

aus  
politik  
und  
zeit  
geschichte

beilage  
zur  
wochen  
zeitung  
das parlament

Hermann Boverter

Lernziel Freiheit

Das Erzieherische,  
herausgefordert durch die  
Emanzipationspädagogik

Hermann Glaser

Politische Psychologie  
und psychoanalytische  
Soziologie

B 28/76

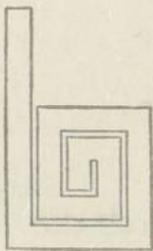
10. Juli 1976

**Hermann Boverter**, Dr. phil., geb. 1928 in Düsseldorf; Studium der Philosophie, Kunstgeschichte, Soziologie; drei Jahre Studium und Lehrtätigkeit in Nordamerika, USA-Vortragsreisen; zwölf Jahre Tätigkeit als Journalist (Chefredakteur der Jugendillustrierten „kontraste“, freiberuflich); seit 1968 Akademieleiter (Thomas-Morus-Akademie Bensberg); derzeit Vorsitzender der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands; Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Veröffentlichungen: Broschüren und Magazine der Bundeszentrale für politische Bildung, u. a. „Automation wohin?“, „Wahlrecht“, „Der einzelne vor der Politik: Eine politische Verhaltenslehre“, „Respekt vor der Obrigkeit: Autorität und Staat“, „Fremde, Gäste, Freunde: Gastarbeiter in Deutschland“, Bonn 1966—69; Artikel „Die Illustrierten“, in: Handbuch der Publizistik, Bd. 3, 1969; Die Ideologie wiederentdeckt. Zum Protest der jungen Generation, in: Neue Ordnung, Walberberg, 4/71; Lebensqualität: Unbehagen am Fortschritt, in: Neue Ordnung, 2/73; Sinnfrage, Mensch und Bildungskonzept, in: Neue Ordnung, 3/73; Medienpolitik: Eine andere Pressefreiheit?, in: Neue Ordnung, 5/73; Fernsehen und Politik, in: Stimmen der Zeit, München, 1/74; Abschied von der christlichen Erziehung?, in: Pastoralblatt, Köln, 4/74; Das utopische Denken, in: Stimmen der Zeit, 6/74; Medienpolitik — Nicht mehr, sondern weniger Pressefreiheit, Nr. 15 von „Kirche und Gesellschaft“, Mönchengladbach 1974; Der Mensch und die Gesellschaft, in: Pastoralblatt, 3 und 4/75; Gebt uns die totale Schule — Pädagogik als Allmachts Traum, Edition Interfrom Zürich 1975; Emanzipation durch Curriculum? — Kritik der Emanzipationspädagogik und die Frage nach den Erziehungswerten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 13/75; Macht und Ohnmacht der Meinungsmacher, in: Herderbücherei Initiative 11, Freiburg 1976.

**Hermann Glaser**, Dr. phil., geboren 1928 in Nürnberg; Studium der Germanistik, Anglistik, Geschichte und Philosophie in Erlangen und Bristol; Lehramt; seit 1964 Schul- und Kulturdezernent der Stadt Nürnberg.

Veröffentlichungen u. a.: Weltliteratur der Gegenwart, 1970<sup>9</sup>; Spießler-Ideologie, 1973<sup>2</sup>; Eros in der Politik — Eine sozialpathologische Untersuchung, 1967; Radikalität und Scheinradikalität. Zur Sozialpsychologie des jugendlichen Protests, 1970; Das öffentliche Deutsch, 1972; Jenseits von Parkinson — Ein kybernetisches Modell für Verwaltung und Wirtschaft, 1972; Die Wiedergewinnung des Ästhetischen. Perspektiven und Modelle einer neuen Soziokultur, 1974 (zus. mit K. H. Stahl); Urbanistik. Neue Aspekte der Stadtentwicklung (Hrsg.), 1974.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dipl.-Sozialwirt Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, einschließlich Beilage zum Preis von DM 11,40 vierteljährlich (einschließlich DM 0,59 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

## Lernziel Freiheit

## Das Erzieherische, herausgefordert durch die Emanzipationspädagogik

## Vorbemerkung

Martin Buber hat im Jahre 1925 in Heidelberg auf einem Pädagogischen Kongreß den Hauptvortrag gehalten. Seine Rede „Über das Erzieherische“ hatte die Entfaltung der schöpferischen Kräfte im Kind zum Gegenstand. Ein halbes Jahrhundert liegt dazwischen, aber nicht wenige der damals geäußerten Gedanken über das Erzieherische haben eine Aktualität, als seien sie gestern geschrieben worden und als hätte dieser jüdische Denker, der vom Erziehungsthema nicht losgekommen ist, den Streit um Emanzipation und Emanzipationspädagogik bereits vorweggenommen, so passend ist manches. Auch damals sprach man von der „neuen“ Erziehung. Als deren Prinzip galt der „Eros“. Er wurde dem „Machtwillen“ der alten Erziehung gegenübergestellt.

Der „alte“ Erzieher war der Tradent gesicherter, erbmächtiger Werte, wie es Buber ausdrückt. Er war der Abgesandte der Geschichte und „warf die Werte in das Kind oder zog es in sie“. Diese Situation gerät aber leicht in die Gefahr, vom Machtwillen des Erziehers ausgenutzt oder mißbraucht zu werden. Hingegen hat sich der „neue“ Erzieher dem Eros verschrieben, dem Mythos des Philosophen, dem männlichen, herrlichen Eros, der eins notwendig einschließt: Menschen genießen wollen. „Eros ist Wahl, Wahl aus Neigung. Erziehertum ist eben dies nicht. Der in Eros Liebende kürt den Geliebten, der Erzieher, der heutige Erzieher findet den Zögling vor. Ich sehe von dieser unerotischen Situation aus die Größe des modernen Erziehers... Eine hohe Askese bedeutet also das Erzieherische.“<sup>1)</sup>

Bubers Auffassung ist es, daß der Machtwille ebensowenig wie der Eros konstitutiv sein könne für die erzieherische Haltung. Keiner von beiden sei als Prinzip der Erziehung dienlich. Prinzip der Erziehung, das kann nach Buber „nur ein Grundverhältnis sein, das in ihr seine Erfüllung findet. Eros aber wie

Machtwille sind Leidenschaften der Seele, denen die Stätte ihrer eigentlichen Auswirkung anderswo bereitet ist.“<sup>2)</sup> Dem Erzieher sei ein Lebensbereich anvertraut, auf den er zu wirken und in den er nicht einzugreifen habe, „weder machtwillig noch erotisch“. Für ihn sei das Da-Sein und So-Sein der zu Erziehenden das entscheidende Faktum. „Denn in der Vielheit und Vielfältigkeit der Kinder stellt sich ihm eben die der Schöpfung dar.“<sup>3)</sup>

Wie läßt sich dieses erzieherische Grundverhältnis, von dem der Philosoph spricht, näher bestimmen? Buber antwortet: „Vertrauen, Vertrauen zur Welt...“ Aber bevor wir zu seiner Rede „Über das Erzieherische“ zurückkehren, sei kurz erwähnt, wozu sie als Einleitung dienen soll. Wir haben ja heute auch unsere „neue“ Erziehung; ihr Grundverhältnis ist ein gesellschaftskritisch-emanzipatorisches, ihr Prinzip ein wissenschaftliches. Vermeintliche Wissenschaftsansprüche werden aufeinander gestapelt, die Gesellschaft wird als Ordnungsgröße einseitig hervorgehoben. Das Erzieherische wird überhaupt nicht mehr daran gemessen, inwiefern es die Entfaltung der schöpferischen Kräfte im Kind fördert. Es sieht sich instrumentalisiert und einem politischen Nutzen untergeordnet, jedenfalls bei einem Vertreter wie Kurt Gerhard Fischer, der sich als Schulbuchautor einen Namen gemacht hat und den Verfasser dieses Artikels in Heft 10 vom 6. März 1976 von „Aus Politik und Zeitgeschichte“ auf das heftigste attackiert hat wegen solcher Behauptungen<sup>4)</sup>.

<sup>2)</sup> Buber, a. a. O., S. 25.

<sup>3)</sup> Buber, a. a. O., S. 28.

<sup>4)</sup> Kurt Gerhard Fischer, Die „Emanzipationspädagogik“ angesichts der „Tendenzwende“ — Zur Kontroverse zwischen Hermann Boverter und den Brüdern Hartmut und Thilo Castner, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 10/76, S. 34. Vgl. hierzu Hermann Boverter, Emanzipation durch Curriculum? Kritik der Emanzipationspädagogik und die Frage nach den Erziehungswerten, in: ebenda, B 13/75; Hermann Boverter, Stellungnahme zu H. und Th. Castners Kritik, in: ebenda, B 45/75; Hartmut und Thilo Castner, Entgegnung zu H. Boverters „Emanzipation durch Curriculum?“, in: ebenda, B 45/75.

<sup>1)</sup> Martin Buber, Reden über Erziehung, Heidelberg 1969, S. 25 f.

Die Replik des Didaktikprofessors K. G. Fischer ist recht zornig und stellenweise etwas persönlich ausgefallen. Eine Polemik ausfechten, gegen jemanden losziehen, damit man nicht „verbraten“ wird, das hat K. G. Fischer den Klassen 7 bis 9/10 aller Schulen (Sekundarstufe I) im Vorwort seines Arbeitsbuches für die Sozial- und Gemeinschaftskunde mit folgenden Worten beschrieben: „Wir möchten Euch dazu verhelfen, daß Ihr nicht jetzt oder eines Tages... ‚in die Pfanne gehauen‘, ‚verbraten‘, ‚übers Ohr gehauen‘ werdet, und wir hoffen, daß Ihr rechtzeitig lernt und übt, Euch Eurer Haut zu wehren, Eure Interessen zu vertreten, Eure Rechte wahrzunehmen und Euch zu verteidigen.“<sup>5)</sup>

Bloß recht behalten wollen, sich seiner Haut wehren, seine Interessenvertretung wahrnehmen können, das scheint mir ein etwas dürftiges Konzept zu sein nicht nur für einen Sozial- und Gemeinschaftskunde-Unterricht und nicht nur für die Polemik eines Universitätsprofessors, sondern auch für die uns alle be-

wegende Frage: Wie erziehen wir unsere Kinder? In der Tat bricht ja dieses Konzept der Emanzipationspädagogik aus allen Poren, wenn dem Kind schon vom ersten Schuljahr an immerfort böser Verdacht, Gegnerschaftliches, listig zu Hinterfragendes eingetrichtert wird, als sei die Welt voller Teufel.

K. G. Fischer bietet in seiner Replik keine Anhaltspunkte, wie wir ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit im erzieherischen Denken wiedergewinnen können. Deshalb sehe ich keinen Sinn darin, mit einer weiteren Erwidern zu kontern; vielmehr möchte ich an dieser Stelle und auf dem vorgegebenen Hintergrund<sup>6)</sup> meine Kritik an der Emanzipationspädagogik fortsetzen und dabei fragen, welche erzieherischen Grundverhältnisse es sind, die wir der „neuen“ Erziehung an die Seite stellen wollen, damit die Schule ihren erzieherischen Auftrag leistet. Auf K. G. Fischers Schulbücher wird an verschiedenen Stellen Bezug genommen.

## I. Vertrauen zur Welt

### Was wissen wir von der Seele des Kindes?

#### 1. Martin Buber und Jürgen Habermas

Im Dialog sieht Martin Buber das erzieherische Verhältnis grundgelegt: „Vertrauen, Vertrauen zur Welt, weil es diesen Menschen gibt — das ist das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses. Weil es diesen Menschen gibt, kann der Widersinn nicht die wahre Wahrheit sein, so hart er einen bedrängt. Weil es diesen Menschen gibt, ist gewiß in der Finsternis das Licht, im Schrecken das Heil und in der Stumpfheit der Mitlebenden die große Liebe verborgen. Weil es diesen Menschen gibt...“<sup>7)</sup>

Die moderne Curriculumwissenschaft würde einem solchen Zitat aus der geisteswissenschaftlichen Pädagogik den Terminus „Dezisionismus“ aufsetzen. Gesagt sein soll, es handelt sich um Unwissenschaftliches, um Aus-der-Luft-Gegriffenes, das beliebig festge-

legt und aus der jeweiligen Machtbefugnis entschieden wird, à la Hobbes, der behauptete, es sei stets die Autorität, die das Gesetz macht, nicht die Wahrheit. „Vertrauen, weil es diesen Menschen gibt“: Dieser Satz ist unter der Herrschaft des „emanzipatorischen Erkenntnisinteresses“ (Habermas) weder schlüssig noch einsichtig. Die Wahrheit wird aus

<sup>6)</sup> Kurt Gerhard Fischer beklagt sich, „von Boventer als Neurotiker öffentlich angeprangert“ zu werden. Wem sei danach noch zuzumuten, sich „mit ihm an einen Tisch setzen“ zu wollen! Mit Zitaten läßt sich ja bekanntlich alles herstellen; das ist so wie mit der Statistik. Aber gut, sei's drum, daß der Emanzipationspädagoge K. G. Fischer sich „angeprangert“ sieht, was mir fernlag; ich bleibe dabei, daß, wer die bestehenden Gegebenheiten notorisch abwertet und kritisiert, selbst mit einer krankhaften Unausgeglichenheit belastet sein muß und diese seine Neurosen der unreflektierten Progressivität auf die zu Erziehenden projiziert. Den Schuh der unreflektierten Progressivität möge sich anziehen, wem er paßt! K. G. Fischer sollte er doch einige Nummern zu groß sein, wenn er schreibt: „Emanzipationspädagogen, die alles Bestehende notorisch abwerten, sind mir nicht bekannt; ihnen wäre vor allem Mangel an historischem Bewußtsein anzulasten...“

<sup>7)</sup> Buber, a. a. O., S. 33.

<sup>5)</sup> Kurt Gerhard Fischer und Mitarbeiter, Gesellschaft und Politik, Ein Arbeitsbuch für die Sozial- und Gemeinschaftskunde der Klassen 7 bis 9/10 aller Schulen (Sekundarstufe I), Stuttgart, 3. Auflage 1976, S. 6.

der Ideologiekritik hervorgehen, nicht jedoch aus der Begegnung zweier Menschen. Die Ideologie ist die existente Unwahrheit; in ihrer Abhängigkeit gerinnt sie zur bloßen Abbildung des Bestehenden, das falsch ist. Bestehendes ist in diesem Kontext der emanzipatorischen Veränderungs- und Revolutionslehre immer „falsch“, hier und jetzt, ob es sich nun als So-Sein, als Norm, als Gebot darstellt oder ganz einfach den jeweiligen Menschen in seiner konkreten Befindlichkeit, die jeweilige Gesellschaft in ihrer konkreten Verfassung bezeichnet.

Die Wahrheit einer emanzipierten Gesellschaft ist erst noch zu gewinnen —, um hier in den Denkkategorien von Jürgen Habermas und seiner Kritischen Theorie fortzufahren und zu zeigen, wie unüberbrückbar der Abgrund ist, der zwischen der Emanzipationsphilosophie und den Buberschen Gedankengängen klafft: Die Welt des Menschen „als die Verfassung des konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, innerhalb dessen Menschen nicht mehr als das, was sie sind, vielmehr als das, was sie nicht sind, verkehren müssen; Gesellschaft ist stets eine, die anders werden muß“<sup>8)</sup>.

Das emanzipatorische Erziehungs- und Erkenntnisinteresse nimmt von dem Ansatz einer materialistischen Dialektik, die sich nur mühsam aus dem geistigen Dunstkreis von Marx und Hegel entfernt, ihren Ausgang in der dauernden Ideologiekritik, die als Gedanke das Bestehende in der Frage nach dem Möglichen übersteigt, die in revolutionärer Tätigkeit die Praxis von ihrer falschen Gestalt, aus der die ideologische sich herleitet, befreit: „Einheit von Theorie und Praxis bezeichnet die Wahrheit, die herzustellen ist, und zugleich den obersten Maßstab der Vernunft, soweit innerhalb der Entfremdung bereits alle die Anstrengungen vernünftig heißen dürfen, die auf die Herstellung der Wahrheit zugehen. Vernunft ist der Zugang zur künftigen Wahrheit. Und Kritik bemißt sich an einer Rationalität, die in diesem Sinne ‚Methode‘ ist.“<sup>9)</sup>

## 2. Erziehung als Ideologiekritik

Der Aufeinanderprall zweier Welten — hier Martin Buber, dort Habermas als „Nährvater“ der kritischen Emanzipationspädagogik — ist

<sup>8)</sup> Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied 1963, 4. Auflage Frankfurt 1971, S. 276.

<sup>9)</sup> Habermas, Theorie und Praxis, S. 316.

kaum deutlicher zu machen als in den angeführten Zitaten. Bei vielen Habermas-Zitaten läuft es einem kalt über den Rücken; so eisig ist die intellektuelle Landschaft, so menschenleer die Begriffswelt. Mancher glaubt auch, in ihrem hohen Abstraktionsgrad sei die Verpflichtung der Erziehungswissenschaft auf das emanzipatorische Erkenntnisinteresse eine harmlos-akademische Sache ohne Folgen. In Wirklichkeit wird auf der nächst unteren Ebene des erzieherischen Handelns eben je-

## INHALT

### Vorbemerkung

#### I. Vertrauen zur Welt

Was wissen wir von der Seele des Kindes?

1. Martin Buber und Jürgen Habermas
2. Erziehung als Ideologiekritik
3. Die Wirklichkeit „im Kopf“

#### II. Mißtrauisch werden

Das emanzipatorische Potential

1. Interessen? Abhängigkeiten? Einflüsterer?
2. Herren und Knechte
3. Hausbesetzungen und ein überfülltes Schwimmbad
4. Emanzipation ist ein Kampfbegriff
5. Irgendwo beginnen die Setzungen
6. Das Wort „selbstverständlich“ streichen
7. Nicht wie eine Kokarde
8. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand

#### III. Empörte Engel

Wie können wir den Wert der Freiheit in der Pädagogik neu denken?

1. Essen soll man und Wein trinken
2. Der neue Idealismus
3. Christlich gesprochen, ist Freiheit Geschenk
4. Philosophie und Freiheitswissen
5. So meinten die Leute

#### IV. Weil es diesen Menschen gibt ...

Humanisierung der Schule

1. Schule als Lernfabrik
2. Credo der Chancengleichheit
3. Als familienähnliche Einheiten
4. Pädagogik als „Magd der Politik“
5. Wissenschaftsbestimmtheit und Anthropologie
6. Am Konsens festhalten
7. Menschenbild des Grundgesetzes
8. Erziehung und Bildung
9. Freiheit, zu uns selbst zu finden
10. Die Fähigkeit zur Liebe
11. „Sind wir ver-rückt?“

ner Nimbus einer Wahrheitsfindung per „Wissenschaft“ erzeugt, der sich dann als „die wissenschaftlich gesicherte Deduktion von Lehrinhalten aus vorgegebenen Erziehungszielen“<sup>10)</sup> vorstellt. Da gibt es kein Deuteln oder Zweifeln mehr: „Gesellschaft ist stets eine, die anders werden muß.“ Erziehung ist Ideologiekritik und Revolutionslehre zugleich. Anhand von Kurt Gerhard Fischers Sozialkundebuch „Gesellschaft und Politik“ wird diese These später noch zu erhärten sein.

Aber lassen wir erneut Martin Buber zu Wort kommen. Womit das eigentlich Erzieherische anfängt und worauf es sich gründet, das nennt er die Erfahrung der Gegenseite, die Umfassung: „Erweiterung der eigenen Konkretheit, Erfüllung der gelebten Situation, vollkommene Präsenz der Wirklichkeit, an der man teilhat. Ihre Elemente sind: erstens ein irgendwie geartetes Verhältnis zweier Personen zueinander, zweitens ein von beiden gemeinsam erfahrener Vorgang, an dem jedenfalls eine der beiden tätig partizipiert, drittens das Faktum, daß diese eine Person den gemeinsamen Vorgang, ohne irgend etwas von der gefühlten Realität ihres eigenen Tätigseins einzubüßen, zugleich von der andern aus erlebt. Ein Verhältnis zweier Personen, das in geringerem oder höherem Maß von dem Element der Umfassung bestimmt ist, mögen wir ein dialogisches nennen.“<sup>11)</sup>

Erst in der Dialogisierung erfährt der erzieherische Machtwille, den Buber der „alten“ Pädagogik zuordnete, aber auch der Eros der „neuen“ Erziehung, seine Umkehr als Eingang des Triebs „in die Verbundenheit mit dem Mitmenschen und in die Verantwortung für ihn... Erst die Mächtigkeit, die umfaßt, ist Führung; erst der Eros, der umfaßt, ist Liebe“<sup>12)</sup>. Buber bringt den Hinweis auf das Kind, das auf die Ansprache der Mutter wartet, aber manche Kinder wissen sich unablässig angesprochen „im silbernen Panzerhemd des Vertrauens... Weil es diesen Menschen gibt. Und so muß denn aber dieser Mensch auch wirklich dasein. Er darf sich nicht durch ein Phantom vertreten lassen: der Tod des Phantoms wäre die Katastrophe der ursprünglichen Kinderseele. Er braucht keine der Vollkommenheiten zu besitzen, die sie ihm etwa anträumt; aber er muß wirklich da sein... Dann ist jene unterirdische Dialogik, jene

stets potentielle Gegenwärtigkeit des einen für den anderen gestiftet und dauert. Dann ist Wirklichkeit zwischen beiden, Gegenseitigkeit.“<sup>13)</sup>

### 3. Die Wirklichkeit „im Kopf“

Wie weit darf sich die Erziehungswissenschaft vom Kind entfernen, ohne daß die Sache selbst, um die es geht, sich zunehmend verflüchtigt bis zur Unkenntlichkeit? Die „Sache“ selbst, das ist hier die Person des Kindes. Wo kommt sie vor im Kontext der Kritischen Theorie und einer zunehmenden Verwissenschaftlichung der Schule? Was Habermas, wenn er Marx interpretiert, den Bildungsprozeß der Menschengattung nennt, ist eine Geschichtsphilosophie, aber kein Erziehungsprogramm, geschweige denn eine Rede über das Erzieherische. Im Unterschied zu Marx, der das Reich der Freiheit nur in Abhängigkeit von den materiellen Produktionsverhältnissen definiert, versteht Habermas seine Dialektik zusätzlich aus dem „herrschaftsfreien Dialog“ und aus den Folgen seiner Unterdrückung. Aber was gibt sie her, diese Rede von der Emanzipation und Rationalität, für eine Erziehung unserer Kinder, hier und heute? Aufklärung soll sie hergeben, die besonderen Freiheits- und Gleichheitsgefährdungen soll sie bewußt machen, Möglichkeiten der Selbst- und Mitbestimmung sichtbar und zugänglich machen. Sonst nichts?

Das aufklärerische Erkenntnisinteresse, so Habermas, „setzt eine spezifische Erfahrung voraus... die Erfahrung der Emanzipation durch kritische Einsicht in Gewaltverhältnisse, deren Objektivität allein daher rührt, daß sie nicht durchschaut sind“<sup>14)</sup>. Die Korruption der Welt ist weit fortgeschritten — man glaubt, Oswald Spengler herauszuhören — und die Gewalt, mit der es die Aufklärung zu tun hat, ist das falsche Bewußtsein unseres Zeitalters. In den Normen und Institutionen der korrumpierten (bösen!) Gesellschaft hat dieses Bewußtsein zugleich die herrschenden Interessen befestigt. Vor diesem Unrechtszustand konvergieren nun die rationale Einsicht und das Emanzipationsinteresse. Wieso eigentlich? Woher diese prästabilisierte Harmonie zwischen beiden? Warum „muß“ die höhere Reflexionsstufe der Rationalität mit einer tatsächlich gelungenen Emanzipation in der konkreten Autonomie der einzelnen, der Eliminierung leidvoller Unterdrückung und der Entwicklung eines herrschaftsfreien Verkehrs der Menschen untereinander zusam-

<sup>10)</sup> Vgl. F. Achtenhagen, G. Wienhold, Curriculumforschung und fremdsprachlicher Unterricht, in: H. L. Meyer (Hrsg.), Curriculumrevision — Möglichkeiten und Grenzen, München 1971, S. 216 ff.

<sup>11)</sup> Buber, a. a. O., S. 31/32.

<sup>12)</sup> Buber, a. a. O., S. 31.

<sup>13)</sup> Buber, a. a. O., 33.

