstverwirklichungs"-Phantasien bis zur Verleugnung des Tatbestandes reichen kann, daß es überhaupt so etwas wie Entfremdung gibt.

Indem aber auch jeder Versuch der Realitätserkenntnis eine Form des Sich-als-Subjekt-Verstehens darstellt, wird die Wahrnehmung gesellschaftlicher nicht nur durch objektive Illusionen verzerrt, sondern zusätzlich werden diese objektiven Illusionen Bestandteil der subjektiven Entfremdungsdramen, vermittels welcher die Entfremdungsproblematik von den Subjekten zu bewältigen versucht wird.

Die objektiven Illusionen gewinnen damit eine sekundäre Funktion für die Aufrechterhaltung dieser (subjektiven) Bewältigungsformen und damit für die Identität der Subjekte - d.h.: für ihr Selbstverständnis als Subjekte des eigenen Handelns.

-----Literatur auf Anfrage in der Redaktion!-----

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. Wilhelm Kempf
Universität Konstanz
Postfach 5560
W-7750 Konstanz