<sup>14)</sup> Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 231.

menfallen? Habermas gibt selbst die Antwort: „Die Vernunft wird fraglos gleichgesetzt mit dem Talent zur Mündigkeit und mit der Sensibilität gegenüber dieser Welt. Sie ist für das Interesse an Gerechtigkeit, Wohlfahrt und Frieden immer schon entschieden.“<sup>15)</sup>

Immer schon entschieden ist für den dezidierten Aufklärer fast alles und lange bevor die Wirklichkeit „im Kopf“ mit der Banausen- und Alltagswirklichkeit unseres zurückgebliebenen Bewußtseins überhaupt konfrontiert wird, „läßt sich (doch) die Dogmatik der geronnenen Gesellschaft nur in dem Maße durchschauen, in dem sich Erkenntnis entschieden von der Antizipation einer emanzipierten Gesellschaft und der realisierten Mündigkeit aller Menschen leiten läßt; zugleich verlangt aber dieses Interesse umgekehrt auch schon die gelungene Einsicht in Prozesse der gesellschaftlichen Entwicklung, weil es sich in ihnen allein als ein objektives konstituiert“<sup>16)</sup>.

Die heilswisserischen Credo-Formeln sind im gestochenen Deutsch von Jürgen Habermas bis aufs letzte prägnant und bestechend für den, der sich „entschieden“ hat. Immer schon entschieden ist über die Gesellschaft; sie ist „stets eine, die anders werden muß“. Immer schon entschieden wird auch über das Kind, wo es um Schule geht; auch das Kind ist stets eines, das anders werden muß. Gewiß muß es das; es fragt sich nur, aus welchen Gründen heraus, auf welches Ziel hin. Ich kann behaupten, eine Emanzipation der Gesellschaft gelingt nur im Maße der Ablösung gewalthabender Institutionen. Damit sind Gründe und Zielsetzungen vorgegeben. Ich kann aber auch zum Beispiel fragen: Was müssen wir über die Seele wissen? Damit sind andere Gründe und Zielsetzungen vorgegeben. Ist nicht auch die Seele „stets eine, die anders werden muß“ und somit den Menschen zur Menschwerdung befreit?

## II. Mißtrauisch werden

### Das emanzipatorische Potential

#### 1. Interessen? Abhängigkeiten? Einflüsterer?

Von der Not, nicht zu wissen, wohin, worauf zu erzogen werden soll, ist in emanzipatorischen Schulbüchern wenig zu spüren. Das Bilden einer bestimmten Gestalt des Bewußtseins, des Verhaltens, des Denkens aus allen Stoffen auf ein Lernziel hin — ist das die „Bildung“, von der die Bildungsreform geträumt hat?

Wer möchte seiner Sache schon so ganz sicher sein! Wie Savigny am Beruf seiner Zeit zur Gesetzgebung gezweifelt hat, so zweifeln wir am Beruf unserer Zeit zur Erziehung<sup>17)</sup>.

So ist es in der Tat überraschend, jene Zielstrebigkeit zu beobachten, mit der heute eine höchst umstrittene Pädagogik, die sich fest an das oberste Lernziel der Emanzipation geklammert hat, von politischen Entscheidungsgewalten und Didaktikprofessoren, die ihnen genehm sind, über das Medium des Schulbuchs forciert wird. Dieses Medium hat eine besonders breite Streu- und Tiefenwirkung in den Schulalltag hinein. Desto gravierender ist die Nonchalance, mit der sich Schulbuchautoren über unsere Zweifel hinwegsetzen, wozu denn eigentlich erzogen werden soll. Die Habermas'sche „Einsicht in Gewaltverhältnisse, deren Objektivität allein daher rührt, daß sie nicht durchschaut sind“, darf doch wohl auch einmal auf Schulbuchverhältnisse und -politik angewandt werden. Da entdecken wir nichts „Emanzipatorisches“ mehr, sondern Machtanspruch von oben, welche Titel überhaupt noch in die Auswahl und Druckmaschinen gelangen.

<sup>15)</sup> Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 235.

<sup>16)</sup> Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 239.

<sup>17)</sup> Vgl. Paul-Ludwig Weinacht, Kompetenz für politische Bildung — Zur Frage, wer kompetent sei und warum, Ziele für das politische Lernen festzulegen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 10/76. Dem Savigny-Hinweis läßt Weinacht die Sätze folgen: „Und das Ergebnis dieses Zweifels ist, wie gewöhnlich, eine Wissenschaft, hier: die Didaktik. Offenbar ist der Zweifel an verbindlichen politischen Orientierungen nirgendwo tiefsitzender oder größer als bei uns, denn nirgendwo anders sind Problembewußtsein und Reflexionsniveau in der politischen Bildung größer als in der Bundesrepublik ...“ Größer und gequälter, so möchte man

hinzufügen, liest man die im abstrakten Einheitskauerwelsch der Soziologen abgefaßte Sprache der blutleeren Curricula, ihrer Raster, Strukturgitter, Lernschrittgeduktionen und Operationalisierungen. Wann wird Sprache inhuman? Und Reflexion irrelevant?

Für einen Schulbuchautor wie K. G. Fischer ist das emanzipatorische Erkenntnisinteresse der Dreikönigstern und immer parate Kompaß, wenn er die jugendlichen Leser in seinem sozialkundlichen Arbeitsbuch aufklärt: „Wir möchten Euch anregen, die Wirklichkeit, die Menschen und vor allem Euch selbst zu ‚hinterfragen‘, wie man heute sagt: Welche Erfahrungen und Erlebnisse beeinflussen meine Meinungen und mein Tun? Welche Grundüberzeugungen vertritt dieser, welche hingegen jener Politiker? Was spielt dabei eine Rolle: Interessen? Abhängigkeiten? Bildung? Einflüsterer?“ Im selben Vorwort identifiziert sich K. G. Fischer mit dem Wunsch, „daß sich die Jugend selbst politisieren möge und daß sie nichts, aber auch gar nichts unbesehen, unbedacht, ungeprüft hinnehmen möge — kurz, daß sie aus eigener Kraft politisch ist.“<sup>18)</sup>

## 2. Herren und Knechte

Nach diesem kräftigen Auftakt und nicht ohne Bertolt Brechts doppeldeutige Mahnung mit auf den Weg zu geben — „Strenge die Wahrheit nicht allzu sehr an: Sie verträgt es nicht...“ — greift der Verfasser voll in die politischen Saiten, wenn auf der ersten Seite des ersten Kapitels „Von der Politik — von politischem Denken und Handeln“ Karl Marx mit seinem Grundverständnis von Gesellschaft, Politik und Staat den Ton angibt. Die Robinson-Crusoe-Geschichte, die erzählt wird, hat für K. G. Fischer ein einziges Fazit: „Der Habende macht sich zum ‚Herrn‘, und der Habenichts unterwirft sich. Hier haben wir es mit Politik zu tun.“<sup>19)</sup>

<sup>18)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 6

<sup>19)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 10 In seiner zornigen Replik an den Verfasser hatte K. G. Fischer geäußert, er lasse sich „bei dieser Gelegenheit“ nicht auf eine Fortsetzung der Auseinandersetzungen mit seinem Schulbuch „Gesellschaft und Politik“ ein, „weil“ von Boventer und anderen eine Ausgabe „erst jetzt“ attackiert wird, „die überholt“ und durch die 3. völlig neubearbeitete Auflage 1975 ersetzt ist. Es wundert, wie schnell emanzipatorische Schulbuchliteratur „überholt“ ist, wie schnell die Autoren vom gestrig Geschriebenen abrücken. Wie sieht dieses Überholt-Sein aus der Perspektive der pädagogischen Verantwortung den Kindern (und Eltern) gegenüber aus? In dem angeführten Zitat zur Politik-Definition „Der Habende...“ sieht die völlige Neubearbeitung so aus: Einzig das Wort „Herrn“ erscheint jetzt mit Anführungsstrichen; sonst dieselbe orthodoxe Marxismus-Version, die wenigstens schon seit einem Jahrhundert „überholt“ ist, in der 3. Auflage von K. G. Fischer jedoch immer noch nicht!

Das Herr-Knecht-Verhältnis, die ausbeuterische Klassengesellschaft, die permanente Unterdrückung der Beherrschten durch die Mächtigen — so einfach ist das mit der Politik —, bei K. G. Fischer durchgehend als „Herrschaft von Menschen über Menschen“ definiert und damit zur menschenfeindlichen Macht erklärt, das böse Gegenüber: Wir lassen uns nichts vormachen: „Die einen herrschen, befehlen, kommandieren, bestrafen... die anderen: gehorchen, arbeiten, dienen...“<sup>20)</sup> Angeknüpft wird nicht an die Wirklichkeit einer guten, menschenfreundlichen und rechtsstaatlichen Politik, sondern ihrer unterdrückerischen Fehl- und Ausbeutungsform. „Es bleibt unerwähnt“, so heißt es in einem vom Hessischen Elternverein erstellten Gutachten zum Arbeitsbuch von K. G. Fischer, „daß Politik im Prinzip nicht die willkürliche Erfindung machtgeriger Unterdrücker, sondern eine anthropologische Notwendigkeit ist... Die Möglichkeit (wird) verbaut, Politik auch als fürsorgliche Ordnung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen positiv verständlich zu machen. Stattdessen wird die degenerative Form der Politik (Tyrannis) mit Politik schlechthin gleichgesetzt.“<sup>21)</sup>

Hier wird eine heranwachsende Generation auf einen Politikbegriff „gestanz“, der nicht die erfahrbaren, hier und jetzt in unserem Land vorhandenen Formen von Politik zum pädagogischen Ansatzpunkt hat, sondern die bewußte Gleichsetzung von Politik = Tyrannei. Man faßt sich an den Kopf, wie es möglich ist, daß in einem Land mit einer funktionierenden und erfolgreichen Demokratie dieses Schulbuch seit 1971 unentwegt gedruckt und ausgeliefert wird (3. völlig neu bearbeitete Auflage 1975, Nachdruck 1976, 1975“) und daß so grobschlächtige Verzeichnungen unserer rechtsstaatlichen Politik auch noch die offizielle Billigung erfahren und in sechs Bundesländern zugelassen sind! Mit Recht weist das Gutachten darauf hin, daß durch diesen unkritisch vorausgesetzten Politikbegriff die Weichen gestellt werden, „die das Buch vom Ansatz her zum Agitations- und Propagandainstrument einer denunziatorischen Ideologie werden lassen“<sup>22)</sup>.

<sup>20)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 13.

<sup>21)</sup> Gutachten zum Arbeitsbuch für die Sozial- und Gemeinschaftskunde der Klassen 7 bis 9/10 aller Schulen von K. G. Fischer, erstattet von Prof. Dr. Ulrich Matz und Dr. Manfred Spieker. Heft 2 der Schriftenreihe des Hessischen Elternvereins e. V., Bad Homburg v. d. H. 1975, S. 7.

<sup>22)</sup> Gutachten, a. a. O., S. 7.

### 3. Hausbesetzungen und ein überfülltes Schwimmbad

Für K. G. Fischers Schulbuch ist es eine grundlegende Ansicht, daß alle sozialen und politischen Probleme „gesellschaftlich bedingt“ sind, so die Armut, der Krieg, das Recht, die Jugendkriminalität, die Form der Familie, aber auch der geistige Habitus eines Menschen. Zum Stichwort „Mentalität“ heißt es bei den Worterklärungen: „Geistige Grundeinstellung, Sinnesart; das Wort wird vielfach fälschlich für die Erklärung von Verhaltensweisen in dem Sinn verwendet, als wären sie ‚natürlich‘, während sie in Wirklichkeit durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt sind.“<sup>23)</sup>

Das Gutachten unterstreicht die allgegenwärtige Entlarvungsperspektive, die in den Analysen dieses Schulbuchs gegenwärtig ist. Der Schüler muß „fragen und hinterfragen lernen: wem soll genützt, wem soll geschadet werden?“ So steht über den Phänomenen, noch bevor sie überhaupt wahrgenommen, analysiert und erkannt worden sind, stets die Frage „Cui bono?“ Behaupten und behaupteten nach K. G. Fischers Schulbuch doch „alle Mächtigen“, daß sie die Herrschaft ausüben zum Wohl des Volkes, zum Nutzen aller, zum Segen des Ganzen oder daß sie die Macht nur anwenden im Dienst des Gemeinwohls. Wörtlich: „Ein gefährliches Wort taucht immer wieder in der Geschichte und in allen Sprachen auf: das Gemeinwohl...“<sup>24)</sup> Man sieht's doch, was für Schufte sie alle sind, diese Mächtigen und Politiker, hier im Schulbuch steht's doch schwarz auf weiß, wie sie lügen, lügen, lügen... Übertreiben wir die möglichen Reaktionen der unerfahrenen und für jede Pauschalkritik so leicht zugänglichen Schüler? Vielleicht, aber etwas bleibt immer haften. „Gefährlich“ ist nicht nur das Gemeinwohl nach diesem fabelhaften Schulbuch, sondern: „Wir fassen zusammen: Geld, ob in den Händen des Staates, der Parteien und Verbände, schließlich in den Händen der Reichen in der Gesellschaft, ist ein gefährliches Machtmittel.“<sup>25)</sup>

Homo homini lupus, Raubtiere überall! „Sag nicht zu oft, du hast recht, Lehrer! Laß es den Schüler erkennen!“ Das Schulbuch zitiert abermals Bertolt Brecht, seine Unschuld unter Beweis zu stellen, um dann nach Beispielen

politischen Handelns in Wort und Bild zu forschen. Dabei stoßen die Autoren (reiner Zufall!) gleich zuerst und zweimal auf Hausbesetzungen. „Handelt es sich dann also bei Hausbesetzungen“, so fragt das Schulbuch die Schüler, „um einen ‚übergesetzlichen Notstand‘ und bei der Umwandlung von Wohnhäusern um einen Mißbrauch des Rechts durch die Besitzer? Auf wessen Seite steht ‚das Recht‘? Was meint Ihr dazu?“ Das Zweite Juristische Staatsexamen käme hier wohl gut zustatten; K. G. Fischers flotte Rechtskunde hält es da wohl lieber mit dem „Gefühl“ der Schüler. Hausbesetzungen sind ja schließlich ein Jux. Oder?

Einprägsamstes Beispiel für die Manipulation durch isolierende und verzerrende Darstellung von Problemen ist bei Fischer der Text unter einem Foto von einem überfüllten Schwimmbad, das der „Deutschen Volkszeitung“ vom 24. 7. 1970 entnommen ist, wobei die Autoren verschweigen, daß diese Zeitung der DKP und der SED nahesteht und die Ziele des DDR-Kommunismus propagiert. Der zitierte Text lautet: „In solch gedrängter Enge muß sich unsere Jugend in den Freibädern und an den Stränden ‚erholen‘... Es fehlen Freibäder, Sportanlagen und Erholungsstätten, die den Ansturm der Bevölkerung an warmen Tagen auffangen können. Doch zwei Drittel des geringen Waldbestandes, den man als Erholungsgebiete ausbauen könnte, sind in Privatbesitz...“<sup>27)</sup> Ein negativ empfundenes Detail wird hier präpariert (z. B. durch Angabe einer falschen Zahl — sind doch nur 44 v. H. des Waldbestandes in Privatbesitz — und durch Verschweigen des allgemeinen Zugangsrechts zu den Wäldern) und für das Ganze gesetzt, um sodann mit dem stillschweigenden Anspruch auf paradiesische Zustände konfrontiert zu werden<sup>28)</sup>.

Wie wird das Wirtschaftssystem behandelt? Arbeitgeber haben an der Reform der Lehrlingsausbildung kein Interesse, heißt es. Die soziale Marktwirtschaft wird unter der tendenziösen und einer positiven Beantwortung sicher unzugänglichen Frage „Lösung der Probleme für alle?“ abgehandelt. Nicht weniger höhnisch ist der Sachbereich der Vermögensverteilung überschrieben: „Sind wir auf dem Wege zum Volkskapitalismus?“ Dem jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus gehört die unverhohlene Sympathie der

<sup>23)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 346.

<sup>24)</sup> K. G. Fischer Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 22.

<sup>25)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 26.

<sup>26)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 37.

<sup>27)</sup> K. G. Fischer, Gesellschaft und Politik, a. a. O., S. 272.

<sup>28)</sup> Vgl. Gutachten, a. a. O., S. 13.

Schulbuchautoren, was das Wirtschaftssystem betrifft. Jugoslawien gilt als das gelobte Land der Gleichheit.

Die Institution der Familie ist in der 3. Auflage nicht mehr mit ganz so brutalen Fußtritten als „Institut gigantischer Verschwendung von Zeit und Geld“ eingedeckt worden wie noch in der 2. Auflage. Die öffentlichen Proteste sind nicht ohne Wirkung geblieben, zumal die Schüler mit einem Text aus der Linksgazette „konkret“ zur Promiskuität aufgefordert wurden, ihre „Nachdenklichkeit“ anzuregen. Das Kapitel beginnt jetzt mit drei Statements aus dem Munde junger Menschen, negativ sämtlich; das letzte davon: „Ich brauche andere Menschen um mich, neue Ideen und Anregungen. Nur auf den Mann und die Kinder fixiert sein, befriedigt mich nicht (Monika, 23 Jahre).“ Dann kommt der Lehrer: „Diese und ähnliche Antworten bilden Ausnahmen bei einer Meinungsumfrage...“ So geht das andauernd in diesem Schulbuch: Zwei Meter vor, einen zurück.

Das Gutachten zögert nicht mit seinem vernichtenden Urteil: „Fischer und seine Mitarbeiter behindern mit ihrem Buch nicht nur den Lernprozeß und die Personwerdung des Schülers, sie manipulieren ihn zu einem aggressiven Rebellen, den sie dann methodisch geschickt mit den Lehren von Marx und Engels indoktrinieren. Allein schon diese ideologische Einseitigkeit und die Propaganda für eine ‚sozialistische Demokratie‘ jugoslawischer Prägung, die zumindest im politischen Sektor zweifelsfrei grundgesetzwidrig ist, machen das Buch definitiv unbrauchbar für die Verwendung im staatsbürgerlichen Unterricht.“<sup>29)</sup>

#### 4. Emanzipation ist ein Kampfbegriff

Eine Welt ohne Zwänge, eine Welt, in der die Gesellschaft es endlich unterlassen würde, mit allen möglichen Beschränkungen, Sitten, Normen in die natürlichen Entfaltungsvorgänge hineinzuregieren: Könnte das nicht in der Tat eine viel glücklichere Welt sein?

Angesichts der Zuversicht, daß Emanzipation und Rationalität verbürgt sind, muß es eine schmerzliche Feststellung bedeuten, wie mit dem Aufkommen der industrialisierten Gesellschaften der umfassende Begriff von Rationalität, der die Konvergenz von Wahrheit und Glück, von Irrtum und Leid zum Inhalt hatte, auf die Funktion einer wissenschaftlich-technischen Produktivkraft herabgesetzt wurde.

<sup>29)</sup> Gutachten, a. a. O., S. 32.

So die Geschichtsmetaphysik von Habermas „Die Spontaneität der Hoffnung, die Akte des Stellungnehmens und die Erfahrung von Relevanz oder Indifferenz vor allem, die Sensibilität gegen Leid und Unterdrückung, der Affekt für die Mündigkeit, der Wille zu Emanzipation und das Glück der gefundenen Identität — sie allemal sind aus dem verbindlichen Interesse der Vernunft nun entlassen.“<sup>30)</sup>

Um das zu verhindern, um dies alles zu retten, muß gekämpft werden mit dem ganzen Einsatz aller Kräfte; von daher kommt Antwort auf die Frage, wie es dazu gekommen ist, daß für viele heute das emanzipatorische Potential so faszinierend ist. Emanzipation ist nun einmal ein Kampfbegriff mit einem moralischen Kern; so etwas wirkt immer anziehend auf gewisse Gemüter.

Rolf Schörken, der seit 1970 die nordrhein-westfälische Richtlinienkommission für politische Bildung leitet, hat in einer Stellungnahme zur Kritik an den Richtlinien für den Politik-Unterricht den Streit um den Emanzipationsbegriff kommentiert<sup>31)</sup>. Schörken unterschätzt das emanzipatorische Potential, wenn er glaubt, es könne sozusagen auf kleiner Flamme gargekocht werden als „Fort-schritte im herrschenden Muster“.

Die Sprengkraft steckt im Emanzipationsbegriff selbst, der durch seine geistige Herkunft als Revolutionsbegriff vorgeprägt ist. Man kann den Begriff zähmen und liberalisieren, indem man die Entgrenzungstendenzen zurückdrängt und das „Alles oder Nichts“ vermeidet. Diese aufgepfropfte, innerweltliche Bescheidenheit wird sich jedoch immer dann radikalieren, wenn der Begriff mit seinem Anspruch, das „Ganze“ des Politischen, Sozialen und Humanen zu vertreten, zu anderen Wert- und Erziehungshaltungen in Konkurrenz tritt. Für eine „friedliche Koexistenz“ fehlt ihm das Organ; Toleranz ist ein Fremdwort geblieben.

Es ist auffallend, wie diese Tugend, die zum demokratischen Habitus gehört, im Umfeld der Emanzipation so gut wie überhaupt nicht vorkommt oder nur als Karikatur erscheint. Das „Hinterfragen“ ist radikal in dem Sinn, daß es glaubt, seine Erkenntnisse reichten an die Wurzel, und das sei nun einmal der entfremdete, unterdrückte, geknechtete Mensch. Ich sehe deshalb keine Chance für ein Niedriger-Hängen; das mag aus wahltaktischen Er-

<sup>30)</sup> Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 239.

<sup>31)</sup> Rolf Schörken, Streitpunkte des Politik-Unterrichts — Zur Kritik an den nordrhein-westfälischen Richtlinien, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 8/76 vom 21. 2. 1976

wägungen eine Zeitlang den Anschein erwecken, es sei (in revidierter Auflage) gelungen. Aber von seiner sinnstiftenden Kraft wird der Emanzipationsbegriff bei Habermas oder in einem x-beliebigen Schulbuch nicht abstrahieren können; es sei denn, um den Preis von Toleranz, Offenheit, Pluralismus, Pragmatismus — was der Selbstaufgabe gleichkommen würde.

Denken wir auch daran, wie der Emanzipationsbegriff sich mit der Glücksverheißung amalgamiert hat, wie die Konvergenz von Emanzipation und Rationalität als dauernde Hoffnung eingeht, wie jenseits der Ideologiekritik die Wahrheit aufleuchtet und das Verändern-Wollen den eschatologischen Horizont braucht: Lauter Zutaten für eine neue Metaphysik.

## 5. Irgendwo beginnen die Setzungen

Alles das scheint Rolf Schörken bestreiten zu wollen; seine Richtlinien kommen im *understatement* daherspaziert, wenn es nach ihm ginge, „Ansätze zu einer *civic culture*, einer politischen Kultur zu entwickeln“. Daß bestimmte Glücksvorstellungen inhaltlich festgeschrieben worden seien? „Davor hüten sich die Richtlinien.“ Daß Aktionismus und Veränderung um jeden Preis das Lernziel bedeuten? „Kritikfähigkeit im Hinblick auf soziale Normen heißt nicht, den gesamten Fundus an verhaltensregulierenden Kräften in uns bis zum Grunde aufstöbern und tiefenpsychologisch ins Bewußtsein heben oder eine ganze ‚Kultur‘ der kritischen Attitüde begründen.“<sup>32)</sup>

Bei K. G. Fischer oder in anderen emanzipatorischen Materialien liest es sich anders. Da wird handgreiflich, wie die Ambivalenz einer Revolutionslehre eingraviert bleibt. Dafür, daß dieses revolutionäre Veränderungspotential nicht aufgesogen wird, sorgt schon die Kritische Theorie, akademisch natürlich. „Irgendwo beginnen in der Tat die Setzungen“, meint Schörken. Beiträge der Frankfurter Schule waren, so fährt er fort, „nicht allein für die analytische Seite des Problems von Bedeutung, sondern mehr noch deshalb, weil unter allen Antworten, die von den verschiedensten Seiten auf die Frage nach den modernen Freiheitsbedrohungen gegeben werden, die Entschiedenheit hervorsteht, mit der sie dafür eintritt, politische Entscheidungen in die demokratische Öffentlichkeit und damit in den Konsens der Bürger hineinzuholen“. Dem

<sup>32)</sup> Schörken, a. a. O., S. 20.

Beitrag von Habermas wird ein hoher Stellenwert zuerkannt, ohne daß „die gesamte Sozialphilosophie von Habermas eingekauft würde“. Schörken glaubt, der Richtlinienkommission wäre daraus nur dann ein Vorwurf zu machen, „wenn sie die Beiträge anderer zu diesem Problem undiskutiert ließe — was nicht der Fall ist“<sup>33)</sup>.

Die explizite Geschichtsphilosophie von Habermas gibt den Grundton ab. Die „Beiträge anderer“ müssen sich verkrochen haben; sie sind nicht aufzufinden und werden von Schörken auch nicht angeführt; Beweise für seine Behauptungen bleibt er schuldig. Oder er rubriziert „Beiträge anderer“ unter der Überschrift „Dämonisierungen“<sup>34)</sup>, etwa den Vorwurf, der heute der Kritischen Theorie am häufigsten gemacht wird, daß sie alle abweichenden Auffassungen unter Verdacht stellt und folglich der emanzipatorische Unterricht die Schüler zum Mißtrauen gegen alles und jedes erzieht, ja, daß er die Kinder neurotisch macht.

## 6. Das Wort „selbstverständlich“ streichen

Im Programm des „Hinterfragens“ kann es nichts Selbstverständliches geben. „Selbstverständlich“ sind lediglich die Setzungen einer materialistischen Dialektik und ihrer anthropologischen Grundvorstellung. Wie das in der Pädagogisierung des Emanzipationsbegriffs bei Elf- und Zwölfjährigen aussieht, hat K. G. Fischer in dem sozialkundlichen Arbeitsbuch „Mensch und Gesellschaft“ für die Klassen 5 und 6 gezeigt: „Was man tun sollte, wenn man das Wort ‚selbstverständlich‘ hört: mißtrauisch werden — fragen, warum ist das so? — muß das wirklich so sein oder — könnte

<sup>33)</sup> Schörken, a. a. O., S. 22.

<sup>34)</sup> Schörken, a. a. O., S. 22. Der Verfasser sieht sich, was „Dämonisierungen“ betrifft, als „von kaum zu bestreitender Meisterschaft“ in einer Fußnote bei Schörken apostrophiert. Von kaum zu bestreitender Meisterschaft der Selbstverleugnung erscheint mir der Hinweis Schörkens, auf der „Suche nach den Prämissen der Prämissen“ sei der Verdacht „unbegründet“, daß die Ergebnisse, die das Strukturgitter für die Gewinnung der Qualifikationen liefert, in den Kategorien von Arbeit, Sprache und Herrschaft bereits verborgen lägen. Wie soll das möglich sein, wenn die wissenschaftstheoretische Begründung eindeutig auf Habermas zurückgreift? Die Richtlinien haben auch heute noch einen Distanzierungs-Überhang; Emanzipation im Sinne einer „herrschaftsfreien“ Ordnung ist nach wie vor „Richtwert“, nicht jedoch die kontrollierte, bejahte „Herrschaft“. Vielleicht lesen wir demnächst noch, die Katholische Soziallehre finde im „Strukturgitter“ ebenso gut Unterschlupf wie die Kritische Theorie.

es auch anders sein?“ Und dann folgt eine jener Als-Ob-Fragen, bei denen der Autor das Fragezeichen besser gleich gestrichen hätte: „Vielleicht seid Ihr jetzt sogar der Auffassung, man müsse das Wort ‚selbstverständlich‘ aus unserer Sprache streichen?“<sup>35)</sup>

Die Frage, ob sich aus der Kritischen Theorie überhaupt so etwas wie eine Erziehungslehre begründen läßt, beantwortet Schörken mit dem Hinweis: „Das nordrhein-westfälische Politik-Curriculum ist ja gerade nicht aus einer sozialwissenschaftlichen Theorie abgeleitet.“<sup>36)</sup> Wieviel Askese soll der Kritischen Theorie in Nordrhein-Westfalen zugemutet werden?

Zwar sind die Richtlinien entscheidend berichtigt worden, als ihre Verfassungskonformität bezweifelt wurde und der Sturm gegen sie den Regierungschef Kühn veranlaßte, im Zuge der Landtagswahlen vom Mai 1975 eine „Kurskorrektur“ vorzunehmen. Aber von der für die Fassung von 1973 maßgeblichen Bedeutung der Kritischen Theorie ist kaum etwas zurückgenommen worden. Das Strukturgitter von Gösta Thoma, der sich immer ausdrücklich auf die Kritische Theorie berufen hat, ist als Ansatz erhalten geblieben. In der Form einer Matrix für die „Medien der Vergesellschaftung“ werden die Kategorien Arbeit, Sprache und Herrschaft postuliert. Wo mochte diese sozialwissenschaftliche Theorie, von der Schörken behauptet, es gäbe sie nicht, wohl hergekommen sein? Hören wir, wie Gösta Thoma, der mit Schörken zusammen die Richtlinienkommission leitet, im Zusammenhang mit der Kategorie „Arbeit“ argumentiert: „Denn die gesellschaftliche Institutionalisierung des Leistungsprinzips verschleiert sich als Leistungsideologie in der Gewährung von Freizeit, die ihrer innewohnenden Rationalität nach nur Freisetzung zum Konsum ist. Wie die Unterwerfung unter den Sachzwang der Leistungserstellung Verzicht fordert..., so setzt sich dieser Zwang im Konsum fort, welcher, lustlos betrieben und auf Surrogatbefriedigung statt auf die Befriedigung von Bedürfnissen angelegt, den nur scheinbar dem Verzicht entgegengesetzten Mechanismus der Sucht in Gang hält. In Erinnerung an das mit Muße einmal Gemeinte könnten wir — allerdings als negative Kate-

gorie — den Maßstab der Kritik festhalten.“<sup>37)</sup>

Bei aller Scharfsinnigkeit, die für die permanente Ideologiekritik aufgewendet wird, sollte es doch Richtlinien-Autoren, die mittlerweile in die Professorenschaft aufgerückt sind, nicht entgangen sein, daß mit der Wahl eines fixierten begrifflichen Rasters und Instrumentariums auch schon über den Charakter eines Bildungskonzepts vorentschieden wird. Ob ich von der Denkart eines Martin Buber oder von Jürgen Habermas ausgehe, ist doch nicht gleichgültig für das Ergebnis und die begrifflichen Modelle. Warum dann diese Unschuldsbeteuerungen, anstatt offen über „Setzungen“ zu sprechen und sich wirklich in die Auseinander-Setzung einzulassen? Wäre das nicht fruchtbarer und der Sache der Erziehung, die wir gemeinsam und pluralistisch betreiben wollen in diesem Land, förderlicher?

## 7. Nicht wie eine Kokarde

Martin Buber schreibt: „Von einer Bindung frei werden ist ein Schicksal; das trägt man wie ein Kreuz, nicht wie eine Kokarde. Vergewärtigen wir uns, was es in seiner Wahrheit bedeutet, von einer Bindung frei werden: es bedeutet, daß an die Stelle einer mit vielen Geschlechtern geteilten Verantwortung die ganz persönliche tritt. Leben aus der Freiheit ist personhafte Verantwortung oder es ist eine pathetische Posse.“<sup>38)</sup>

Die Emanzipationspädagogik trägt ihre Bindungslosigkeit „wie eine Kokarde“ und sicherlich etwas zu leichtfüßig vor sich her. Wenn man solche Zweifel nur auch einmal spüren dürfte bei K.G. Fischer oder Rolf Schörken, daß es im emanzipatorisch-dialektischen Prozeß auch Fallgruben gibt, in die wir hineinstolpern können, und daß „ein kritisch-emanzipatorisches Verhalten als leitendes Prinzip abgeleitet und besonders betont“<sup>39)</sup> noch kein Freifahrtschein ist zur Aufforderung: „Nun erzieht mal schön!“ Buber spricht nicht ohne Grund vom asketischen Charakter des Erziehtums, und daß der erzieherische Wille allzuleicht in Willkür ausartet, daß der Erzieher von sich und von sei-

<sup>37)</sup> Gösta Thoma, Zur Entwicklung und Funktion eines „Didaktischen Strukturgitters“ für den politischen Unterricht, in: Herwig Blankertz, Curriculumforschung — Strategien, Strukturierung, Konstruktion, Essen 1971, 2. Auflage, S. 76 ff.

<sup>38)</sup> Buber, a. a. O., S. 24.

<sup>39)</sup> Vgl. Aufsätze von Walter Gagel und Rolf Schörken, in: Curriculum „Politik“, Opladen 1974, S. 26.

<sup>35)</sup> Kurt Gerhard Fischer und Mitarbeiter, Mensch und Gesellschaft. Ein Arbeitsbuch für den Sozial- und Gesellschaftskundeunterricht der Klassen 5 und 6 aller Schulen, Ausgabe Nordrhein-Westfalen, Stuttgart 2. verbesserte Auflage 1975, S. 81.

<sup>36)</sup> Schörken, a. a. O., S. 22.

nem Begriff des Zöglings, nicht aber von dessen Wirklichkeit aus die Einwirkung vollzieht<sup>40)</sup>.

Martin Heidegger hat in seinem Buch über den „Europäischen Nihilismus“ uns in die so leicht eingängliche Denkart der Subjekt-Objekt-Entgegensetzung eingeführt, eben jenes Denken in Subjekt-Objekt-Beziehungen, das nirgends so sehr wie in der Pädagogik die angemessene begriffliche Darstellung eines Lebenszusammenhangs verhindern kann. Darauf weist Johannes Flügge hin: „In Entwürfen von erwünschten Endverhaltensweisen der Schüler, von Konditionierung, von Sozialisation, von Veränderung der Schüler, von vorgefertigten Lernsequenzen usw. handelt es sich immer tatsächlich um Beziehungen von Personen auf der einen Seite und Personen auf der anderen Seite. Durch die Selbstverständlichkeit des Denkens im Subjekt-Objekt-Schema wird immer die eine Seite jener Beziehungen als Objekt gedacht, also des Personseins depriviert.“<sup>41)</sup>

Die Emanzipationspädagogen würden gut daran tun, nicht nur Martin Buber gelegentlich zu rezipieren, sondern dem eigenen Gedankenansatz auch immer wieder fremde an die Seite zu stellen, etwa jene, die aus der philosophischen Anthropologie stammen und nicht „Interesse“, „Befreiung“, „Rolle“, „Sozialisation“, „Qualifikation“ sagen, sondern „Verbundenheit“, „Person“, „Seele“, „Vertrauen“. Wir erinnern an O. F. Bollnows Interpretation der „Geborgenheit“ und „pädagogischen Atmosphäre“, an Gabriel Marcel's „homo viator“ oder das Konzept der disponibilité als Offenheit für viele Möglichkeiten, an Buytendijks „Urvertrauen“ oder Romano Guardinis Begriff der „Begegnung“.

## 8. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand

Nun sollten wir andererseits nicht übersehen, daß die Emanzipationsphilosophie auf eine geistige Tradition verweisen kann und das emanzipatorische Potential mit seinen Wurzeln in die vormarxistische Freiheitsbewegung zurückreicht. Theodor Wilhelm zeigt in seinem jüngsten Buch „Jenseits der Emanzipation“, wie die verschiedensten Aspekte der Befreiung — Befreiung aus Machtzwang, aus Not, Systemzwang, Traditionszwang, Glaubenszwang, Befreiung der Person aus der Ent-

fremdung von ihrem eigenen Selbst — sich schon in den Aufklrungsphilosophien des 18. Jahrhunderts ausgedrückt haben<sup>42)</sup>. Denken wir nur an Rousseau und seine Vorstellung, daß der Mensch von Natur aus gut sei, aber daß die Zivilisation ihn „verdorben“ habe und es folglich darauf ankomme, die verlorengegangene Güte des Menschen wiederherzustellen. „Wachsen-Lassen“ hieß Rousseaus Devise für die Pädagogen, jene früheren Zeiten zurückzurufen, in denen die Menschen angeblich noch frei und glücklich waren, in denen sie ohne jede soziale Bindung und Norm lebten.

Aus einer Urkunde jener Epoche, in der sich das Glücksgefühl der Befreiung spiegelt, zitiert Wilhelm einen längeren Absatz: „Unsere Tage fllten den glücklichsten Zeitraum des 18. Jahrhunderts. Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab, verachten Pracht und Schimmer, werden Väter, Freunde und Vertraute ihres Volkes. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten. Tausende unserer Brüder und Schwestern, die in geheiligter Untätigkeit lebten, werden dem Staat geschenkt. Glaubensha und Gewissenszwang sinken dahin. Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand, Künste und Wissenschaften blhen, und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern der Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Stnden.“<sup>43)</sup>

Es hieße, die große Anziehungskraft des emanzipatorischen Potentials unterschätzen, wollten wir den liberalen und „bürgerlichen“ Horizont seiner Begründungen nicht wahrnehmen. Es sind nicht die schlechtesten unter den Jungen, die sich angezogen fühlen vom emanzipatorischen Fortschrittsglauben. Die Züge einer zweiten bürgerlichen Jugendbewegung sind wiederzuerkennen. Emotionale Enttäuschungen sollen mit den Mitteln des Denkens aufgearbeitet werden. Die technische Funktionalität ist abstoßend für sie; Brokr-

<sup>42)</sup> Theodor Wilhelm, *Jenseits der Emanzipation — Pädagogische Alternativen zu einem magischen Freiheitsbegriff*, Stuttgart 1975, S. 115 ff. Wilhelm hat die bisher umfassendste Analyse der aufklärerischen, neomarxistischen und „bürgerlichen“ Emanzipationsvorstellungen in der Pädagogik vorgelegt. „Der Deutsche“, so zitiert er F. W. J. Schelling als Motto zu Eingang, „zeigt seine angeborene Treue selbst im Verkehrten, es nicht verlassend, sondern ausbildend bis zur vollkommenen Erscheinung der Nichtigkeit . . .“

<sup>43)</sup> Wilhelm, a. a. O., S. 38.

<sup>40)</sup> Buber, a. a. O., S. 35.

<sup>41)</sup> Johannes Flügge, *Konkurrierende Kriterien zur Beurteilung von neuen Bildungskonzeptionen*, in: *Fragen der Freiheit*, Koblenz 1974, S. 35.

tie und Institution halten sie für einen unverzeihlichen Sündenfall. Typisch „pubertäre“ Schwächen und Besonderheiten treten ins Bild, das Emanzipationsklima anzureichern. Oft zeigt sich eine phantastische Wirklichkeitsverkenning mit charakteristischen Konflikten der jugendlichen Reifungsproblematik in Ausschnitten dieses Bildes. Ob nicht die Neigung, das bestehende System zu diffamieren und seine Zerstörung zu empfehlen, statt politischer Reflexion „sehr viel mehr eine private und individuelle Not zum Ausdruck bringt, als wir bisher angenommen haben und als die Jungen selbst sich zugeben wollen?“<sup>44)</sup>

Befreiungsverlangen und Resignation liegen nicht selten ganz eng beieinander, aus einer teils gelähmten, teils verzweifelt sich aufbauenden Mentalität des „Schluß mit alledem!“ Nicht grundlos ist auch die Destruktion ein starkes Motiv. Hans Magnus Enzensberger<sup>45)</sup> „übersetzte“ vom Griechischen ein Gedicht von Michalis Kasaros. Es spiegelt die beschriebene Mentalität und lautet:

*Schluß mit der Tagesschau*  
*Schluß mit der Eigentumswohnung*  
*Schluß mit dem Gottseidank*  
*nach der erschöpften Revolte*  
*Schluß mit dem Stehaufmann*  
*hinter dem Schreibtisch*  
*mit der Import-Export GmbH*  
*mit der staatlichen Bildungsförderung*  
*mit der Stabilitätsabgabe*  
*und Schluß mit mir*  
*der euch dies alles erzählt*

*Schluß mit dem Kammerensemble*  
*Schluß mit dem Kammergerichtspräsidenten*  
*Schluß mit dem Tag der offenen Tür*  
*bei der Reformkommission*  
*Schluß mit der Impotenz*  
*auf dem Protestfestival*  
*Schluß mit der Weltsicherheit*  
*und mit allen weitblickenden Führern*  
*Schluß mit dem Ausländeramt*  
*und selbstverständlich mit mir*  
*der euch dies alles erzählt*

<sup>44)</sup> Wilhelm, a. a. O., S. 67.

<sup>45)</sup> H. M. Enzensberger, Gedichte 1955—1970.

*Schluß mit allen*  
*die wegweisende Worte finden*  
*für unsere Zeit*  
*Schluß mit den echten Begegnungen*  
*auf Botschafferebene*  
*Schluß mit allen die vorgeben*  
*unsere Freunde zu sein*  
*Schluß mit dem Interpret*  
*Schluß mit dem Publikum*  
*und vor allem mit mir*  
*der euch dies alles erzählt*

*Wenn wir mit alledem Schluß gemacht haben*  
*können wir anfangen*  
*mit der Befreiung!*

Wir erinnern uns an Martin Bubers Wort: Weil es diesen Menschen gibt, kann der Widersinn nicht die wahre Wahrheit sein, so hart er einen bedrängt! Könnte es sein, daß die gesuchte Gegenwelt zu Zwang, Unterdrückung und Gewalt letzten Endes nicht die Freiheit ist und schon überhaupt nicht die Emanzipation, sondern Verbundenheit? „Ich liebe die Freiheit“, sagt Buber, „aber ich glaube nicht an sie.“ Dann fährt er fort: „Es ist wohl zu verstehen, daß in einer Zeit, in der alle überlieferten Bindungen, entartend, ihre Legitimität in Frage gestellt haben, die Freiheitstendenz sich übersteigert, das Sprungbrett als Ziel und ein funktionelles Gut als substantielles behandelt wird.“<sup>46)</sup>

Schließlich noch ein letztes Zitat dieses jüdischen Philosophen, dem es ansteht, unsere pädagogische Nachdenklichkeit zu schüren: „Vertrauen bedeutet für den Jugendlichen, den die unzuverlässige Welt erschreckt und enttäuscht, die befreiende Einsicht, daß es eine menschliche Wahrheit, die Wahrheit menschlicher Existenz gibt. In der Sphäre des Vertrauens tritt an die Stelle jenes Widerstandes gegen das Erzogenwerden ein eigentümlicher Vorgang: der Zögling nimmt den Erzieher als Person an. Er fühlt, daß er diesem Menschen vertrauen darf; daß dieser Mensch nicht ein Geschäft an ihm betreibt, sondern an seinem Leben teilnimmt; daß dieser Mensch ihn bestätigt, ehe er ihn beeinflussen will. Und so lernt er fragen.“<sup>47)</sup>

<sup>46)</sup> Buber, a. a. O., S. 23.

<sup>47)</sup> Buber, a. a. O., S. 57.

## Wie können wir den Wert der Freiheit in der Pädagogik neu denken?

#### 1. Essen soll man und Wein trinken

„Kein Wort“, so schreibt Adalbert Stifter im Jahre 1847, „ist in der neuesten Zeit so oft ausgesprochen worden als das Wort Freiheit; aber man kann ohne Übertreibung behaupten, daß unter hundert, die es ausgesprochen, kaum einer ist, der weiß, was das sei.“ Nach 1945 wußten wir in diesem Land sehr genau, was das sei. Die Unfreiheit hatte es uns gelehrt. Dreißig Jahre danach wissen wir es nicht mehr genau; wir sind wieder in der von Adalbert Stifter beschriebenen Lage, mit dem Unterschied, daß das Wort selbst einen Ersatz gefunden hat und sich in eine neue Vokabel kleidet, die „Emanzipation“ heißt. Soll vielleicht damit unsere neue Unwissenheit verdeckt werden?

Das Emanzipationsvokabular wuchert heute quer durch alle Sparten. „Emanzipatorisch“ geht es nicht nur in der Pädagogik zu. Kinder müssen sich von den Eltern, Schüler von den Lehrern, Christen von den Strukturen, Arbeitnehmer von den Kapitalinteressen „emanzipieren“. Die Inflation hat den Begriff längst untauglich gemacht, aber selbst wenn wir uns darauf einigen könnten, das Wort „Emanzipation“ wieder aus dem Verkehr zu ziehen, wären damit die einschneidenden Veränderungen unserer geistigen Landschaft, die sich in dieser Substitution der Begriffe spiegeln, keineswegs aufgehoben. Der Sinn für Freiheit hat sich geschwächt, das Freiheitsbewußtsein hat nicht mehr die Kraft, die es in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten gezeigt hat.

Wie ist es dazu gekommen, daß der Sinn für Freiheit sich abgenutzt hat und der Begriff selbst vielfach durch „Emanzipation“ ersetzt wird? Nach einem Wort von Theodor Heuss, dem ersten Bundespräsidenten unserer Republik, lebt die äußere Freiheit der vielen „aus der inneren Freiheit der einzelnen“. Wir könnten fragen, ob möglicherweise diese beiden Freiheiten bei einer wachsenden Zahl von Menschen in unserem Land nicht miteinander Schritt gehalten haben und vor allem die innere Freiheit notleidend geworden sei. Wird der Bürger dort, wo die äußere Freiheit zunimmt und sich überspitzt, unfähig zur inneren Freiheit?

Von Freiheit zu sprechen, wie es Theodor Heuss getan hat, ist heute schwierig gewor-

den. Die Freiheit des einzelnen ist unter Ideologieverdacht geraten und wird als „bürgerlich“ diffamiert. Der Konsens, was Freiheit bedeutet, ist abgebröckelt und brüchig geworden, geht es doch nach emanzipatorischer Meinung nicht um konkrete Freiheitsrechte, sondern um Befreiung, die wahre Freiheit überhaupt erst einzuholen und gemäß Verfassungsauftrag zu vollenden. Aus dem aufgeklärt-progressiven Wortschatz ist Freiheit überhaupt gestrichen worden; sie kommt nur noch als historische Vokabel vor.

Der Parlamentarische Rat konnte sich vor etwas mehr als einem Vierteljahrhundert ohne große Schwierigkeiten auf ein Grundwerteverständnis einigen, das durch und durch freiheitlich war. Dieser Konsens fand in dem vorangestellten Grundrechtsteil unserer Verfassung mit den Freiheitsrechten des Bürgers seinen prägnanten Ausdruck. Die Freiheit war den Vätern unseres Grundgesetzes als oberster Wert nicht nur aus dem Willen zur Abkehr von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft entsprungen, sondern sie wurde ebenso als anthropologische und geistige Tatsache, als „innere Freiheit des einzelnen“, in die Politik eingeführt.

Das Werk gelang und hat diesem unruhigen Herzland Europas im Schatten der großen Weltpolitik einen innen- und außenpolitischen Frieden gesichert, der bis heute, wenn auch nicht nur aus eigenem Verdienst, anhält. Die Deutschen haben in erstaunlich kurzer Zeit den Umgang mit der Freiheit erlernt und damit allen Unkenrufen getrotzt, sie seien ein zur Freiheit unfähiges Volk. „Strebertum, Anmaßung, platten Hochmut, brutale Unterdrückung, kleines Tyrannentum, Kriecherei nach oben und Schinderei nach unten“, also typische Verhaltensweisen eines unfreien Menschen in einem unfreien Land, die der Renaissance-Philosoph Giordano Bruno zu Anfang der Neuzeit bei den Deutschen anzutreffen können glaubte, fanden auf dem neuen Humus der freiheitlichen Lebensformen nach 1949 nur noch wenig Nahrung.

Die Freiheitsrechte sind in den Jahren des Aufbaus durchaus populär geworden. Doch fehlte es schon damals nicht an warnenden Stimmen, die meinten, das Haus der Freiheit sei auf Sand gebaut, wenn diese Rechte nicht auch als Freiheit zu eigener Verantwortung

ihre Wurzeln schlagen. „Es lohnt sich nicht, die Griechen zu retten, sondern essen soll man und Wein trinken.“ Dieser Satz, wie ihn schon Metrodor von Lampsakos als Antwort auf das verpflichtende Ethos der Freiheit gegeben hat, schien angesichts des Wirtschaftswunders ein vielfaches Echo zu finden, manchen zum Ärgernis, die den satten Bürgern ihr „Rettet die Freiheit!“ zuriefen, woran aber auch Mauerbau und Todesstreifen nichts ändern konnten. Ob die Verfassungsväter des Parlamentarischen Rats die Bindekraft ihrer Freiheitspostulate überschätzt hatten?

## 2. Der neue Idealismus

Die Generation der heute Zwanzig- und Dreißigjährigen hat sich an die Segnungen der freiheitlichen Lebens- und Wirtschaftsform gewöhnt; das kann ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber hat sie an Verständnis für die Freiheitsgüter dazugewonnen?

Man sagt, wer die Unfreiheit nicht am eigenen Leib erfahren habe, wisse nicht, was Freiheit bedeutet. Ist es die Crux der Freiheit, daß sie stets in dem Augenblick zu verblasen scheint, in dem sie Realität wird? Niemand unterdrückt heute in unserem Land die Freiheit in ihren verfassungsmäßigen Garantien. Und trotzdem werden die Umrisse diffus, die freiheitliche Substanz scheint zu entgleiten, während der einzelne sich immer stärker in ein Räderwerk von Abhängigkeiten eingespannt sieht.

Das Problem der Zwänge beschäftigt die jungen Kritiker der Freiheit heute in starkem Maße. Sie sehen die zugesagten Freiheiten bagatellisiert durch Beschränkungen wirtschaftlicher Art, durch ungleiche Einkommens- und Vermögensverhältnisse. Die Freiheit, zu denken, zu sagen und zu veröffentlichen, wozu der Bürger sich ein Recht nimmt, sehen diese Kritiker eingeschränkt oder verwehrt, wenn die materiellen und intellektuellen Mittel dazu einer Minderheit vorbehalten bleiben. Das Gefühl der Ohnmacht verbreitet sich, das die vorhandenen Freiheiten zu „theoretischen“ erklärt und den Sinn für das Mögliche, der ohnedies durch übermäßige Freiheitlichkeit stark abgenutzt ist, noch mehr verdunkelt.

So sind viele ins Träumen gekommen, sie könnten die Grenzen des Vorhandenen durchbrechen und einen Zustand erreichen, der jenseits der konkreten eine neue Freiheit, einen neuen Menschen finden läßt. „Sie glauben“, schreibt die französische Philosophin Jeanne Hersch, „daß nur die Gesellschaft und

ihre Strukturen, deren Grausamkeit, Ungerechtigkeit und Heuchelei sie anprangern, sie davon trennt. Sie verschanzen sich in der Rolle der empörten Engel, und die Empörung zerstört in ihnen jeden Sinn für das Recht — dieses Recht, das in der menschlichen Gemeinschaft Voraussetzung der Freiheiten ist. Sie glauben, die Freiheit sei ein Naturzustand. Sie vergleichen die Wirklichkeit mit einer Utopie oder sogar mit einem ganz und gar vagen Traum, und die nüchternen Errungenschaften von Jahrhunderten, die kostbaren und zerbrechlichen Freiheiten, haben für sie keinen Sinn mehr. Diese Position nimmt ihnen die Empfindung des Raumes, in dem die Freiheiten garantiert sind. Sie anerkennen nur einen universalen Raum, in dem, so weit das Auge reicht, wie in einem Paradies auf Erden, Okumenismus und politische Brüderlichkeit herrschen.“<sup>48)</sup>

Die französische Autorin, die ihren Reflexionen zur geistigen Situation unserer Zeit den bezeichnenden Titel „Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen“ gegeben hat, sieht alle diese Faktoren zusammentreffen, um einerseits die Nachsicht gegenüber den totalitären Zwängen, andererseits die Empörung gegen die Beschränkung der demokratischen Freiheiten wachsen zu lassen: „Daraus ergibt sich eine zunehmende geistige Abrüstung in der Verteidigung der Freiheiten.“ Die verschiedenen Formen der heute so verbreiteten „Halbkultur“ seien auch kaum geeignet, die Gemüter für die Freiheit zu formen. Sie machten sie im Gegenteil empfänglich für die totalen und totalitären Theorien, „die die zeitgenössische Arroganz als Waffen benützt, um die Grenzen des Wissens oder das Geheimnis jeder echten Schöpfung zu leugnen“. Auf diese Weise werde es möglich, der Bewunderung und Verwunderung zu entfliehen, alles zu „erklären“ und auf einen gemeinsamen Nenner zu reduzieren<sup>49)</sup>.

Traum der Freiheit, frei zu sein ohne jede Bindung und Abhängigkeit, frei zu sein von Angst, Schuld, Erbsünde: Das Ideal dieses neuen Idealismus ist die totale Transparenz aller in allem für alle. Das Ideal ist eine Ichfindung, in der Wesen und Existenz zusammenfallen und die „depravierte Seele“ wieder „repariert“ (Karl Marx) wird. Es ist der Zustand und die Hoffnung, die Menschen könnten alle Bedingtheiten ihres Daseins, natürliche und geschichtliche, durch die Kraft der aufklärerischen Reflexion einholen: Emanzipation als Parusie der Freiheit.

<sup>48)</sup> Jeanne Hersch, Die Unfähigkeit Freiheit zu ertragen, Zürich 1974, S. 21.

<sup>49)</sup> Hersch, a. a. O., S. 23.

### 3. Christlich gesprochen, ist Freiheit Geschenk

Das Wort „frei“ ist in seiner wortgeschichtlichen Wurzel auf das indogermanische „schützen, schonen, gern haben, lieben“ zurückzuführen. Im Gotischen hieß „frijon“ soviel wie „lieben“. Die alten Angelsachsen sagten „frigu“ für Liebe. Auch bei uns war ein „Freier“ ein „Liebender“. Der Wortschatz „frei“ steckt übrigens auch in den Bezeichnungen „Freund“ und „Friede“. Aus diesen Grundbedeutungen haben die Germanen „frei“ als einen Begriff der Rechtsordnung entwickelt: „zu den Lieben gehörig“ und daher „geschützt“ sind die eigenen Sippen- und Stammesgenossen, die Freunde; sie allein stehen „frei“, das heißt vollberechtigt in der Gemeinschaft, im Gegensatz zu den fremdbürtigen Unfreien, Unterworfenen<sup>50)</sup>.

Diese wortgeschichtlichen Hinweise zeigen die enge Verbindung zwischen der Freiheit in ihrer rechtlich-sozialen und inneren geistig-seelischen Ausprägung. Im antiken Denken der Griechen trat der Freiheitsbegriff zuerst als politischer hervor, nicht als persönlicher. Er war gebunden an die *polis* und deren Autonomie, selbst das Zusammenleben regeln zu können nach selbst beschlossenen Gesetzen und Normen. So war der einzelne in dieser Stadt- oder Staatsgemeinschaft nur frei aufgrund der Gemeinschaftsverfassung, in der er sich und durch die er sich erfüllte. Diese Bindung konstituierte überhaupt erst Freiheit. „Unfrei“ war der Grieche in einer Tyrannis, wo Bürger und Staat auseinandertraten. Dieses Auseinanderklaffen war gleichbedeutend mit dem Verlust der Freiheit.

Aristoteles hat diesen politischen Freiheitsbegriff später „theologisch“ überhöht: Gott als der eigentlich und einzig Freie, der kein Ziel und keinen Grund außer sich hat und von allen „geliebt“, als das Vollendete ersehnt wird<sup>51)</sup>. Der Gedanke, daß Freiheit schlechthin zur Ausstattung des Menschen gehört und darin die besondere „Würde“ jedes einzelnen besteht, war dem antiken Denken noch nicht vertraut. Judentum und Christentum haben diesen an einen persönlichen Gott gebundenen Freiheitsbegriff in die Geschichte eingebracht, womit die religiöse Dimension hinzugewonnen wurde.

Zu unterscheiden ist zwischen einer persönlichen Freiheit des einzelnen Menschen, die im

geistig-seelischen Bezirk angesiedelt ist, und der politischen Freiheit, die auf das praktische Handeln in Gesellschaft, Staat, Öffentlichkeit zielt.

Die politische Freiheit ist die Freiheit der Abhängigkeit des einen vom anderen. Politisch ist jeder Bürger so frei, wie es der andere neben ihm ist, aber jeder ist auch so gefährdet in seinem Freiheitsraum, wie es dem Nachbarn gefällt. Aufgabe einer Politik, die sich freiheitlich versteht, ist es demnach, die Bedingungen dieser kollektiven Freiheit zu schaffen und zu gewährleisten. Die kollektive Freiheit legitimiert sich jedoch nicht aus sich selbst, sondern sie hat ihre Quelle in der persönlichen Freiheit des einzelnen und in seiner Verantwortung gegenüber dieser an Existenz Willen und Gewissen gebundenen Freiheit. Daraus erwachsen Fähigkeit und Recht zur Selbstbestimmung.

Im europäischen Kulturbereich ist diese persönliche Freiheit des einzelnen immer wieder aus zwei geistigen Quellen gespeist worden: dem Christentum und von der Philosophie her. Christlich gesprochen, ist Freiheit weder Verdienst noch ein „Recht“, sondern Geschenk; sie ist Gnade der Kinder Gottes, abgeleitet vom absoluten Schöpfertum Gottes, woraus sie ihren höchsten Sinn erfährt. Sie ist Freiheit vom Bösen und zum Gehorsam. In Jesus Christus hat sie die endgültige Zusage der Befreiung eingeholt, aber nicht im Sinne einer Selbstbefreiung oder des Prinzips der autonomen Person, sondern in bezug auf ein Höheres, womit alle persönliche Freiheit transzendiert ist.

Die philosophische Verständnisweise der Freiheit hat sich seit der Renaissance vom Christentum gelöst, aber niemals ganz getrennt. Die Phänomene werden jetzt stärker aus der Diesseitigkeit interpretiert und dazu benutzt, die sittliche Autonomie des Menschen zu rechtfertigen. Selbstverwirklichung ist das Ziel des freiheitlichen Humanismus, einmal im Sinne eines Losgelöstseins von anderen und sich selbst, was Distanz und innere Freiheit verschafft, sodann aber auch im positiven Sinn der Macht, über sich selbst und die eigenen Verhältnisse frei verfügen zu können, ohne Fremdbestimmung. Diese Einheit von Distanz und Macht, „frei sein von“ und „Freiheit zu“ konstituiert die menschliche Freiheit in ihrer philosophischen Ausprägung<sup>52)</sup>.

<sup>50)</sup> Der Große Duden, Bd. 7, „Etymologie“, Mannheim 1963, S. 184.

<sup>51)</sup> Vgl. Max Müller im Artikel: „Freiheit“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Freiburg 1968, S. 87.

<sup>52)</sup> Vgl. Müller, a. a. O., S. 79.

#### 4. Philosophie und Freiheitswissen

Wenn das alte „frijon“ auf „lieben“ verweist, so wird hier eine Wurzel aufgedeckt, die Simone Weil in den Satz gefaßt hat: „Eine Nahrung, die der menschlichen Seele unentbehrlich ist, ist die Freiheit.“ Die Philosophie vor allem hat dieses Wissen über die Jahrhunderte wachgehalten. Wenn sie heute durch die „Heilswissenschaft“ der Soziologie (H. Schelsky) verdrängt wird, dann wird damit auch das vielfältige Wissen um die Freiheit nicht aufgenommen. Soziologisierung und Politisierung haben geistig-moralische Leerräume entstehen lassen, in die nun vor allem marxistische Denkkategorien eindringen mit ihrer „Wissenschaft“, die Geschichte sei nichts anderes als Befreiung von jeweils unterdrückender Macht und Herrschaft, woraus gerechtfertigt wird, daß alle fortschrittshehmenden Verhältnisse und Systeme zu überwinden seien. Das ist der alte, längst überholt geglaubte Fortschrittsglaube in neuem Aufguß und einer Denktradition, die mit Hegel über Marx bis auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule verläuft und in der die Unzufriedenheit, die sich angestaut hat über mannigfache Formen der „Repression“, sogleich ins Ganze der (deutschen) Metaphysik umschlägt.

Das vielfältige Wissen um die Freiheit weiß um das Unlösbare, womit sich seit jeher die Philosophie befaßt. Unlösbare Fragen, die nicht glatt und restlos aufgehen im Kalkül der Vernunft, sind die Voraussetzung jeder Freiheit; sonst wird aus ihr Notwendigkeit, Kausalität, Heilsweg. Insofern ist die Philosophie, wenn sie die Gabe der Unterscheidung übt, wenn sie aufklärt, beschreibt, abgrenzt, zugleich eine unentbehrliche Zuträgerin für das Freiheitsbewußtsein. Der philosophische Freiheitsbegriff hat immer wieder zur Wekung des Freiheitssinns beigetragen und ist seiner Schwächung entgegengetreten. Die als „Metaphysik“ verkleidete Soziologie hat nur welterklärende, freiheitsneutrale Formeln anzubieten. Der Soziologismus hat viele Denkwege, die auf die Freiheit verweisen, abgeschnitten.

Die griechischen Sophisten waren die ersten, die sich von den Gesetzen emanzipierten. Sie betrachteten sie als gesellschaftliche Setzungen, die vor allem den Interessen der Mächtigen dienten. Indem sie auf die angebliche Willkürlichkeit der Gesetze verwiesen, verstrickten sie sich desto mehr in die eigene Subjektivität. Die gesellschaftlichen Folgen waren damals katastrophal. Die Macht entartete zur Barbarei, das Recht wurde unter die Interessen gebeugt, die Demokratie ging zu

Ende. Erst die platonische Philosophie unternahm wieder den Versuch, die Objektivität der Normen und des Erkennens neu zu begründen.

Habermas erscheint in solchem Licht als Sophist, wenn er den spätkapitalistischen Systemen, die angeblich ihre Herrschaft nur mit Hilfe der verschleiernenden Ideologien aufrechterhalten können, jegliche Legitimation abspricht. Sophist ist er, „weil er die Objektivität des Erkennens an das Interesse zurückkoppelt. Er ist es, weil er die Wahrheit der Aussagen an Lust und Nutzen mißt. Er ist es, weil er die Freiheit aus dem Bannkreis des Vernunftgesetzes entläßt.“<sup>53)</sup>

#### 5. So meinten die Leute

Wie können wir den Wert der Freiheit rehabilitieren? Emanzipation verneint das Bestehende und damit auch die bestehenden, konkreten Freiheitsräume und -rechte; Freiheit wird durch sie diffamiert und negatorisch verengt. Der geistige Zentralbegriff unserer Lebensordnung, nämlich die verantwortliche Freiheit, darf sich nicht von einem utopischen Freiheitsbegriff verdrängen lassen. Ein neues Freiheitsdenken muß sich entfalten, ein Denken, das sich nicht auf neuzeitliche Autonomie- und Befreiungsvorstellungen einengen läßt, sondern sich den Sinn für die anthropologischen Realitäten erhält und der Übersteigerung der Freiheitsidee das Maß der Vernunft und des Rechtes anlegt.

Ob es gelingt, Freiheit neu zu denken, ist nicht zuletzt die Frage nach dem Unverfügbaren, worin sich Freiheit begrenzt und gleichzeitig gebunden sieht. Schrankenlose Emanzipation und absolute Mündigkeit dulden diesen Transzendenzbezug nicht, sondern holen ihn in die totale Diesseitigkeit herein. „Gerade in dieser ‚metaphysischen‘ Übersteigerung wirkt Emanzipation heute kulturprägend, und zwar nicht oberflächlich als eine Modeerscheinung, sondern als geschichtliche Tiefenströmung,“ hieß es kürzlich in einem Kommentar der Herderkorrespondenz<sup>54)</sup>. Der moderne Mensch träumt sich in eine phantastische, nicht wirkliche Freiheit hinein. Das Unabänderliche, der wirkliche Mensch, die Grenze wird nicht gesehen. Folglich erscheinen alle Normen in die Beliebigkeit des Menschen gestellt, jederzeit aufheb- und veränderbar.

<sup>53)</sup> Wilhelm Schwarz, Emanzipation als Bildungsziel? Eine Streitschrift wider die Unvernunft in der Pädagogik, Bonn 1974, S. 72.

<sup>54)</sup> David Seeber, Emanzipation wohin?, in: Herderkorrespondenz, Freiburg 9/1975, S. 425.

Freiheit ist ein Habitus, der gelernt und erworben sein will. Sie wird erst lebendig durch eigene Übung, durch eigene Bildung und Entscheidung. Der einzelne lebt viel bequemer, wenn es keine Freiheit gibt. Ist ihm doch alle Verantwortung genommen, sich so oder anders zu entscheiden. Bequemer ist es immer, die Wirklichkeiten nicht so zu sehen, wie sie sind, weil ich mich dann nicht jedesmal neu einrichten und orientieren muß. Das gilt in hohem Maße von der Wirklichkeit der Freiheit, zu der ich bereit sein muß, sie zu ergreifen und auf mich zu nehmen. Emanzipation kann auch als Fluchtweg gedeutet werden, sich vor der Freiheit, die höchste Sachgerechtigkeit und strenge Treue zur Wirklichkeit verlangt, auf die bequemen Formeln zurückzuziehen. Das Freisein ist eine Tatsache, persönlich, aber in diesem Land heute auch politisch; daran läßt sich nicht rütteln. Wer das Gegenteil behauptet, hat nicht das im Sinn, was er vorgibt und sagt. Freiheit, nicht Emanzipation ist der Grundwert. Er muß es auch in der Erziehung der heranwachsenden Jugend dieses Landes sein.

Eingangs zitierten wir Adalbert Stifter vom Jahre 1847<sup>55)</sup>. Verwirrung muß es damals schon gegeben haben, und zum Trost derer, die sich partout nicht emanzipieren lassen wollen, sei der zweite und längere Teil dieses grundsoliden Zitats abschließend angeführt: „Viele meinten, weil wir unter der vorigen Regierung nicht frei waren, so gelte jetzt al-

les nicht mehr, was früher gegolten hat; andere meinten, die Freiheit bestehe darin, daß man alles tun dürfe, was man nur wolle ... und daß, wenn früher Ausgelassenheit, Trunkenheit, Geschrei, Verwegenheit und dergleichen als schlecht und verachtungswürdig betrachtet wurde, dies jetzt nicht mehr der Fall sei, und daß der, der recht lärmt und sich ungebärdig stellt, der Allerfreieste sei. Wieder andere glaubten, jetzt dürfe man gar keine Begierde mehr unterdrücken; denn sonst sei man ja gar nicht frei, und manche, die sich gar keinen Begriff machen konnten, meinten zuletzt, die Freiheit sei etwas, was uns alle überhaupt glücklich mache, und jetzt sei es gut, man brauche sich nicht weiter umzuschauen. Daher meinten sie, wenn einer keine Arbeit habe, sei ein anderer schuldig, sie ihm zu geben, und wenn keine vorhanden sei, so müsse er ihm den Unterhalt auch ohne Arbeit geben, Ja, viele sagten, die Besitzer hätten nun lange genug besessen, und da müßten jetzt die anderen wohlhabend werden, die es bisher nicht waren. Mehrere glaubten endlich sogar, daß die Freiheit völlige Gleichheit sei, daß keiner dem anderen mehr Achtung schuldig sei, daß Tugend, Bildung und Vernunft den einen Menschen nicht besser mache als den anderen, der sie nicht hat, ja die Verständigeren und Gebildeteren der Freiheit gerade schädlich seien, weil sie den beliebigen und außerordentlichen Forderungen der anderen entgegentraten. So meinten die Leute.“

## IV. Weil es diesen Menschen gibt ...

### Humanisierung der Schule

#### 1. Schule als Lernfabrik

Tageszeitungen, Illustrierte und Nachrichtenmagazine stellen übereinstimmend fest: „Die Schule macht Kinder krank.“ Was ist nur mit der Schule los? Die Kinderärzte sagen uns, es sei die letzten Jahre bei einer zunehmenden Zahl von Schülern zu Kreislaufkrankungen, Schlaflosigkeit, Konzentrationsschwäche gekommen. Die Schüler seien dem Streß der Schule nicht gewachsen. Schule als Streß? Es ist die Rede von zunehmender Unlust, ja von Widerwillen an der Schule. Wollten wir Lernen und Schule nicht humaner machen gerade durch die Bildungsreform? Hatten wir

nicht die Rückständigkeit unseres gesamten Schulwesens mit Siebenmeilenstiefeln einholen wollen?

Was die Bildungsreform betrifft, so ist sie nicht nur wegen der Finanzklemme ins Stocken geraten. Einige Herren verlassen bereits das sinkende Schiff. Die Bildungsreform sei bestens geplant gewesen, argumentierte Hellmut Becker kürzlich in einer dreiteiligen ZEIT-Serie unter der Überschrift „Bildungsreform gescheitert?“ (Januar 1976). Die Bildungsreform sei schiefgelaufen, so Becker, weil die Bürokraten vergaßen, das Verhältnis von Bildungssystem und Beschäftigungsmarkt zu bedenken, weil die notwendige Bewußtseinsänderung aller Beteiligten zuviel Zeit erforderte, weil die politische Polarisierung die

<sup>55)</sup> Adalbert Stifter, Der Wiener Bote, 1847.

sachliche Reform verhinderte. Und so weiter geht es im Katalog der Entschuldigungen von Hellmut Becker, der immerhin der Direktor des Berliner Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung ist und mit Georg Picht zu den prominentesten Kassandrarufern gehörte, die in den sechziger Jahren die sogenannte Bildungskatastrophe heraufbeschworen.

Soll denn alles falsch gewesen sein mit der Bildungsreform? Gelungen ist sicherlich der große Sprung in die Quantität. Die Bildungsausgaben sind geradezu explosionsartig gestiegen. Ein Viertel aller Schulabgänger strebt ein Hochschulstudium an. Die Zahl der Hochschullehrer hat sich seit 1960 mehr als vervierfacht. Wenn es darüber zu dem berüchtigten „Studentenberg“ gekommen ist, wenn der wissenschaftliche Nachwuchs keine Arbeitsplätze mehr findet und der Schülerstreik infolge des Numerus-clausus-Drucks schon sprichwörtlich geworden ist, dann antworten viele: Die Reform muß jetzt erst recht weitergehen: Es sei eben noch nicht genug reformiert worden, damit der „dialektische“ Sprung aus der Quantität in die Qualität nun endlich gelingt.

Also weitermachen? Sind wir auf dem richtigen Weg mit Schule und Bildungsreform? Die Reform der Reform, die heute von denselben Leuten gefordert wird, die in ihrem Quantitätsrausch eine hemmungslose Bildungswerbung betrieben haben, ohne Rücksicht darauf, ob der Markt so viele Akademiker überhaupt aufnehmen kann, wird die Krisen- und Krankheitserscheinungen unseres Bildungswesen nur vergrößern, wenn wir uns nicht von einigen Illusionen und Irrtümern lösen.

Dazu gehören zum Beispiel: Auf die Masse kommt es bestimmt nicht an, sondern zuerst und vor allem auf eine abgestufte, differenzierte Qualität unseres Erziehungs- und Bildungswesens. Diesen Satz müssen die Bildungsreformer erst einmal auswendig lernen. Zu viele sind der Illusion erlegen, sie könnten jedem den gleichen Weg erschließen. Ist es nicht vielmehr die wichtigste Aufgabe einer Bildungspolitik, jedem „seinen“ ganz persönlichen Weg zu erschließen?

Der rheinland-pfälzische Kultusminister Vogel erklärte kürzlich im Landtag: „Wir müssen wieder den Mut zu einer soliden Grundausbildung finden, die Platz läßt, das Lernen zu lernen, und mit weiser Bescheidenheit darauf vertraut, daß auch das Leben selbst, die Bewährung in den Aufgaben der Familie, des Berufes und der Politik, neue Einsichten aufzubauen hilft.“ Die Überforderung beginnt, meinte Vogel, wenn die Anforderungen in der

Schule zu einseitig intellektuell ausgerichtet sind. Die Verwissenschaftlichung der Schule sei oft nichts anderes als die „Flucht in das vermeintliche Objektivierbare, das Meßbare und das Feststellbare“<sup>56)</sup>.

Mit anderen Worten: Die Schule entzieht sich ihrem Auftrag, zu erziehen und zu bilden. Verwissenschaftlichung und Intellektualisierung entfremden sie von ihrer Erziehungsaufgabe. Warum sind Hauptschule und Berufsschule die vernachlässigten Kinder unserer Bildungsreform geworden? Dort ist der Schulalltag um vieles grauer und wirklichkeitsnäher als auf dem akademischen Renommierplatz, weshalb die Reformer gleich ihre Hände davon gelassen und sich den gymnasialen Ausbildungsgängen zugewandt haben. Müßte aber nicht gerade die Hauptschule in das Zentrum des pädagogischen Interesses gerückt werden, damit sie wieder zur Hauptsache wird? Die Schule, die heute zur Lernfabrik zu werden droht, müsse daran erinnert werden, „daß im Mittelpunkt der Schule der Schüler steht“, um nochmals Kultusminister Vogel zu zitieren.

Das Wort von der Schule als „Lernfabrik“ steht heute für eine sehr weitgehende Kritik, die sich vor allem dagegen wendet, daß Wissenschaft und Rationalität der einzige Gradmesser der schulischen Erziehung werden. Das Humane und das Erzieherische kommen zu kurz. Die personale Erziehung darf nicht notleidend werden unter dem Einfluß einer Didaktik und Methodik, die alle im Unterricht auftretenden Erscheinungen wissenschaftlich zu begründen und systematisch zu konstruieren sucht, ohne der kindlichen Entwicklung Rechnung zu tragen. Das sind Aspekte, die gerade von den Reformpädagogen der zwanziger Jahre eingeführt wurden. Sollte dieses Jahrhundert, wie es damals schon um 1900 geheißen hat, nicht ein „Jahrhundert des Kindes“ werden? Müssen wir heute, 1976, die Schule humanisieren?

## 2. Credo der Chancengleichheit

Vor drei Jahren erschien in der Bundesrepublik ein Buch des amerikanischen Harvard-Professors Christopher Jencks mit dem Titel „Chancengleichheit“ in deutscher Übersetzung. In vielen Entwicklungen und Erfahrungen ist uns Nordamerika um eine Zeitspanne von fünf bis zehn Jahren vorausgeeilt, auch in der pädagogischen „Tendenzwende“. Die Studie von Jencks und seinen Mitarbeitern

<sup>56)</sup> FAZ vom 20. 2. 1976.

war zu dem Schluß gekommen, daß in zehn Jahren ständiger Bildungsreform und hoher Bildungsinvestierung die Träume der Reformen nicht erfüllt wurden: „Keine der von uns geprüften Indizien weisen darauf hin, daß Schulreformen nennenswerte soziale Veränderungen außerhalb der Schulen bewirken können. Genauer ausgedrückt geht aus den Indizien hervor, daß ein Gleichmachen der Bildungschancen sehr wenig dazu beitragen würde, Erwachsene gleicher zu machen.“

Wenn alle Elementarschulen gleich effektiv wären, so heißt es weiter in dem Forschungsbericht, würde die kognitive Ungleichheit zwischen Schülern der sechsten Klasse um weniger als drei Prozent abnehmen. Wenn alle High Schools gleich effektiv wären, würde die kognitive Ungleichheit zwischen Schülern der zwölften Klasse fast überhaupt nicht abnehmen, und die Diskrepanzen der von ihnen erreichten Bildungsziele würden um weniger als ein Prozent reduziert. Der Bericht zeigt auch deutlich, daß die Beseitigung aller ökonomischen und akademischen Hindernisse für Schul- und Studienzugang die ökonomische Ungleichheit unter Erwachsenen nicht nennenswert mindert <sup>57)</sup>.

Aber was kümmern uns die Tatsachen? Das Credo der Chancengleichheit wird weiter aufgesagt, als sei nichts passiert. Es wird weiter „wissenschaftlich“ argumentiert, daß über die Schule eine Gesellschaftsveränderung angestrebt werden muß. Das Kind? Der Schüler? Der Mensch? Sie sind „Gattungswesen“ im Input-Output-Denken, das Rohmaterial „Anton“, das stufenweise, lernschrittweise durch eine vom Lehrer vorher bestimmte Lernorganisation so verändert wird, „daß er nach einer bestimmten Zeit (z. B. 50 Minuten) nicht mehr derselbe Anton ist... Anton wird auf die Umfangberechnung des Rechtecks ‚gefertigt‘“. Johannes Flügge berichtet von dieser Horror-Simplifikation eines von einem Erziehungswissenschaftler treuherzig empfohlenen Vergleichs der Schulbildung mit dem industriellen Fertigungsprozeß. „In der Fabrik wird z. B. aus den Rohstoffen Kakao, Milch, Zucker bei entsprechender Behandlung das Fertigprodukt Schokolade hergestellt, ein neues Produkt, das vorher nicht vorhanden war.“ <sup>58)</sup>

So grobschlächtig die Story ist, zeigt sie in ihrem Materialismus, wohin die Reise gehen kann. Dieser freimütige Erziehungswissenschaftler befindet sich in guter Gesellschaft,

wenn er sich etwa mit B. F. Skinners „Jenseits von Freiheit und Würde“ befaßt; B. F. Skinner gehört als Erfinder des programmierten Unterrichts zu den Standardautoren in vielen Pädagogikseminaren. Für Skinner gibt es weder Person noch Persönlichkeit. Der Mensch wird definiert als ein Komplex der „ein komplexes Verhaltensrepertoire entfaltet“. Das Persönliche mit seiner unberechenbaren Irrationalität ist als Hemmnis einer konsequenten Unterrichts- und Verhaltensprogrammierung möglichst zu eliminieren; die Wissenschaft macht das besser. Was wir den autonomen, sich selbst erkennenden Menschen nennen, ist nach B. F. Skinner „ein Mittel, dessen wir uns bei der Erklärung jener Dinge bedienen, die wir nicht anders erklären können. Er ist ein Produkt unserer Unwissenheit, und während unser Wissen wächst, löst sich die Substanz, aus der er gemacht ist, immer mehr in Nichts auf.“ <sup>59)</sup> In Nichts lösen sich dann auch Freiheit und Menschenwürde auf, als beliebig manipulierbare „Rohmaterialien“ der Pädagogen.

### 3. Als familienähnliche Einheiten

Offenbar ist das Fabrik-Modell verbreiteter als wir anzunehmen geneigt sind. Der Harvardprofessor Jencks ist der Ansicht, daß man dieses Modell, „das nicht nur das Denken der Laien, sondern auch das Denken der Erzieher über Schulen beherrscht, wahrscheinlich aufgeben sollte“. Es sei zwar richtig, daß Schulen „Input“ und „Output“ hätten, aber aus seiner Forschungsarbeit gehe hervor, daß die Art des Ausstoßes einer Schule größtenteils von einem einzigen Rohstoff, nämlich den Merkmalen der Schulanfänger, abhängt. Alles andere — Schuletat, schulpolitische Richtlinien, Merkmale der Lehrer — sei entweder nebensächlich oder völlig irrelevant.

Statt die Schulen nach ihren Langzeiteffekten auf die Schüler zu bewerten im Sinne eines Sozialausgleichs oder der Chancenverbesserung, hält Jencks es für klüger, sie nach ihren unmittelbaren Wirkungen auf Lehrer und Schüler zu bewerten. Manche Schulen seien langweilige, deprimierende, ja angsterregende Orte, während andere lebendig, angenehm und beruhigend sind. Wenn wir das Schulleben als Selbstzweck und nicht als Mittel zu irgendeinem anderen Zweck betrachten, dann seien derartige Unterschiede enorm wichtig. Deren Beseitigung würde zwar nicht viel

<sup>57)</sup> Christopher Jencks, Chancengleichheit, Hamburg 1973, 274 ff.

<sup>58)</sup> Flügge, a. a. O., S. 34.

<sup>59)</sup> B. F. Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde, Hamburg 1973, S. 33.

dazu beitragen, die Erwachsenen gleicher zu machen, aber sie könnte die Lebensqualität der Kinder (und Lehrer) angleichen.

Jencks wörtlich: „Wenn man den Schulbesuch als Selbstzweck und nicht als Mittel zu einem anderen Zweck betrachtet, sollte man die Schulen dementsprechend nicht mehr als Fabriken, sondern als familienähnliche Einheiten sehen. Kein einzelnes ‚Zuhause neben dem Zuhause‘ kann für alle Kinder ideal sein. Ein Schulsystem, das nur eine Art der Schulbildung — wie gut diese auch sein mag — liefert, muß vielen Eltern und Kindern fast unweigerlich unbefriedigend vorkommen. Das ideale System würde so viele verschiedene Arten der Schulbildung anbieten, wie Kinder und Eltern wollen, und es würde Mittel und Wege finden, die Kinder solchen Schulen zuzuweisen, die für sie geeignet sind.“

Jencks geht noch einen Schritt weiter; unseren Staatsaufsichtsbeamten und Schulreformatoren, die kein anderes Modell als das zentralistisch-bürokratische kennen und in der „Gesamtschule“ den Gipfel erblicken, müssen sich die Haare sträuben. Da die Art der Schulbildung eines Menschen, so Jencks, nur einen relativ geringen Langzeiteffekt auf seine Entwicklung zu haben scheint, habe die Gesellschaft als Ganzes keinen zwingenden Grund, weshalb die professionellen Erzieher ermächtigt sein sollten, Alternativen auszuschließen, die den Eltern selbst dann gefallen, wenn sie pädagogisch „unvernünftig“ seien<sup>60)</sup>.

Es dürfte klar geworden sein, daß hier eine radikal verschiedene Einstellung zum Kind, zum Recht der Eltern, zur Institution Schule und zur Gesellschaft „als Ganzes“ vorliegt. Sie ist die freiheitlich-demokratische Einstellung, die wir uns zunehmend haben „verunsichern“ lassen durch ein ideologisches Denken, das die Schule instrumentalisiert. Das Ausmaß dieser Infragestellung wird daran erkennbar, daß man selbst schon von einer radikal verschiedenen Einstellung sprechen muß, um den Punkt überhaupt noch zu verdeutlichen.

Hellmut Becker schrieb damals das Vorwort zur deutschen Ausgabe. Jencks hatte nicht zuletzt deshalb seine Freunde von der Bildungsreform so verwirrt, weil er selbst lange Zeit zu den progressiven Befürwortern einer Gesellschaftsveränderung über die Institution Schule gehörte. „Dieses Buch ist unbequem“, schrieb Hellmut Becker und zog auch hier wieder das Register seiner Einwände, tief-schürfend wie sich das in Deutschland gehört,

Wechselwirkungen von Bewußtseinsveränderungen, Strukturveränderung und Inhaltsveränderung bedenkend (Hauptsache: Veränderung!), aber dann hat Hellmut Becker sich auch den Satz abgerungen: „Wenn Jencks an Stelle einer doch nicht erreichbaren und in sich problematischen Effizienz der Schule ihre höhere Humanität setzen möchte, dann kann man ihm nur zustimmen. . .“<sup>61)</sup>

#### 4. Pädagogik als „Magd der Politik“

Der Pädagogik, die einmal als „Magd der Theologie“ begonnen hat, ist ihre Zuwendung zur Politik nicht bekommen. Soll sie nicht die „Magd der Politik“ werden, wird man sich damit befreunden müssen, daß allen tastenden Versuchen, die Erziehungs- und Bildungsprozesse zu steuern, keine eindeutigen Auswirkungen zugeschrieben werden können. Unsere Schulen, so folgerte Jencks fast resignierend, wirken nach wie vor „naturwüchsig“, eingebunden in nicht aufgeklärte Zusammenhänge<sup>62)</sup>. Warum dieses „nach wie vor“, als ob es eine Kausalität zu entdecken gäbe, die unsere Verpflichtung zu Humanität und Wirklichkeitserkenntnis aufhebt! Hier und jetzt stellt sich die erzieherische Aufgabe, so sehr wir auch weiterhin auf Forschung und Wissenschaft angewiesen bleiben. Der „qualitative Sprung“, den die Reformer nicht schaffen, ist auch nicht zu schaffen, solange die personale Zuwendung fehlt.

Zwei extreme Positionen fallen ins Auge, wenn heute von der Pädagogik als Wissenschaft gesprochen wird. Zwar hat es die Pädagogik verstanden, sich über die Jahrhunderte allmählich aus der Umklammerung durch

<sup>61)</sup> Jencks a. a. O., S. 10. Vgl. hierzu auch Hartmut von Hentig, Sozialpathologie der Schule, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 3/1976, S. 213 ff. Das Leiden an der Bildungsreform ist bei Hentig zum Leiden an der Schule schlechthin gediehen; seine aufsehenerregende Bankrotterklärung, was den eigenen Versuch der Bielefelder Laborschule betrifft, entspringt der Unerschrockenheit dieses sensiblen Pädagogen, der Schule wie einen industriellen Großbetrieb organisieren wollte und nun fast entsetzt festzustellen glaubt, wie im progressiven Verlust von Nähe, Vertrauen und personaler Zuwendung die allseitige Neurotisierung von Schülern und Lehrern grassiert. Schule mit dem Fließband zu verwechseln, das hätte einem Hentig nicht passieren dürfen; Schule als curricularer Großbetrieb, das ist eine lebensferne und letzten Endes barbarische Institution. Fast verzweifelt gibt dieser Pädagoge den Lehrern das Rezept weiter, das noch vor kurzem als das rückständigste galt. Das sind „kleine, überschaubare Einheiten, in denen der einzelne gesehen, gehört und gekannt wird.“

<sup>62)</sup> Jencks, a. a. O., S. 23.

<sup>60)</sup> Jencks, a. a. O., S. 276 f.

Theologie und Philosophie zu lösen, aber sie bleibt als eine pädagogische Wert- und Ziellehre der inneren, seelisch-geistigen Sphäre (Theodor Litt) verhaftet, die wissenschaftlich nicht auflösbar ist. Trotzdem kann sie sich durchaus wissenschaftlicher Methoden bedienen, hört doch Wissenschaft nicht auf, Wissenschaft zu sein, wenn sie die Werturteilsfrage stellt. Die unauslotbare Wirklichkeit des Menschen, der als ihr Erkenntnis- und Handlungsgegenstand Subjekt und Objekt zugleich ist, läßt die Pädagogikwissenschaft jedoch in einem Zwischenbereich verweilen, wo sie auf Anthropologie, Psychologie, Philosophie angewiesen bleibt, gilt es doch, ständig ihre Prinzipien neu und umfassend zu konkretisieren.

Dieser mehr normativen Sicht steht eine empirische, stärker am Modell der Naturwissenschaften orientierte Pädagogikauffassung gegenüber: Pädagogik versteht sich hier als eigenständige und wertfreie Wissenschaft, die Tatsachen erforscht wie jede andere Disziplin. Sie glaubt sich von einer vorwiegend spekulativ-philosophischen Sichtweise absetzen zu müssen und will die Gesamtheit der Erziehungserscheinungen feststellen, beschreiben und aus der Fülle der Lebensverhältnisse herausheben.

Hinsichtlich der Frage, was der Mensch tun solle und welche Werte das erzieherische Handeln bestimmen, verhält sie sich abstinert. In Wirklichkeit erliegt eine solche Pädagogik aber immer der Versuchung, wie ganz selbstverständlich Ziele, Werte und Entscheidungen zu setzen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß sie Theorie und Praxis, Idee und Wirklichkeit, Sein und Sollen auseinanderbringt.

Der Gestaltungswille des Pädagogen entzieht sich letzten Endes jeder strengen Wissenschaftlichkeit. Das heißt nicht, die empirischen Methoden für die Erziehungswissenschaft ablehnen, aber es bedeutet, daß sie ihre Normen und Wertsetzungen nicht nur als Tatsachen übernimmt, sondern sich rechtfertigen und zu ihnen bekennen muß. Erziehen kann nur derjenige, der selbst von den Werten ergriffen ist, die er zu vermitteln sucht (W. Flitner).

Es gibt eine dritte Richtung in der Pädagogik-  
auffassung, die eine kritische Erziehungswissenschaft postuliert. Ihre Abkehr von der geisteswissenschaftlichen Pädagogik führt sie nicht in die Arme einer rein empirischen Pädagogik, sondern in die Neuformulierung einer Erziehungswissenschaft aus dem kritischen Ansatz der Frankfurter Schule. K. Mollenhauer ist ein Vertreter dieser Richtung; er

schreibt: „Analyse der empirisch nachprüf-  
baren Prozesse und Kritik der Zwecke, denen  
solche Prozesse wie auch die Analyse selbst  
unterstellt werden, sind zusammengenommen  
erst die unteilbare Aufgabe der Erziehungs-  
wissenschaft.“ Die Erziehungswissenschaft  
wird auf das emanzipatorische Erkenntnisin-  
teresse verpflichtet und soll dazu beitragen,  
„undurchsichtig wirkende Motive des päd-  
agogischen Handelns in rationale Intentionen  
zu überführen“<sup>63</sup>).

Die Erziehungswissenschaft wird in diesem  
Kontext zur Handlungs- und Sozialwissen-  
schaft; ihre materialistische Dialektik teilt sie  
mit der Kritischen Theorie. Die zentrale Fra-  
ge, was der Mensch denn eigentlich sei unter  
dem Aspekt des Erzieherischen, wird von vor-  
neherein eingebracht in die Gleichung, alle  
Pädagogik sei Politik, nämlich die Gesell-  
schaft werden zu lassen, was sie noch nicht  
ist. Daß es sich dabei um „Wissenschaft“ han-  
delt, ist selbstverständlich für eine aus der  
Kritischen Theorie abgeleitete Pädagogik.

## 5. Wissenschaftsbestimmtheit und Anthropologie

Der vom Deutschen Bildungsrat 1970 veröf-  
fentlichte „Strukturplan für das Bildungswes-  
sen“ hatte verlangt, daß „die Wissenschafts-  
bestimmtheit sowohl der Lerninhalte als auch  
der Vermittlung“ für alle Schullaufbahnen in  
gleicher Weise gelten müsse. Was mit sol-  
chen Lerninhalten und Vermittlungsinstanzen  
zu geschehen hatte, die nicht „wissenschafts-  
bestimmt“ sind, konnte man sich ausrechnen;  
sie kamen nicht mehr vor. Und wer bestim-  
te das? Der Strukturplan wollte es nicht zu-  
lassen, daß es länger „Rangunterschiede“ ge-  
ben sollte in den Schullaufbahnen, „daß man  
einer volkstümlichen eine wissenschaftliche  
Bildung entgegengesetzt“. Das organisierte Ler-  
nen, so hieß es weiter, „soll für alle wissen-  
schaftsorientiert sein“<sup>64</sup>).

Diese Thesen fanden reißenden Absatz; Wis-  
senschaftsorientierung vom Kindergarten bis  
zur Volkshochschule wurde der letzte Schlag-  
ger, als ob Wissenschaft etwas eindeutig Ge-  
gebenes sei, sakrosankt und aufgehoben im  
allgemeinen Konsens. In der Tat sehen wir  
uns, wie es Johannes Flügge ausgedrückt hat,  
mit dem Kriterium der Wissenschaftsbe-  
stimmtheit „einer Bildungskonzeption von ri-  
gider Exklusivität“ gegenüber. Die Wissen-

<sup>63</sup>) K. Mollenhauer, *Erziehung und Emanzipation*,  
München 2. Auflage 1969, S. 18, 67.

<sup>64</sup>) Strukturplan für das Bildungswesen, Deutscher  
Bildungsrat 1970, S. 29.

schaften sollen, in welcher Form auch immer, den einzigen Modus der Weltinterpretation liefern. Der Lernende, so hat es der Strukturplan gefordert, sei in die Lage zu versetzen, sich eben diese Wissenschaftsbestimmtheit bewußt zu machen und sie kritisch in den eigenen Lebensvollzug aufzunehmen<sup>65)</sup>.

Die Frage, was der Mensch denn eigentlich sei, kraft wessen er sich überhaupt als Mensch begreift und wie denn nun dieses „organisierte“ und „wissenschaftsbestimmte“ Lernen sich mit der Wirklichkeit des Menschen verträgt, wird nicht gestellt. Mit Jean Paul Sartre sagt die kritische Erziehungswissenschaft, der Mensch dürfe keine Vorgegebenheiten hinnehmen; er sei zur Freiheit „verdammte“. Das läuft auf die Verweigerung hinaus, die Endlichkeit anzunehmen und hat zur Konsequenz, daß die anthropologische Fragestellung beantwortet ist, bevor sie gestellt wird.

Wir können die Vielzahl der erstrebten und der realisierten Ausgestaltungen der menschlichen Seinsform dahingestellt sein lassen, so Johannes Flügge, müssen aber einige „conditiones humanae sine quibus“ als jeder Konkretion vorgegeben anerkennen als Bestand fundamentaler Einsichten in die menschliche Sonderart, im Sinne einer, wie Adolf Portmann es nennt, „basalen Anthropologie“. Zu diesen Konditionen gehört „das Angewiesensein des Menschen auf Muster des Verhaltens, der Sprache und des Verstehens... Eine weitere ‚conditio sine qua non‘ der menschlichen Existenz ist das Bewußtsein von sich selbst im Horizont der eigenen Endlichkeit... Damit ist die stärkste Nötigung für den Menschen gegeben, nach Ursprung, Sinn und Wert seiner Existenz zu fragen. Daß alle an diesem Fragebereich teilhaben, ist der Grund dafür, daß alle auch darauf angewiesen sind, in das Gespräch darüber, das wir Geisteskultur nennen, einbezogen zu werden, und sei es in anfänglichster Weise.“<sup>66)</sup>

Für Werte, geschweige: die geistigen Werte, ist im Denken der kritischen Erziehungswissenschaft nur wenig Platz. Max Scheler hat uns darauf hingewiesen, worin diese Wertblindheit begründet ist, wenn er sagt, die Werte seien „dem Verstande völlig verschlossen“; er ist für sie „so blind wie Ohr und Hören für die Farbe“. Nicht im Denken, sondern im „intentionalen Fühlen“ werden die Werte erfaßt<sup>67)</sup>. Nach Scheler gibt es nicht nur ein

logisches Apriori, sondern ebenso auch ein Wertapriori, das sich auf eine objektive Wertordnung berufen kann.

Die phänomenologische Methode, die Scheler in seinem Hauptwerk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ dargelegt hat, verdient für den erziehungswissenschaftlichen Bereich eine neue Aufmerksamkeit, hatten doch viele angenommen, das Wert- und Normenproblem in der Erziehungswissenschaft sei „gestorben“.

Wir brauchen die empirische Pädagogik, wir brauchen möglicherweise den Stachel, den uns die kritisch-emanzipatorische Pädagogik „ins Fleisch“ setzt, aber wir brauchen auch, was uns die Etymologie in allen Sprachen der Welt zeigt, das Bewußtsein, daß zu jeder Art von Erziehung ein Emporführen, eine Wertsteigerung gehört. Daß Wertethik und Anthropologie für die kritische Erziehungswissenschaft weithin vernachlässigte Domänen geworden sind, ist mit ein Grund dafür, warum emanzipatorische Erziehung in eine menschenfeindliche Erziehung umschlagen kann.

## 6. Am Konsens festhalten

Was ist der Mensch? Nach Aristoteles ist er ein Lebewesen mit Vernunft- und Sprachbegabung. Er kann die Natur erkennen und sein eigenes menschliches Sein begreifen. Entsprechend kann er sich verhalten und ein vernunftgemäßes Leben führen. Die Sprache verbindet die Menschen untereinander, sich zu verständigen über gut und böse, gerecht und ungerecht.

Wie soll der Mensch sich verhalten? Woher stammen die Normen? Greifen wir auf die Antike zurück, so lernen wir, daß die Normen das Ergebnis einer gemeinsamen Orientierung über die Lebensverhältnisse sind. Daraus gehen Haus und Polis hervor. Polis war der griechische Stadtstaat, Wiege der athenischen Demokratie, Ort der Politik. Die Polis war also das Ergebnis einer gemeinsamen Sinn- und Wertorientierung. Sie stiftete nicht den Sinn, aber sie bildete den Rahmen zu seiner Vermittlung. Dies ist bis heute so geblieben, daß ein Leben in einem politischen oder gesellschaftlichen Verbund eine bestimmte Sinn- und Wertorientierung braucht. Wir sprechen vom Konsens. Er muß tragfähig sein, damit die partikularen Kräfte zusammengehalten werden und ein handlungsfähiges Ganzes entsteht, das sich Regeln des Mit- und Gegeneinander gibt. „Polis, id est pluralitas“, lesen wir schon bei Thomas von Aquin.

<sup>65)</sup> Flügge, a. a. O., S. 22.

<sup>66)</sup> Flügge, a. a. O., S. 27.

<sup>67)</sup> Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1916, S. 262.

Es bedeutet, daß die Polis das Recht auf Unterschiede respektiert, daß unser Gesellschafts- und Staatsverständnis ein pluralistisches ist, Vielfalt in der Einheit. Die einzelnen und die Gruppen erhalten einen freien Entfaltungsraum garantiert, aber sie halten auch an einem Grundkonsens der gemeinsamen Sinn- und Wertorientierung fest.

Das gilt sicherlich auch für die öffentliche Schule in einem Land. Wenn die Erziehung ein Ganzes sein soll, wird sie an diesem Grundkonsens einer gemeinsamen Sinn- und Wertorientierung festhalten müssen. Erziehung wird ein wertorientiertes Handeln sein müssen. Der Dissens über die Grundwerte hat in den letzten Jahren deutlich zugenommen; die Emanzipationspädagogik ist Reflex dieser Veränderungen und läßt uns fragen, wie tragfähig der Pluralismus in der öffentlichen Schule überhaupt noch ist.

Halten wir uns an die Verfassung, dann erwarten wir, daß die der Verfassung zugrunde liegende Wertordnung auch realisiert wird. In unserer weltanschaulichen pluralen Gesellschaft ist diese Verfassung die Klammer, die bisher gehalten hat, die Dinge so zu ordnen, daß Freiheit möglich wird. Wenn das so ist, dann muß die Orientierung am Grundgesetz dieser Bundesrepublik auch eine Erziehung ermöglichen, die inhaltlich und formal dem Pluralismus der heutigen Wert- und Weltanschauungen Rechnung trägt, ohne damit beziehungslos auseinanderzufallen.

## 7. Menschenbild des Grundgesetzes

Wo liegen die Grenzen, jenseits deren die Gemeinsamkeit zerbricht? Sie werden am besten erkennbar, wenn wir fragen, welches Menschenbild durch das Grundgesetz vorgegeben ist und ob diese anthropologische Wert- und Sinnordnung nicht abgeschafft wird, wenn Emanzipation in der öffentlichen Schule programmiert wird. Die Unverfügbarkeit der Menschenwürde wird in unserer Verfassung an die erste Stelle gerückt. Der aus der christlichen Theologie stammende Personbegriff ist zweifellos eingeflossen in das Menschenbild des Grundgesetzes. Das heißt, die aristotelische Philosophie verbindet sich mit dem biblischen Glauben, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, zu seinem Ebenbild geschaffen, als je einzelner von ihm gemeint und daher zur Mitmenschlichkeit (Nächstenliebe) verpflichtet. So drückt es Bernhard Sutor aus: „Hier liegt der geschichtliche Kern der alteuropäischen Überzeugung von der Würde des Menschen.“ In der Neuzeit habe

sich jedoch der theologische Hintergrund dieses Menschenbildes abgeschwächt.

Sutor meint, der christliche Personbegriff bleibe trotzdem nicht unbrauchbar, ob man nun diese „Menschennatur“ metaphysisch als Wesen des Menschen deutet, wie es die Christen tun, oder ob man unter Verzicht auf transzendente Wesensbegriffe anthropologisch und innerweltlich argumentiert. So oder so bleibt der Konsens erhalten, daß die Natur des Menschen, das was als menschlich gilt, zugleich vorgegeben und aufgegeben ist. Nur die Auflösung dieser Dialektik nach der einen oder anderen Seite wäre mit dem überlieferten Personenverständnis, aber auch mit dem Menschenbild des Grundgesetzes nicht mehr vereinbar.

Mit dem Blick auf das emanzipatorische Menschenverständnis, das diese Spannung zwischen dem Vor- und dem Aufgegebenen aufzuheben sucht in einem neuen Menschen, einer neuen Gesellschaft, gelangt Sutor zu folgendem Ergebnis: „Die Mißachtung des Gegebenen überschätzt den Entwurfcharakter des Menschen und seiner gesellschaftlichen Ordnungen, neigt zu utopischen Zukunftsvorstellungen und verliert gerade dabei die normative Orientierung gegen den Versuch totaler Manipulation der jetzt Lebenden. Die Mißachtung des Aufgegebenen neigt dazu, geschichtliche Veränderungen als Abfall von der angeblich guten Ordnung zu denunzieren und gerät in die Gefahr, dem Bestehenden allein deshalb, weil es ist, die höhere Legitimation zuzuschreiben. Politisches Gestalten muß sich zwischen diesen beiden Polen bewegen, die Extreme vermeidend, die Spannung zwischen beiden aushaltend.“<sup>68)</sup>

In der marxistischen Philosophie ist es das Ziel, eine grenzenlose Umformung der Natur und des Menschen anzustreben. Die Entfremdung des Menschen, die Tatsache, daß der Mensch sich noch nicht selbst gefunden und erkannt hat, war für Karl Marx eine Konsequenz der Produktionsverhältnisse. Der gegenwärtige Mensch hat den Zustand der Humanität noch nicht erreicht. Das Werden dorthin, also die Geschichte des Menschen, wird als notwendiger Prozeß betrachtet, der sich nach Gesetzen entfaltet, die von den einzelnen Menschen unabhängig sind. Der Mensch verfügt nicht über sich; es wird über ihn verfügt.

<sup>68)</sup> Bernhard Sutor, Philosophisch-anthropologische Grundlagen der politischen Bildung, in: Der Staat um die politische Bildung, hrsg. von Peter Gutjahr-Löser und Hans-Helmuth Knütter, München 1975, S. 43 f.

Die freiheitliche Demokratie, um aus einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu zitieren, kann diese Auffassung des historischen Determinismus als eine verbindliche nicht zulassen, „daß die geschichtliche Entwicklung durch ein wissenschaftlich anerkanntes Endziel determiniert sei und daß folglich auch die einzelnen Gemeinschaftsentscheidungen als Schritte zur Verwirklichung eines solchen Endziels inhaltlich von diesem her bestimmt werden könnten. Vielmehr gestalten die Menschen selbst ihre Entwicklung durch Gemeinschaftsentscheidungen, die immer nur in größter Freiheit zu treffen sind.“<sup>69)</sup>

Die von Marx angestrebte Emanzipation ist ja nicht Befreiung von den Zwängen einer als ungerecht empfundenen Ordnung innerhalb der geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen des Menschseins, sondern außerhalb ihrer als Emanzipation von diesen Bedingungen überhaupt und in alle Zukunft. Die von Marx angestrebte Emanzipation schafft nicht politische Freiheit, sondern Freiheit überhaupt von jeder normativ-institutionellen Ordnung, als die Staat und die Gesellschaft sich darstellen.

Worin liegt also das Menschenfeindliche der emanzipatorischen Auffassung? Es liegt in der Negation des konkreten Menschen, über den verfügt wird, um eines zukünftigen willen. Es liegt in der Leugnung, daß es eine unaufgebbare Dialektik von Freiheit und Ordnung, Konflikt und Konsens, Utopie und Realität gibt. Freiheit, die auf Vorgegebenes nicht eingeht, schlägt ins Gegenteil um und vergewaltigt den Menschen.

Sagt man es weniger abstrakt, weniger philosophisch, worin diese Menschenfeindlichkeit einer emanzipatorischen Erziehung liegt, dann würde man antworten: Unsere Kinder in der Schule werden seelisch erkranken, wenn sie ununterbrochen in Mißtrauen geübt werden. Hinter jedem Wort, hinter jeder Äußerung oder Anregung wird der junge Mensch ein geheimes Interesse wittern, das seinen eigenen Interessen und Bedürfnissen zuwiderläuft. Menschenfeindlich ist auch das Dogma von der prinzipiell inhumanen Fremdbestimmung, das dem Kind eingetrichtert wird. Goethe sagt, das Glück des Menschen bestehe in der bejahten Abhängigkeit. Demgegenüber liest sich Feuerbachs Wort, der Mensch sei dem Menschen ein „Menschenfresser“, wie ein böser Alptraum. In der bejahten Abhängigkeit erfüllt sich das menschliche Leben überhaupt erst.

## 8. Erziehung und Bildung

Viele wissen nicht, was gespielt wird, wenn sie die Sprache der Emanzipation übernehmen. Sie sehen keine Probleme, den Emanzipationsbegriff ohne weiteres zu pädagogisieren. „Sie machen sich schuldig“, sagt Theodor Wilhelm mit vollem Recht, „ohne sich dessen bewußt zu sein. Die Älteren unter uns denken vierzig Jahre zurück, als einige von uns anfangen, von ‚nationalsozialistischem Deutschunterricht‘ und von ‚deutscher Leibeserziehung‘ zu reden. Es geschah nur selten mit vollem politischen Bewußtsein und schon gar nicht mit revolutionärer Absicht. Dennoch haben wir uns vor der Geschichte schuldig gemacht. . . Unsere Vorstellungen von den Möglichkeiten sind unsicher geworden. Aber eines ist sicher: das Ausweichen in die Emanzipationsmetaphysik ist der beste Weg zu gesteigerter Unfreiheit.“<sup>70)</sup>

Unsicher geworden sind wir nicht nur in den Freiheitsvorstellungen, sondern auch in dem, was Bildung eigentlich bedeutet und zum Ziel haben soll, welchen Sinngehalt das erzieherische Handeln hat und wie die Grundverhältnisse zwischen Mensch und Mensch in der Erziehung aussehen. Das alte Dilemma, exakt zwischen Bildung und Erziehung zu trennen, können wir ruhig beiseite schieben; es führt zu nichts. Oft lassen sich beide Begriffe durchaus synonym verwenden, aber sie sind trotzdem nicht voll austauschbar. Erziehung halte ich für den grundlegenden Begriff, der stärker aus der Anthropologie seine Wurzeln zieht als es der Bildungsbegriff tut, der das Kulturwesen Mensch im Blick hat.

Sprachgeschichtlich zeigt sich beim Wort „erziehen“, daß das Präfix „er“ in der Bedeutung von „hinaus“, „empor“ eine Bewegung von einem Inneren, von der Tiefe in die Höhe bezeichnet, wie das Grimm'sche Wörterbuch vermerkt. Die Grundbedeutung von „ziehen“ ist zunächst, eine Kraft gleichmäßig auf den Gegenstand einwirken zu lassen, so daß dieser sich ihr nähert, ihr folgt oder sich in die Richtung der Kraft ausdehnt<sup>71)</sup>. Wir denken an die Anziehungskraft, die ein Mensch ausübt, an einen Nutzen, den wir ziehen, aber auch, Pflanzen, Tiere oder Menschen ziehen, das heißt, aufziehen, pflegen, nähren, abrichten.

Faßt man zusammen, welche Bedeutungsinhalte das Wort „erziehen“ uns nahelegt, so

<sup>70)</sup> Wilhelm, a. a. O., Vorwort.

<sup>71)</sup> Grimm, Deutsches Wörterbuch III, S. 693, XI, S. 2356 f., XV, S. 976.

<sup>69)</sup> BVerfGE 5; 85, 197 (KPD-Urteil vom 17. 8. 1956).

rückt die Möglichkeit einer Veränderung auf seiten des Objekts ins Blickfeld neben einer Zielgerichtetheit beim Vorgang des Ziehens, Er-Ziehens selbst.

Daraus ergibt sich, daß die Frage nach der Erziehung immer zur Frage nach dem erzieherischen Verhältnis wird, nach der Be-Ziehung zwischen Erzieher und Zögling. Ausgehend von diesem Grundbefund, ausgehend auch von der Tatsache, daß der Erzieher seinen Zögling vorfindet und er ihn annimmt, nicht um auf der Gegenseite etwas zu „machen“, was Machtausübung wäre, sondern „um mit seinem Ich die Einmaligkeit des andern als Person zu suchen und zu erwecken“, wie es Reinhold Mühlbauer in einem Lexikon-Artikel über Erziehung sehr schön ausdrückt, zeichnen sich die Grundverhältnisse der Erziehung folgendermaßen ab. Ich folge der Darstellung von R. Mühlbauer <sup>72)</sup>:

Der Erzieher nimmt den Zögling in seiner personalen Ganzheit, so, wie er ist, also auch in seiner Begrenztheit und Schwierigkeit, aber in eben dieser Bejahung will er ihn auch nicht sein lassen, wie er ist. Er will also auf ihn einwirken, daß dadurch das Eigentlichste eines Zöglings erschlossen wird, in einer dialogischen Begegnung.

Das zweite Grundverhältnis der Erziehung lautet: „Es ist gut, daß der andere werde, was er seinem Wesen nach sein soll.“ Vertrauen auf die im Kind schlummernden Fähigkeiten und Talente wird vorausgesetzt, aber ebenso auch, daß der Erzieher den anderen „größer“, „besser“ werden sehen möchte als sich selbst. Damit der andere nicht Objekt wird, ist Selbstbescheidung notwendig im Beistand des Erziehers, der nicht herrschen, sondern helfen will.

Das dritte Grundverhältnis umschreibt Mühlbauer so: „Es ist gut, daß ‚wir‘ sind.“ Hier wird menschliches Sein und Gegenüber von vornherein als Mit-Sein und Miteinander angesprochen. Der Erzieher begibt sich auf die Seite des anderen; er liebt ihn. In dieser Verbundenheit verzichtet der Erzieher auf jede Intentionalität, den anderen auf ein fixiertes, geschlossenes Menschenbild hin zu erziehen. Erziehung ist nicht mehr Absicht, sondern Angebot und Geschenk in personaler Zuwendung und Selbstverleugnung: Schenken und Beschenktwerden.

Ist das nicht ein zu hoher Anspruch? Möglicherweise ja, wenn der pädagogische Alltag

sich dazwischen schiebt und Menschen sperrig, verschlossen und uneinsichtig sind. Aber das mildert die Strenge des Auftrags nicht. Es ist bezeichnend, daß heute das Wort „Erziehung“ tunlichst vermieden wird. Der Anstrengung sucht man dadurch aus dem Wege zu gehen, daß es durch „Bildung“ ersetzt wird.

Ein Gebildeter ist „ein Mann von Welt“, wie Kant sagt. Er hat die Erfahrung, wie die Grundverhältnisse des Lebens zueinander stehen. Er braucht kein Vielwisseur zu sein, um der Definition von Max Müller zu folgen. „Er ist vielmehr einer, dessen Freiheit ihren Stand im Ganzen hat: der aus der Erfahrung des Sinnes, der Bedeutung, der Struktur, der Grundmaßstäbe dieses Ganzen weiß, worauf es ankommt, und daher im einzelnen, auch Unvorhergesehenem und Überraschendem gegenüber, sich richtig entscheiden wird, sich richtig einzustellen und zu benehmen weiß.“ <sup>73)</sup>

## 9. Freiheit, zu uns selbst zu finden

Von der Krise der Bildung ist viel die Rede, daß zwar das Können und Wissen ins fast Unermeßliche gestiegen ist, aber die Perspektiven des Ganzen zerfließen und die umfassenden Einheiten, die wir Natur, Geschichte, Offenbarung genannt haben, ihren festen Boden verloren haben. Tobias Brocher spricht von dem „Ver-rücktsein“ des modernen Menschen, womit er sagen will, daß unsere Werte nicht mehr stimmen und ver-rückt worden sind von den angestammten Plätzen und Rängen.

Der Sozialpsychologe und Psychoanalytiker Brocher, der großen Anteil daran hat, daß wir die gruppenspezifischen Aspekte stärker in das Erziehungsdenken aufgenommen haben, betrachtet den Verlust von Wertmaßstäben, „die sich an innerer Reife und Entwicklung orientieren“, als freiheitsbedrohend: „Die Korruption des Gewissens hat ein Ausmaß erreicht, das jene Tendenz zur geheimen Selbstzerstörung verstärkt, die jede Freiheit utopisch macht. Freiheit ist nur dort, wo wir uns selbst entscheiden, bereit, diesen Entschluß zu verteidigen. Es ist eine Freiheit, zu uns selbst zu finden, eine Freiheit, die wir nur dann erreichen können, wenn wir uns bemühen, uns selbst voll zu erkennen und innerlich so anzunehmen, wie wir sind. Erst dann können wir uns ändern, ohne neuen Selbsttäuschungen und Verführungen zu ex-

<sup>72)</sup> Vgl. Reinhold Mühlbauer, Artikel „Erziehung“, in: Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg 1967, Bd. 1, S. 1176.

<sup>73)</sup> Max Müller, „Bildung“, in: Staatslexikon, Freiburg 1958, Bd. 2, S. 23.

liegen, die gerade jene Selbst-Entfremdung bewirken, an der wir leiden.“<sup>74)</sup>

Ist das die Freiheit, die unsere Kinder in der emanzipatorischen Schule lernen? Wird ihnen gesagt, daß die Veränderung der Welt nicht irgendwo beginnt bei den Strukturen oder Produktionsverhältnissen, sondern bei dir und bei mir, ohne Aufschub?

Alle Übel der Welt werden den Elf- und Zwölfjährigen in sozialkundlichen Katastrophenmeldungen vermittelt: „So rotten wir uns aus! Giftkrieg in Deutschland! Sie fressen Gras und sterben an Blei!“, um nur einige Überschriften aus den ersten Seiten des Arbeitsbuchs von K. G. Fischer für die Klassen 5 und 6 anzuführen. „Die ärztliche Versorgung kaum verbessert! Kranksein immer teurer!“ und unter der Überschrift „Das kommt in der Bundesrepublik vor“ steht prompt allein und stellvertretend für alles Sonstige, was in der Bundesrepublik auch noch vorkommen könnte, ein Bericht über die rund 90 Fälle von Kindesmißhandlungen, die jährlich in der Bundesrepublik bekannt werden: „Zur Information: Es gibt unter uns viele, die sagen: ‚Strafe muß sein!‘ Andere meinen, daß die Gesellschaft so eingerichtet werden muß, daß niemand in die Gefahr kommt, strafbare Handlungen zu versuchen.“<sup>75)</sup> Schöne, brave Welt der Schulbuchautoren! Ist das die Not des Kindes? Wird es so lernen, was Freiheit ist, was Gewissen bedeutet, daß es Rechte und Pflichten gibt, daß es der Sinn unseres Lebens ist, für und mit anderen zu leben?

## 10. Die Fähigkeit zur Liebe

„Dein Sohn“, so lautet ein türkisches Sprichwort, „ist mit fünf Jahren dein Gebieter, mit zehn Jahren dein Sklave, mit fünfzehn Jahren dein Ebenbild und danach entweder dein Freund oder dein Feind — je nachdem, wie er erzogen wurde.“ Wir erziehen sie allesamt zu unseren Feinden, und zwar schon vom zehnten Lebensjahr an, weil wir uns streitig machen lassen, daß Mensch-sein-Können das erste und wichtigste Ziel aller Erziehung ist.

Tobias Brocher: „Der einzige bleibende Wert des Menschen gründet in seiner Fähigkeit zur Liebe, was immer er auch erreichen mag. Nur die Angst, zu kurz zu kommen, ‚ver-rückt‘ dieses innere Maß — dann, wenn wir ernsthaft glauben, daß Nehmen seliger sei denn

Geben...“<sup>76)</sup> In welchem emanzipatorischen Schulbuch lesen wir denn heute noch solche Sätze? Übers „Protestieren und Demonstrieren“ kommt das organisierte Lernen nicht hinaus; das bleibt übrig von der Liebesfähigkeit des Menschen, für andere da zu sein, mit anderen zu leben. Wenn das nicht Destruktionpädagogik genannt werden darf: Was denn sonst? Die Angst, zu kurz zu kommen!

Wenn der Mensch dem Gebot Gottes gehorche, werde er fremdhörig und „fremdbestimmt“, lehrt uns die aufklärerische Tradition. Die Freiheit bestehe in der Autonomie, in der Eigengehörigkeit und Selbstbestimmung. „Diese Behauptung bestimmt Freiheit als absolute Freiheit; setzt also die menschliche Freiheit mit der göttlichen gleich.“<sup>77)</sup> Romano Guardini folgert, wenn das zuträfe, dann würde der Gehorsam gegen Gott allerdings die Freiheit aufheben. In Wahrheit sei aber Gott allein Gott, der Mensch hingegen sein Geschöpf: „Die Freiheit des Menschen ist geschaffen.“ Guardini fügt hinzu, daß der Mensch, der den Glauben verlassen hat, zunächst noch durch die im christlichen Dasein gewonnenen Kräfte und Haltungen getragen wird. Es sei aber eine schwere Frage, was aus dem Unternehmen der Neuzeit wird, wenn die christlichen Werte und Lebensordnungen immer mehr verlorengehen. Freiheit sei etwas sehr Komplexes, Ergebnis von Initiative und Bindung, Augenblick und Tradition, Selbstbehauptung und Verzicht. Sie setze Ordnung voraus, äußere und vor allem innere, existenzielle. Steht der heutige Mensch in einer solchen? Guardini: „Wie, wenn er bisher immer noch aus der Nachwirkung der alten Ordnung gelebt hätte, in dem Maße aber, als diese verschwinde, auf ein Chaos zugehe, das nicht nur in Mängeln der Organisation, sondern in einer Verwirrung der Grundelemente des Daseins bestünde?“<sup>78)</sup>

Zeigt sich ein Verlust an Transzendenz? Ja und nein. Die Welt gibt sich rational und gleichzeitig sehnt sie sich nach dem ganz Anderen und Unerklärlichen. Der späte Horkheimer hat sich freimütig zu diesem Konflikt bekannt und deutlich registriert, daß die Spannung unauflösbar ist und jedesmal dann, wenn eine alte Gläubigkeit schwindet, eine neue an ihren Platz tritt, mit etwas moderischerem Accessoire, aber das Transzendenzbedürfnis scheint unausrottbar: Die Emanzipationsmetaphysik nimmt ihre Chancen wahr.

<sup>74)</sup> Tobias Brocher, Sind wir ver-rückt?. Lebensprobleme des modernen Menschen, Stuttgart 1973, S. 21.

<sup>75)</sup> K. G. Fischer, Mensch und Gesellschaft, a. a. O., S. 5 ff., 54, 75.

<sup>76)</sup> Brocher, a. a. O., S. 21.

<sup>77)</sup> Romano Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal — Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München 1948, S. 100.

<sup>78)</sup> Guardini a. a. O., S. 103.

Max Horkheimer hatte lange die feste Überzeugung, die im Gang der Geschichte einzig wahre und fortschrittliche Partei ergriffen zu haben, die Partei für den mündigen, kritischen, autonomen Menschen, den natürlichen und diesseitigen Zarathustra-Menschen. Mit zunehmendem Alter ist diese emanzipatorische Gewißheit immer stärker der bedrängenden Frage gewichen, wie ungeheuer hoch der Preis ist, der für Fortschritte in Richtung auf Emanzipation, Entmythologisierung und Abbau der Religion bezahlt werden muß „Ich traure dem Aberglauben vom Jenseits nach, weil die Gesellschaft, die ohne ihn auskommt, mit jedem Schritt, mit dem sie dem Paradies auf Erden näherrückt, von dem Traum sich entfernt, der die Erde erträglich macht.“ <sup>79)</sup>

### 11. „Sind wir ver-rückt?“

Was können wir tun? Es ist Aufklärung nötig, allerdings ohne die emanzipatorische Selbstgewißheit und Kritikverabsolutierung. Das kritische Unterscheiden gehört mit dem ersten Schultag ins Konzept, aber es darf nicht die Fähigkeit zur Information zerstören. Eine Erziehung, die das Ja und das Nein einübt, hat es schwerer als eine bloß negierende, die nur durch die Hintertür zum Ja gelangt. Dieser Grundsatzentscheidung hat sich die Schule auch heute zu stellen, wie sinnvolles Leben möglich ist, in der Be-Sinnung auf den Menschen. Die Sozialkompetenz tritt gleichrangig hinzu als Einübung in ein verantwortliches Verhalten. Orientierung in der Welt der Sachen, Entwicklung von Sprache und Denkfähigkeit, Wissen um geschichtliche Tatsachen, etwas gut machen können und seinen Spaß daran haben — auch das ist Schule. Wobei wir uns fragen, ob Bildung eine ernste Plakerei sein muß, festgenagelt auf den strengen Aktiv des Arbeitens, des Er-Arbeitens. Findet die Heiterkeit des Beschenktwerdens, die Freude vor dem Geheimnis einen Platz im Curriculum? Gott schenkt die Lieder in der Nacht, heißt es im Buch Hiob. Darf man Schule nicht mehr schön finden?

Ähnlich wie bei Martin Bubers Rede über das Erzieherische findet man heute auch bei Romano Guardini manches Argument von erstaunlicher Vitalität und Aktualität. Die zwanziger Jahre scheinen in vielem eine geistige Vorwegnahme pädagogischer Probleme anzudeuten, ohne daß eine Wiederholung gemeint sein könnte. „Zum Wesen der Bildung

gehört das Ethos der Freiheit.“ Guardini schrieb diesen Satz im Jahr 1927 <sup>80)</sup>. Es folgt der Nachsatz, daß nämlich ebenso das Ethos der Unabänderlichkeit zu einer wirklichkeitsgemäßen Bildung gehört. Man könnte auch sagen: Ethos der Grenze. Was ist gemeint?

Der pädagogische Idealismus ist angesprochen, der sich heute emanzipatorisch gibt und als pädagogische Freiheitsgesinnung auftritt, die keinen Zusammenhang mit dem Unabänderlichen hat. Wörtlich bei Guardini: „Es ist jene Gesinnung, die nur vom Gefühl der Freiheit beherrscht ist; vom Gefühl, daß alles möglich sei; daß alles überwunden, alles geleistet, alles geändert, alles gemacht werden könne. Dieses Gefühl aber steht außer Zusammenhang damit, wie die Wirklichkeit tatsächlich ist. Es ist phantastische, nicht reale Freiheit. . . Der wirkliche Mensch wird nicht gesehen. Der pädagogische Akt wird an einem phantasierten Menschen vollzogen. Darum greift er nicht; gleitet ab. So muß er mißlingen.“ <sup>81)</sup>

Unter den Symptomen der Ver-rückttheit des heutigen Menschen zählt Tobias Brocher ebenso wie Guardini die Wirklichkeitsblindheit und -übersteigerung. Er fragt, was geistige Gesundheit sei. Die Weltgesundheitsorganisation habe sie als die Fähigkeit definiert, zwischen Wirklichkeit und Illusion unterscheiden zu können. Sigmund Freud hat das viel früher schon ausgeführt mit seinem Hinweis, daß der Psychotiker „wie einen Flicker“ den Wahn an die Stelle der Realität setzt. Was ist hier zusammengebrochen? „Es ist die Fähigkeit, Wirklichkeit und Illusion klar voneinander unterscheiden zu können.“ <sup>82)</sup>

Die Erziehbarkeit des Menschen und sein Wirklichkeitsverhältnis stehen in unmittelbarem Zusammenhang; sie bedingen einander. Der emanzipatorische Mensch ist ein phantasierter, kein wirklicher Mensch. Er setzt „wie einen Flicker“ die Ideologie an die Stelle der Realität. Der Versuch, dem Menschen einseitig über die materialistische und ökonomische Weltinterpretation zu einem tragenden Lebenssinn und Selbstverständnis zu verhelfen, muß an der Wirklichkeit dieses Menschen scheitern. Guardini: „Hier verrät sich ein entscheidendes Motiv der Freiheitsleugnung. Es liegt in einem Lebensgefühl, das sich nur sicher weiß, wenn alles in zwangsmäßi-

<sup>79)</sup> Max Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, hrsg. von Werner Brede, Frankfurt 1974, S. 1962.

<sup>80)</sup> Romano Guardini, Unterscheidung des Christlichen, Gesammelte Studien 1923—1963, Mainz 1963, S. 104.

<sup>81)</sup> Guardini, a. a. O., S. 98.

<sup>82)</sup> Brocher, a. a. O., S. 12.

ger, ja berechenbarer Form vor sich geht. Im Innersten ist es Angst und, damit eng verbunden, Wille zum Herrschen, genauer gesagt, zur Gewalt.“<sup>83)</sup>

Pestalozzi sah es als die erste und die letzte Aufgabe jeder Erziehung an, den „inneren, liebenden Sinn“ zu wecken: „Ich bin durch mein Herz, was ich bin.“ Dieser (in der Sprache einer anderen Zeit) abgefaßte Verweis auf die Wirklichkeit stiftende Innerlichkeit muß einer materialistisch-emanzipatorischen Dialektik „bürgerlich“ vorkommen. Es fehlt das Organ dafür. Adolf Portmann schreibt in seinem Werk über Biologie und Geist: „Unser geistiges Leben wird nur dann eine neue und glücklichere Form finden, wenn der Mensch ebensosehr erstrebt, stark und groß zu sein im Denken wie im Träumen.“<sup>84)</sup> Heißt das, die Entfernung zur Wirklichkeit vergrößern? Was ist denn wirklicher am Menschen als seine Seele und seine geistigen Fähigkeiten? Die Wissenschaft hat das meiste längst erledigt, bevor der geistige Reichtum, den man nicht „haben“ kann, sich dem Menschen mitteilt. Ist es ein Wunder, daß die Jugend gegen die Eindimensionalität unserer verwalteten und gesteuerten Welt rebelliert und sie von Grund auf zerstören möchte, da sie in Wirklichkeit einen Glauben sucht, der ihr Leben trägt?

An uns ergeht dauernd die Frage: Adam, wo bist du? Die moderne Wissenschaft und Erziehungswissenschaft fragt nach dem „Was“, nach den Qualitäten des Menschseins, nach Bedürfnissen, Interessen und Abhängigkeiten. Das genügt dem Menschen nicht. Er will unbedingt — ohne „Bedingung“ — bejaht werden und will sich selbst auch unbedingt bejahen. Er spürt, daß er bedingt ist, endlich, vergänglich, aber Absolutes, Unverfügbares, Dauerhaftes will. Wer bin ich? Darauf kann man auch letzten Endes nicht allein mit dem Hinweis auf die „Rechte“ des Menschen antworten, so entscheidend sie sind. Jeder Mensch braucht mehr Zuwendung, Vertrauen und Hilfe als er „rechtlich“ beanspruchen kann. Recht garantiert keine Gerechtigkeit; sie gibt es durch das Angenommensein und

Vertrauen: „Es ist gut, daß es dich gibt!“ ist nach Josef Pieper das entscheidende Grundwort der zwischenmenschlichen Beziehungen.

Eine Erziehung, die sich von „Rechten“ und „Bedürfnissen“ her begründet, ist eine viel zu kurz gefaßte Pädagogik. Ihr wird der Atem schnell ausgehen, weil sie nicht die Luft der Freiheit atmet. Es fehlt ihr die Erfahrung der Gegenseite: Wer bist du? Wer bin ich? Eigentlich braucht derjenige, der auf das Emanzipationspotential setzt, kaum etwas anderes zu lernen als das Nein-sagen-Können. Theodor Wilhelm spricht von dem hohen Lernpotential, das dem Freiheitsbewußtsein eigen ist und die freiheitsorientierten Einstellungen hoch über alle bloß emanzipatorischen hinaushebt<sup>85)</sup>.

Der Christ sieht die Gebrochenheit, von der alle menschliche Freiheit gezeichnet ist. Er weiß, daß der Mensch den Menschen immer wieder um ein Unendliches übersteigt. Die Freiheit des Menschen kann deshalb nicht abgeleitet werden wie eine Rechenaufgabe, von ihr kann auch nicht eingesehen werden, daß sie sein müsse als Notwendigkeit, sondern nur erfahren, daß sie ist. Sie muß, wie es Guardini sagt, „entgegengenommen werden“<sup>86)</sup>. Habermas ist eine Welt davon entfernt — aber vielleicht doch nicht, wenn er schreibt: „Erst die durchgeführte Rationalität des Lebensnotwendigen gestattet die Irrationalität des Lebensüberflusses und deren Aufgehen in wahrhafter Unverfügbarkeit.“

Am Ende steht der Dialog; das Reich der Freiheit haben beide im Visier; nur, wie man aus dem Reich der Verfügbarkeit in das Reich der Unverfügbarkeit gelangt, das macht den ganzen Unterschied aus. Wie offen man die anthropologische Frage gegenwärtig sein läßt — ob man davon ausgeht, daß die sicherlich nachhaltigste Form der Freiheitserfahrung aus der Liebe entspringt, hier und jetzt und nicht als Verheißung eines „herrschaftsfreien Dialogs“ —, das macht den Unterschied aus für das Erzieherische. Martin Buber: „So sind wir Anerkennende geworden.“<sup>87)</sup>

<sup>83)</sup> Guardini, Freiheit a. a. O., S. 118.

<sup>84)</sup> Adolf Portmann, Biologie und Geist, Zürich 1936, S. 265.

<sup>85)</sup> Wilhelm, a. a. O., S. 141 ff.

<sup>86)</sup> Guardini, Freiheit a. a. O., S. 20.

<sup>87)</sup> Buber, a. a. O., S. 35.

# Politische Psychologie und psychoanalytische Soziologie

## Überlegungen zur Übertragung Freudscher Kategorien auf Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik

*In der Einleitung zu seinem im August im Carl Hanser Verlag, München, erscheinenden Buch „Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche. Materialien und Deutungen“, das anhand der soziologischen Schriften Freuds ein umfassendes Psychogramm der deutschen Gesellschaft (in Form einer „Freud-Zeit-Biographie“) zeichnet, behandelt Hermann Glaser u. a. auch die Relevanz der Psychoanalyse für die politische Psychologie. Einige Überlegungen daraus werden im nachfolgenden Beitrag vorgelegt.*

Sigmund Freud prägte dieses Jahrhundert, indem er es analysierte. Auf der Couch der Psychoanalyse wurde nicht nur die Seele des einzelnen entschleiert und der Blick in die Tiefen des individuellen Unterbewußtseins getan; die soziologischen Abhandlungen Freuds eröffnen inhaltliche und methodische Perspektiven, die innerhalb politischer Psychologie stärker als bislang beachtet und berücksichtigt werden sollten. „Novalis sagte: ‚Jeder Mensch ist eine kleine Gesellschaft.‘ Freud sagte: Jede Gesellschaft ist ein umfangreicher Mensch. Er hat daraus nie ein wissenschaftliches Dogma gemacht, wie man ihm vorwarf. Er hat nur zugesehen, ob diese Sicht nicht einiges Neue ins Gesichtsfeld bringt.“<sup>1)</sup>

Das politologische Interesse an Freud lenkt die Aufmerksamkeit auf jene einzigartige „Kombination von Eigenschaften und Begabungen“, die ihn zu seiner rigorosen Selbstexploration und zu seinen Entdeckungen disponiert hat; „auf die Intensität, Präzision und Geduld der Beobachtung bei gleichzeitigem Sichversagen jeder affektiven Parteinahme, die aggressive Neugier angesichts ‚unheimlicher‘ und, nach dem Zeitgeschmack, ‚anstößiger‘ Phänomene, die Detailwut, die noch die trivialsten psychischen Äußerungen für würdig befand, untersucht zu werden, die Konsequenz, Themen über lange Zeiträume festzuhalten und das zu-

nächst wilde empirische Material theoretisch zu durchdringen.“<sup>2)</sup>

Diese Fähigkeiten hat Freud vor allem in seinen soziologischen Abhandlungen entwickelt, die erhellen helfen, warum Menschen, wie Karl Marx in der „Deutschen Ideologie“ schreibt, zwar Geschichte machen, aber nicht wissen, daß und wie sie sie machen. Aufklärung über „Motivation“ — Hebung ins Bewußtsein, was vom Unterbewußtsein her einwirkt („Wo ES war, soll ICH werden!“<sup>3)</sup>) — fördert die Hoffnung, daß die Menschen, wenn sie eines Tages wissen, wie sie ihre Geschichte machen, sie diese anders und besser machen<sup>4)</sup>. Solches Unterfangen läßt sich

<sup>2)</sup> I. Grubrich-Simitis (Hrsg.), Sigmund Freud. Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse (Einleitung), Frankfurt/M. 1971, S. 15.

<sup>3)</sup> Ausführlich über ES, ICH, ÜBER-ICH in „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“, im besonderen 31. und 32. Vorlesung. (S. Freud, Studienausgabe, Band I, Hrsg. von A. Mitscherlich/A. Richards/J. Strachey, Frankfurt/M. 1969, S. 496 ff.) Absicht der Psychoanalyse sei es, das Ich zu stärken, „es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee“ (S. 516).

<sup>4)</sup> „Die Menschen machen ihre Geschichte“, sagt Marx in der ‚Deutschen Ideologie‘, ‚sie wissen aber nicht, daß sie sie machen.‘ Dieser großenteils unbekannt bleibende Prozeß ist die ideologisch bedingte, auf ideologische Ziele gerichtete Geschichte. Die Menschen, die sie machen, wissen nicht, was sie tun, weil für das, was dabei herauskommt, nicht

<sup>1)</sup> L. Marcuse, Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen, Hamburg 1956, S. 69.

auch mit einem anderen Marx-Zitat anschaulich umreißen: Man müsse die „versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen bringen, daß man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt!“ Dies hat Sigmund Freud getan. Die „eigene Melodie“ seiner Zeit war eine verborgene Melodie; indem er ihre Partitur entdeckte bzw. entschlüsselte, sie zum Tönen brachte, hat er die erstarrte Gesellschaft zum Tanzen gebracht: sie durch Enttabuierung, Entideologisierung, Entmythologisierung zumindest „aufgelockert“. Vor allem aber hat er erkannt, daß nicht „Geschichte“ als solche Aufgaben stellt und löst (sie hat keine Vernunft „an sich“, ist weder „Geist“ noch Macht“), daß nicht „Geschichte“ als Abstraktion, als einheitliche substantielle „Wesenheit“ am Werke ist, sondern stets wirkliche Menschen handeln, Hindernisse erstellen oder überwinden, individuelles oder allgemeines Leid schaffen oder verringern<sup>5)</sup>. Nicht ein hoch über den Köpfen der Menschen schwebendes objektives Bewußtsein interessiert eine materialistische Deutung (von einem solchen Desinteresse aus gesehen war Freud durchaus „Materialist“), sondern das Bewußtsein in den Köpfen wirklicher Menschen — wie es da hineingelangt und wodurch es bedingt ist. Damit die Deformationen des subjektiven Geistes, z. B. durch bürgerliche Scheinmoral, nicht auf Dauer und „unwandelbar“ vergesellschaftet werden, ist es notwendig, durch Aufklärungsstrategien, zu denen die Psychoanalyse der Gesellschaft vorrangig gehört, die Versteinierung der Verhältnisse zu verhindern. Die Entwicklung des Individuums zum gesellschaftsfähigen Bürger wie die soziale Phylogenese, die Entwicklung der Gesellschaft zu einem höheren Stadium von Aufgeklärtheit, bedarf

ihre bewußten Ziele und Absichten und die von ihnen gebilligten Grundsätze und Wertungen, sondern jene verborgenen und oft der Bemäntelung bedürftigen Motive verantwortlich sind, die sich in den inneren Widersprüchen der Gesellschaftsordnungen, den unauflöselichen Antinomien der Wirtschaftssysteme, den unterirdischen Klassengegensätzen und den zum Teil sublimierten Formen der Klassenkämpfe geltend machen. In dieser verborgenen Gestalt setzen sich zumeist die wirklichen Triebkräfte der Geschichte durch, so daß die Menschen gar nicht ahnen, in welchem Maße sie ihr Ursprung und ihr Instrument sind.“ (A. Hauser, Kunst und Gesellschaft, München 1973, S. 86.)

<sup>5)</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: K. Marx, Werke — Schriften — Briefe, Stuttgart 1962, Band 1, S. 492. Vgl. M. Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1930. Hierzu K. Horn, Psychoanalyse — Anpassungslehre oder kritische Theorie des Subjekts? I.: Lukács' Theorie des Klassenbewußtseins, II.: Gegen den antipsychologischen Affekt der Marx-Epigonen, in: Frankfurter Hefte 7, 1971, S. 532 ff., und 8, 1971, S. 617 ff.

„helfender“ wissenschaftstheoretischer Verfahren. Diese müssen die Beziehungen zwischen individuellem und gesellschaftlichem Bewußtsein aufzeigen und dabei die Menschennatur mit ihrer gesellschaftlichen Ausprägung sowie ihre gesellschaftliche Ausprägung mit den utopisch-heuristischen Vorstellungen von Menschennatur (aber auch mit den „überwundenen“ Vorstellungen, auf die man stets zurückfallen kann) vergleichen. Dies macht die Dynamik der Psychoanalyse wie der psychoanalytischen Gesellschaftsdeutung aus.

So wie die Psychoanalyse des einzelnen muß auch die Analyse der kollektiven Psyche als *Prozeß* sich vollziehen. „Der psychoanalytische Prozeß ist durch einen besonders intensiven Austausch von Wahrnehmungen der äußeren und Wahrnehmungen der inneren Realität eines Menschen (wie der Gesellschaft) gekennzeichnet. Wahrnehmungskorrektur sowie Wahrnehmungserweiterung — nach innen wie nach außen — sind technische Grundleistungen der Analyse.“<sup>6)</sup> Um die kritische Wahrnehmung der unbewußten Anteile unserer individuellen wie kollektiven Psyche dergestalt zu ermöglichen, bietet die Freudsche Analyse die Möglichkeit, die Abwehr gegen konfliktschaffende unbewußte Inhalte zu schwächen und sie damit durchlässiger zu machen.

In einem Brief an seine Verlobte schreibt Sigmund Freud 1882: „Die Gegenwart kann man nicht genießen, ohne sie zu verstehen, und nicht verstehen, ohne die Vergangenheit zu kennen.“<sup>7)</sup> Ein solcher Satz kann das Motto jeglicher politischen Psychologie abgeben: Identität soll durch Einsicht in (Seelen-)Geschichte ermöglicht bzw., wenn diese zerstört oder gefährdet ist, wieder hergestellt werden. Freuds Feststellung, auf die individualpsychische Situation bezogen, wirft bei sozialpsychologischer Anwendung freilich das Problem des „Transfer“ auf — inwieweit die Psychoanalyse des Individuums für die Psychoanalyse der Gesellschaft, die Deutung der Lebensläufe von Personen sowie ihrer Psychogramme für die Deutung der Psychostrukturen von Völkern, Kollektiven, Gesellschaften und Zeiten fruchtbar gemacht werden kann. Kernfrage der Methodenreflexion politischer Psychologie ist es somit, auf welche Weise und inwieweit der „Kampf um die Erinnerung“ (als

<sup>6)</sup> A. Mitscherlich, Der Kampf um die Erinnerung. Psychoanalyse für fortgeschrittene Anfänger, München 1975, S. 101.

<sup>7)</sup> Zit. nach E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Band I — III, Bern und Stuttgart 1960 ff., Band I, S. 141.

groß angelegter und großartiger Versuch, das versunkene oder verdrängte Erlebnis des einzelnen wieder ans Tageslicht aufklärenden Bewußtseins zu bringen) auch transponiert werden kann auf Vorgänge kollektiven Bewußtseins. Solche Übertragung ist um so wichtiger, als kollektives Bewußtsein in einem besonderen Maße die „Fähigkeit“ des Vergessens besitzt und somit auch der psychoanalytischen Therapie im besonderen bedarf.

Die „Selbstreflexion“ als die Verinnerlichung eines „therapeutischen Diskurses“<sup>8)</sup>, die Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, seinen Beschädigungen und Hoffnungen, das Bemühen um Identität, wie sie durch den Ausfall von Erinnerung erschüttert und durch die Hereinnahme und Aufarbeitung von Erinnerung gefestigt wird — all dies ist, gesellschaftspolitisch gesehen, Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsbewältigung; ein Ringen um Wahrheit, wie sie sich eben nicht aus dem Hinnehmen der Materialität von Geschichte, sondern aus der Bewußtmachung sozialpsychischer Genealogien ergibt. Der Heilungswunsch einer Gesellschaft bzw. kollektiver Gruppen ist allerdings meist schwach ausgeprägt oder verdrängt oder unterdrückt; der Widerstand der durch „Wahrheit“ in ihrer Herrschaft gefährdeten Klasse(n) ist stark entwickelt. „Der revolutionäre Kampf ist keineswegs eine psychoanalytische Behandlung im großen Maßstab. Der Unterschied zwischen diesen beiden Formen emanzipatorischer Praxis ergibt sich schon daraus, daß dem Patienten geholfen wird, sich von dem ihm angetanen Zwang zu befreien, während der herrschenden Klasse der Versuch, sich vom gesellschaftlichen Zwangszusammenhang zu lösen, allein als eine Bedrohung der Herrschaft erscheinen muß, die sie über die anderen Klassen ausübt. Die Entgegensetzung stellt sich hier weitaus schärfer als im Fall der Psychoanalyse dar. Die unterdrückte Klasse zweifelt nicht nur die Gesprächsfähigkeit der herrschenden Klasse an, sondern hat auch gute Gründe für die Annahme, daß jeder ihrer Versuche, mit der herrschenden Klasse in einen Dialog einzutreten, dieser bloß als Gelegenheit dient, ihre Herrschaft abzuschern.“<sup>9)</sup>

Doch so wie in der Individualanalyse ist auch bei psychoanalytischer Soziologie die

Intensität des im Leiden oder aus dem Leiden erwachsenden Heilungswunsches (dann der Gesellschaft) maßgebend für das Gelingen der Selbstreflexion als eines therapeutischen Diskurses. Emanzipation bedeutet dabei Loslösung vom Verhaftetsein, in welcher Form es sich auch ausprägt; Durchbruch zu einer „offenen“ Humanität. Zugespitzt stellt Josef Rattner, in Absage an die — seiner Meinung nach — elitäre, in ihrem Entstehungsgrund bourgeoise Psychoanalyse fest: „Nur als Sozial- und Kulturkritik ist die Psychoanalyse auch in Zukunft noch entwicklungsfähig.“<sup>10)</sup>

Die Psychoanalyse Freuds hat sich auf drei Ebenen entwickelt: als diagnostisches Verfahren, als therapeutische Methode, als theoretische Disziplin. Alle drei Ebenen eignen sich für soziologische wie sozialpsychologische Übertragung. Psychoanalyse als Tiefenpsychologie bedeutet dementsprechend psychoanalytische Tiefensoziologie; sie ist der Versuch, zwar keine „Einheitlichkeit der Welterklärung“ zu liefern, wohl aber eine gewisse Einheitlichkeit der jeweiligen Zeitseele zu postulieren (und in der Analyse zu verifizieren). Die bruchlose Rekonstruktion von Gesellschaft aus der Immanenz des Psychischen ist nicht beabsichtigt; die Bedingtheiten von Gesellschaft, etwa durch Arbeit, Organisation und Herrschaft, dürfen nicht gering geachtet werden; wohl aber ist es sinnvoll, die Einwirkungen des „Ober-“ oder „Unter-“Baus des Seelischen auf die Entfaltung des Zeitgeschehens stärker als bislang in den Mittelpunkt der Beobachtung wie Beachtung zu rücken. „Die psychoanalytische Theorie hat von Anbeginn versucht, die Wechselwirkung von Psychischem und Gesellschaftlichem, wenngleich unter dem Primat der Psychologie, zu bestimmen. Auf den verschiedenen Stufen ihrer methodologischen, theoretischen und schließlich metatheoretischen Konsolidierung hat sie diesen Problemzusammenhang thematisiert, neu formuliert, neuen Versuchen der Bestimmung unterworfen. Grundthema ist immer, wie Gesellschaftliches im Verhältnis zu psychischen Faktoren gefaßt werden kann, ob Gesellschaftliches selbst nichts anderes ist als eine spezifische Konstellation psychischer Faktoren.“<sup>11)</sup>

Die Psychoanalyse, die die seelischen Krankheiten des Individuums als Folge von Verdrängungen deutet, verweist damit bereits auf

<sup>8)</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1971, S. 33 f.

<sup>9)</sup> H. J. Giegel, Reflexion und Emanzipation, in: Hermeneutik und Ideologiekritik (Sammelband), Frankfurt/M. 1971. Zit. nach Habermas, a. a. O., S. 35 f.

<sup>10)</sup> J. Rattner, Tiefenpsychologie und Politik. Einführung in die politische Psychologie, Freiburg 1970, S. 48.

<sup>11)</sup> B. W. Reimann, Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie, Darmstadt, Neuwied 1973, S. 18.

sozialpathologische Tatbestände: nämlich auf die Unfähigkeit von Gesellschaft (Gruppen oder Klassen), das aus kollektiver Existenz Verdrängte wieder ins Bewußtsein zurückzuholen und in rationaler „Verarbeitung“ zu bewältigen. Indem die Psychoanalyse innere Zwänge aufzulösen versucht, ist sie eine Psychologie der Freiheit, die am Individuum die geistig-seelischen Voraussetzungen für Emanzipation schlechthin demonstriert.

„Die Psychoanalyse nimmt am Individuum eine Demaskierung seines Bewußtseins vor, einen Abbau auf seine triebhafte Existenzbasis, die, an ihrer richtigen Auswirkung durch die Vorurteile der Gesellschaft verhindert, teils auf dem Wege der Neurose, teils auf dem der geistigen Umsetzung und Sublimierung, jedenfalls aber auf eine dem Individuum undurchsichtige Weise zur Herrschaft

kommt. In der Wiederholung des einmal Verdrängten besteht die Kunst des Arztes. Denn das Eigentliche verbirgt sich in Symbolen. Das Bewußtsein redet eine indirekte, eine ideologische Sprache. Arzt und Patient müssen zugleich deuten und realisieren können.“<sup>12)</sup> Dadurch kann auch die Gesellschaft lernen, die Brüchigkeit ihrer Oberflächenrationalität, im besonderen das Wesen von Herrschaft als rationalisierte Triebdynamik, zu durchschauen. Überbau ist eben nicht nur das Produkt sozioökonomischer Bedingtheiten, sondern auch Produkt von seelischen Tiefenvorgängen, die sich als Ideologie präsentieren. Ideologiekritik bedarf entsprechend nicht nur der Analyse des ökonomischen Unterbaus, sondern auch der Analyse der „Tiefenschicht“ des Zeitgeistes bzw. der Zeitseele und ihres vor- und unterbewußten Wurzelgrundes.

## Wo ES war, soll ICH werden — Kategorien psychoanalytischer Soziologie

Die Psychoanalyse hat der politischen Psychologie Kategorien geliefert, mit deren Hilfe das kollektive Verhalten in seinen Strukturen wie Mechanismen transparenter und damit verständlicher gemacht werden kann:

— sie hat die gewaltige Kraft des ES erkannt und aus dem Wissen ob solcher Gewalt die Forderung, daß wo ES war, ICH werden sollte, erhoben;

— sie hat im Geflecht menschlicher Motivationen die Ich-Triebe, vor allem den Sexualtrieb und den ihm entgegengesetzten Todestrieb, als dominierende, für Destruktion anfällige oder a priori destruierende Prinzipien entdeckt;

— sie hat dem Ich in seinem Bemühen, inmitten einer fremden und feindlichen Umwelt sich im Gleichgewicht zu erhalten, stabilisierende (wenn auch in sich selbst wiederum „gefährliche“) Techniken wie Identifizierung, Projektion, Sublimierung, Reaktionsbildung, Rationalisierung, Isolierung, Regression erschlossen<sup>13)</sup>.

In seiner Sehnsucht nach Anlehnung, Sicherung und Unterstützung, in seiner Furcht vor Einsamkeit und Verlorenheit sowie vor den Anforderungen der Freiheit ist das Ich politischen Zwecken leicht gefügig zu machen, über seine Triebe und über anerzogenes Sozialverhalten leicht zu manipulieren. Politische Psychologie will durch die Stärkung sinnvoller Ordnungsvorstellungen ideologische Scheinordnungen zerstören helfen. Sinnvolle Ordnung von Kollektiven muß jedoch konvergieren mit dem Lebenssinn des einzelnen, der in seinen Grundrechten zu akzeptieren ist und der die Möglichkeit für humane Entfaltung zu erhalten hat.

Indem die Psychoanalyse die Tabus offenlegt die menschliches Verhalten und Handeln bestimmen und meist beeinträchtigen, werden auch politische Zwänge offenbar, die sich zwar durch Rationalität zu legitimieren, in Wirklichkeit jedoch mit Hilfe irrationaler Repression vor kritischer Befragung abzuschirmen suchen. Gerade weil die vernünftigen Strebungen des Menschen nach Freiheit und Glück in unserer Zeit immer stärker werden, wird in Gegensteuerung dazu durch einseitige Herrschaftsinteressen der Versuch unternom-

sozial akzeptabel machen; Isolierung: Vorstellungen von Emotionen oder Wirklichkeit abtrennen; Regression: durch Rückkehr auf eine frühere Phase mit Versagung sich abfinden. Vgl. A. C. MacIntyre, Das Unbewußte. Eine Begriffsanalyse, Frankfurt/M. 1968, S. 11 ff.

<sup>12)</sup> H. Plessner, Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Stuttgart 1959, S. 127.

<sup>13)</sup> Identifizierung: Aneignung von Umwelt; Projektion: „Ausspucken“ dessen, was unangenehm ist; Sublimierung: Ziel oder Objekt eines Triebes verändern; Reaktionsbildung: sich einer übertriebenen Tendenz, einem unbewußten Wunsch entgegenstemmen; Rationalisierung: Triebbedürfnisse

men, die Tabus und Triebverbote immer mehr auszuweiten. Nicht mehr Individuen, auch nicht mehr identifizierbare individuelle Gruppen sind dann die wirklichen Elemente der Politik, sondern vereinheitlichte bzw. gleichgeschaltete Totalitäten. „Diese technisch-administrative Kollektivierung erscheint als Ausdruck der objektiven Vernunft, das heißt als die Form, in der das Ganze sich reproduziert und erweitert. Alle Freiheiten sind durch sie vorbestimmt und vorgestaltet — unterworfen nicht so sehr der politischen Gewalt als den rationalen Forderungen des Apparats. Dieser umgreift die öffentliche und die private Existenz der Individuen, der Verfügenden sowohl wie der, über die verfügt wird, umgreift Arbeitszeit und Freizeit, Dienst und Erholung, Natur und Kultur. Damit aber greift der Apparat in das Innere der Person selbst ein, in ihre Triebe und in ihre Intelligenz, und zwar anders, als dies auf früheren Stufen der Entwicklung geschehen ist; nämlich nicht mehr primär als brutal-äußere, personale oder natürliche Gewalt, nicht einmal mehr als das freie Wirken der Konkurrenz, der Wirtschaft, sondern als die vollkommen vergegenständlichte technische Vernunft, die als technologische doppelt vernünftig und methodisch kontrolliert — und gerechtfertigt ist. — Deshalb sind die Massen nicht mehr einfach die Beherrschten, sondern die Beherrschten, die nicht mehr widersprechen, oder deren Widerspruch selbst wieder in die Positivität eingeordnet wird, als kalkulierbares und manipulierbares Korrektiv, das Verbesserungen im Apparat erfordert. Was früher einmal ein politisches Subjekt war, ist Objekt geworden, und die früher unversöhnlichen antagonistischen Interessen scheinen in ein wirkliches Kollektivinteresse übergegangen zu sein.“<sup>14)</sup>

Politische Psychologie will solches Kollektivinteresse als Schein-Interesse entlarven, den Subjekten die Fähigkeit des Widerspruchs, der Gesellschaft ihre Dialektik zurückgeben — also versuchen, Eindimensionalität aufzusprenken und die in unbefriedigender Arbeit „gefesselte“ Triebenergie für eine dem Humanen dienende, das Unbehagen in der Kultur aufhebende libidinöse Kultur freizusetzen.

Mit Fred Weinstein und Gerald M. Platt<sup>15)</sup> kann man die Aufgaben einer psychoanalytischen Soziologie bzw. einer soziologisch

orientierten politischen Psychologie auf die Forderung bringen, daß sie

— historisch zu verfahren und die Phänomene der äußeren Welt in einem „inneren“ (psychogenetischen) Problemzusammenhang umfassend zu würdigen habe;

— die psychoanalytischen Kategorien in adäquater Form auf die Gesellschaft und deren Analyse übertragen müsse;

— die emotionalen individuellen Bedürfnisse in der richtigen Relation zu den sozialen Handlungen und Konstellationen sehen sollte.

E contrario formuliert: Die der Psychoanalyse eigene ahistorische Betrachtungsweise und die ihr inhärente Mißachtung wie Abwertung „äußerer“ Phänomene, vor allem sozioökonomischen Ursprungs, ist in der politischen Psychologie zu überwinden. Nicht aufrechtzuerhalten ist auch der von Freud betonte unveränderliche Inhalt der menschlichen „Wünsche“ gegenüber den offensichtlich wechselnden Gesellschaftsstrukturen und Institutionsformen. Vielmehr werden diese Wünsche vom jeweiligen Unterbau bzw. (nicht-marxistisch formuliert) vom jeweiligen „Zeitstil“ mit geprägt. Die Gesetzmäßigkeiten von „Natur“ können nicht als gleichbleibende Dominanten des „soziopsychischen Aggregats“ herangezogen werden. Die Variabilität gesellschaftlich bestimmter seelischer Verhaltensweisen ist höher einzuschätzen als die biologische Konstante; die soziale Realität, auch außerhalb der Familie, ist von entscheidender Bedeutung. Die Reduktion sozialpsychologischer Vorgänge auf die Vorgänge der Kindheit und der Familie ist zu einseitig; notwendig ist die Ausweitung der Analyse auf andere Gruppen- und Kollektivbeziehungen.

Soziale Prozesse sind nicht nur Widerspiegelung innerer Vorgänge; die inneren Vorgänge sind häufig Internalisierung sozialer Prozesse. Das Funktionieren bzw. die Dysfunktionalität des „Regelkreises“, der individuelles und kollektives Verhalten zusammenschließt, sollte im besonderen ein Thema politischer Psychologie sein<sup>16)</sup>.

Solche Entgrenzung der Freudschen Psychoanalyse ist nicht als ihre Überwindung, sondern als ihre „Fortschreibung“ zu betrachten;

<sup>14)</sup> Über das „Wechselspiel“ innerer und äußerer Bedingtheiten, „natürlicher“ Konstanten und historischer Variablen vgl. auch H. Hartmann, Ich-Psychologie. Studien zur psychoanalytischen Theorie, Stuttgart 1972, S. 37 f.: „Der historische Aspekt des psychoanalytischen Denkens bewahrt die Analyse davor, nichts anderes als eine Lehre von ‚der Natur des Menschen‘ zu sein, in dem Sinn, in dem zum Beispiel die Philosophen des 18. Jahr-

<sup>14)</sup> H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik, Frankfurt/M., Wien 1968, S. 22 f.

<sup>15)</sup> Vgl. F. Weinstein/G. M. Platt, Psychoanalytische Soziologie, München 1975. Hierzu auch: L. Mann, Sozialpsychologie, Weinheim 1972; H. C. Lindgren, Einführung in die Sozialpsychologie, Weinheim 1973.

oder — wie Herbert Marcuse meint — lediglich eine Frage der „richtigen“ Rezeption: „Die Diskussion der Freudschen Theorie vom Standpunkt der politischen Wissenschaft und Philosophie bedarf der Rechtfertigung — um so mehr, als Freud immer wieder den naturwissenschaftlich-empirischen Charakter seiner Arbeit betont hat. Die Rechtfertigung muß eine zweifache sein: sie muß erstens zeigen, daß die Freudsche Theorie ihrer eigenen Begrifflichkeit nach der politischen Fragestel-

lung offen ist und entgegenkommt — mit anderen Worten: daß ihre anscheinend rein biologische Konzeption im Grund eine gesellschaftlich-historische ist. . . Sie muß zweitens zeigen, inwiefern einerseits Psychologie heute ein wesentlicher Teil der politischen Wissenschaft ist und andererseits die Freudsche Trieblehre — und nur um sie handelt es sich hier — entscheidende Tendenzen der heutigen Politik auf ihren — verdeckten — Begriff bringt.“<sup>17)</sup>

## Kritik an der Psychoanalyse als Phänomen des Bürgertums

Die damit vorgetragene Behauptung, daß die Freudsche Psychoanalyse ihrer eigenen Begrifflichkeit nach die Fragestellungen politischer Psychologie entweder impliziere oder zumindest antizipiere, ihre biologische Konzeption nur eine scheinbare, in Wirklichkeit eine gesellschaftlich-historische sei, wird freilich in der Diskussion um das Freudsche Denken immer wieder entschieden bestritten.

Im extremsten Angriff wird die Freudsche Psychoanalyse als Phänomen des Bürgertums im Zeitalter imperialer Expansion und industrieller Revolution hingestellt und in Bausch und Bogen als Inventurstück jener Zeiten abgeschrieben. Da ihr Radius auf gesellschaftliche Eliten beschränkt bleibe, könne sie eine wirkliche Sozialanalyse überhaupt nicht leisten<sup>18)</sup>.

hundreds dies Problem sahen. Die Psychoanalyse befaßt sich mit den Modifikationen, die wechselnde Bedingungen auf die allgemeinen menschlichen Situationen und Eigenschaften ausüben. Unter diesen Bedingungen spielen die sozialen Faktoren eine einzigartige Rolle. Obwohl wir das Vorhandensein aggressiver Triebimpulse bei allen Menschen voraussetzen, können wir nicht den Schluß ziehen, daß ein völlig ungrenzter Ausdruck dieses Impulses, Kriegführen zum Beispiel, in der menschlichen Geschichte unvermeidlich sei. Der Ausdruck grundlegender aggressiver Tendenzen wird durch Faktoren bestimmt, die sich im Laufe der Generationen verändern können. Andererseits wird natürlich die Negation aller konstanten Elemente unter denjenigen, von denen man nachweisen kann, daß sie den Prozeß der Menschwerdung beeinflussen, durch die Erfahrung widerlegt. Die Psychoanalyse kann noch weitergehen und nachweisen, daß das Es, das Ich und das Über-Ich den Einflüssen der Außenwelt und ganz besonders den Einflüssen kultureller Faktoren Widerstände verschiedenen Ausmaßes entgegensetzen.“

<sup>17)</sup> H. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, in: M. Horkheimer/Th. W. Adorno (Hrsg.), Freud in der Gegenwart. Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag, Frankfurt/M. 1957, S. 401.

<sup>18)</sup> Vgl. A. Mitscherlich, Der Kampf um die Erinnerung. Psychoanalyse für fortgeschrittene Anfänger, München 1975, S. 18.

Freud, der fast ausschließlich Leute der bürgerlichen Wiener Mittelklasse behandelt habe, versuche (wegen seiner einseitigen Verhaftung in der Bourgeoisie: vergeblich!) Probleme des Menschlichen wie der Menschheit zu klären — unter völliger Mißachtung der Sozial- und Seelenprobleme der lohnabhängigen Klasse. Freuds Geschichtskonstruktion erweise sich als nichts anderes als eine gigantische Projektion der Weltanschauung und Lebenshaltung des frühen Bürgertums auf die Vor- und Urgeschichte der Menschheit. Freuds Bild des „Urvaters“ trage in Wahrheit die Züge eines pater familias, dessen Macht im feudalen Familienverband noch nicht durch die soziale und ökonomische Entwicklung außerhalb des Verbandes angekränkt sei; die Urhorde habe alle denkbare Ähnlichkeit mit dem äußeren (sozialen) und inneren (psychischen) Aufbauprinzip der feudalen Familie; der „Vatermord“ finde nach dem klassischen Ablaufgesetz aller politischen Revolutionen statt, die das Bürgertum an die Macht gebracht haben<sup>19)</sup>. Freuds Kulturtheorie spiegle die neurotisierenden Leiden des protestantischen Geistes auf dem Weg kapitalistischer Akkumulation. Seine Aggressionstheorie bringe das Wolfsgesetz der kapitalistischen Konkurrenz auf einen blinden anthropologischen Begriff. Nicht die Neurose als Abweichung von der unbewältigten Norm sei die eigentliche Krankheit; krank sei die Gesellschaft; die Neurose sei eine, wenn auch unvollkommene Form gesunder Verweigerung<sup>20)</sup>.

Mit Blick auf die amerikanische Szene hat Th. W. Adorno schon 1955 vor der Indienstnahme der Psychoanalyse für eine utilitaristi-

<sup>19)</sup> R. Reiche, Ist der Ödipuskomplex universell?, in: Kursbuch 29, 1972, S. 163.

<sup>20)</sup> In diesem Sinne etwa M. Schneider, Neurose und Klassenkampf. Materialistische Kritik und Versuch einer emanzipatorischen Neubegründung der Psychoanalyse, Hamburg 1973.

sche Lebenspraxis, die sich unter gegebenen Umweltbedingungen häuslich einrichte und mit Hilfe der „Couch“ an die jeweiligen gesellschaftlichen Normen anzupassen suche, gewarnt. Sie werfe die Subjekte auf ihr beschränktes Selbst zurück. „Der Kultus der Psychologie, die man der Menschheit aufschwätzt, und der unterdessen aus Freud ein fades Volksnahrungsmittel bereitet hat, ist das Komplement der Entmenschlichung, die Illusion der Ohnmächtigen, ihr Schicksal hinge von ihrer Beschaffenheit ab.“<sup>21)</sup>

Solche kritischen Einwände treten immer wieder verdichtet beim Vergleich der marxistischen Analyse mit der Psychoanalyse, als den herausragenden Theoriesystemen unserer Zeit, in Erscheinung. Marx wollte den äußeren, Freud den inneren Menschen befreien. Sind beide Denk- und Handlungsansätze ohne den jeweils anderen möglich? Lassen sie sich verbinden? Sind sie unvereinbar? Ist die Entfremdung bei Marx ohne die Entpersönlichung bei Freud (und vice versa) denkbar? Ist die Zerstörung des Seelischen letztlich Folge sozioökonomischer Konstellation oder der gesellschaftliche Unterbau letztlich bedingt durch das Überich-Bewußtsein, das seinerseits dem archetypischen „Menschheitsdrama“ zugehört und sich lediglich in unterschiedlicher historischer Form ausprägt?<sup>22)</sup>

## Sexpol — Der Versuch, Marxismus und Psychoanalyse zu analysieren

Die Diskussion über die Vereinbar- bzw. Unvereinbarkeit von Marxismus und Psychoanalyse — unter dem Kürzel „Sexpol“: Sexualökonomie und Politik geführt — erstreckt sich über Jahrzehnte; sie erreichte in der Sexpol-Bewegung zwischen den beiden Weltkriegen ihren ersten Höhepunkt (mit dem Ziel, die verdinglichte, die konkreten Bedürfnisse der Massen verkennende Praxis der Kommunisten zu korrigieren) und in dem antiautoritären Aufstand der sechziger Jahre eine weitere Kulmination (hier als Vehikel linker Aufklä-

Wenn Freud die „äußeren“ Gründe seelischer Prozesse übersah, verkannte oder verdrängte — blieb ihm dann auch die sozialpsychologische Sprengkraft seiner individualpsychologisch entwickelten Kategorien fremd? Fehlt nicht Marx die Vorstellung der Internalisierung ebenso wie jedes andere Bewußtsein für psychische Prozesse? War er nicht blind dafür, daß materialistische Determiniertheit oft nur scheinbar, in Wirklichkeit Ausdruck seelischer Motorik oder seelenenergetischer Defizits ist?

„Die Frage weitet sich, besonders unter dem Aspekt des Verhältnisses von historischem Materialismus und Psychoanalyse zu einer grundlegenden Kontroverse zweier Disziplinen aus, die sich nicht auf die Ambitionen einzelner Theoretiker reduzieren läßt. Vielmehr geht es um einen grundlegenden Sachverhalt: um den Primat sozioökonomischer oder psychischer Faktoren im Gesamtprozeß von Vergesellschaftung. Es geht um nichts geringeres als die Frage, ob Soziologie als angewandte Psychologie verstanden werden müsse, oder ob umgekehrt die Psychoanalyse als theoretische Disziplin im Rahmen einer umfassenden Theorie der Vergesellschaftung und der Konstitution von Gesellschaft zureichend bestimmt werden kann.“<sup>23)</sup>

rung mit praktisch-politischem Ziel verstanden)<sup>24)</sup>.

Die Geschichte der Sexpol-Bewegung begann mit Erfahrungen an Wiener Sexualberatungsstellen in den Jahren 1926—1930. Es entstand daraus die „Sozialistische Gesellschaft für Sexualberatung und -forschung in Wien“ (1929/30). Ausgerichtet darauf, die „Sexualnot der Werktätigen“ unter bürgerlicher Repression zu beseitigen, übte sie starke Kritik an der bürgerlichen Ehe als sexualideologischer Institution; sie forderte die kostenlose Verteilung von Empfängnisverhütungsmitteln an Minderbemittelte, breite Propaganda der besten Geburtenregelungsmethoden, restlose Abschaffung des Abtreibungsparagraphen, umfassende Gewährung von Schwanger-

<sup>21)</sup> Th. W. Adorno, Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt/M. 1970, S. 20. Hierzu auch H. Nolte, Der Beitrag der Psychoanalyse zur Verwissenschaftlichung der Erziehung, in: Frankfurter Hefte 12, 1974, S. 902.

<sup>22)</sup> Vgl. zum Problemkreis Marx — Freud: D. Wyss, Marx und Freud, Göttingen 1969; H. G. Sandkuehler, Bernfeld, Reich, Jurinetz, Sapir, Stoljarov, Psychoanalyse und Marxismus. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt/M. 1970; H.-P. Genté (Hrsg.), Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, Bd. 1: Frankfurt/M. 1970, Band 2: Frankfurt/M. 1972.

<sup>23)</sup> B. W. Reimann, Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie, Darmstadt und Neuwied 1973, S. 18.

<sup>24)</sup> Vgl. hierzu H. Wieser/J. Beyer, Psychoanalyse, Kapitalmystifikation und Ideologie, in: Kursbuch 29, 1972 (Das Elend mit der Psyche, Psychoanalyse), S. 126.

schaftsurlaub u. a. Die internationale Sexpol-Bewegung richtete ihren hoffnungsvollen Blick zunächst auf die gesellschaftspolitische Entwicklung in der Sowjetunion. In der Sexualpolitischen Plattform des „Deutschen Reichsverbandes für proletarische Sexualpolitik“ 1931 hieß es z. B.: „Stellt man die innere Unfähigkeit des Kapitalismus, die Sexualfrage zu lösen, den enormen Fortschritten und Reformen der Sowjetunion gegenüber, so bleibt dem Sexualreformer, er mag politisch stehen wie er will, nichts anderes übrig, als sich auf den Boden der sowjetischen Sexualreform zu stellen. Das kann er nur unterlassen, wenn er entweder Tatsachen nicht sehen will, oder aber, wenn er sich dem Zwang des Kapitals unterwirft und opportunistisch wird.“<sup>25)</sup>

In Rußland waren zwar bis 1927 alle wichtigen Arbeiten Sigmund Freuds übersetzt worden, doch wurde, je mehr die Revolution bürokratisch erstarrte, die Psychoanalyse zunehmend aus dem öffentlichen Bewußtsein, teilweise mit starker Polemik gegen Freud, verdrängt. Schon Lenin hatte Freuds Erkenntnisse eine „bürgerliche Grille“ genannt, also den revolutionären Charakter der Psychoanalyse nicht erkannt. „Ich bin mißtrauisch gegen diese sexuellen Theorien der Artikel, Abhandlungen, Broschüren usw., kurz, gegen die Theorien jener spezifischen Literatur, die auf den Mistbeeten der bürgerlichen Gesellschaft üppig emporwächst. Ich bin mißtrauisch gegen jene, die stets nur auf die sexuelle Frage starren wie der indische Heilige auf seinen Nabel.“<sup>26)</sup>

Als die stalinistische Reaktion den bürgerlichen Gesetzen wieder zur Geltung verhalf, im besonderen in bezug auf Familie, Erziehung, Heirat und Sexualmoral strenge Gebote einführte (was zur spezifischen Ausprägung der bolschewistischen „Roten-Plüsch-Mentalität“ führte), war sie veranlaßt, die Beschäftigung mit den Theorien Freuds, die vor allem auch einen Schlüssel zur politischen Bedeutung der Sexualunterdrückung lieferten, zu verbieten<sup>27)</sup>.

Im Lager der beiden Sexpol-Bewegungen lassen sich zwei stark voneinander abweichende Standorte feststellen:

- die radikalen Antifreudianer;
- die um Vermittlung zwischen Marxismus

<sup>25)</sup> Zit. nach H.-P. Gente, *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, a. a. O., S. 168 (1. Band).

<sup>26)</sup> Zit. nach J. M. Brohm, *Psychoanalyse und Revolution*, in: H.-P. Gente, *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, a. a. O., S. 245 (2. Band).

<sup>27)</sup> Vgl. J.-M. Brohm, a. a. O., S. 247.

und Psychoanalyse bemühten „Gemäßigten“ bzw. die marxistischen Freudianer, die die gesellschaftliche Dimension der Psychoanalyse von vorneherein als gegeben sehen.

Die *Antifreudianer* bejahen das Diktum von Karl Kraus, daß die Psychoanalyse die Krankheit sei, für deren Heilung sie sich halte — in dem Sinne nämlich, „daß die Psychoanalyse einen Mystifikationszusammenhang herstelle, der die bürgerliche Herrschaft und ihr Instrumentarium stabilisiere und die Anpassung an diese Herrschaft fördere. Sie bringe also keine Heilung der Anpassungsneurosen, sondern verstärke sie im Gegenteil“<sup>28)</sup>. Für den Analytiker sei der Patient unmündig, nur Objekt der Behandlung<sup>29)</sup>. Dieses Factum brutum gelte auch im übertragenen sozialpsychologischen Sinne. „Wie die meisten der kleinbürgerlichen Reformisten ist Freud nicht damit zufrieden, die Individuen an die bestehende Ordnung anzupassen, indem er sie so gesund und arbeitsfähig wie möglich macht; er geht sogar so weit, eine soziale Prophylaxe als Heilmittel für die augenblicklichen Schäden anzubieten, für — wie er sich ausdrückt — das ‚immense neurotische Elend, das über die Welt verbreitet ist‘. Anders gesagt: Freud vollendet seine reformistische Demarche und schlägt konsequent vor, die Räder zu ölen, die das Individuum zermalmen.“<sup>30)</sup> Eine radikal-linke Psychoanalyse müsse Freud vor sich selbst retten und die bürgerlich überlagerten Erkenntnisse Freuds für die proletarische Revolution wiederholen. Die „Anpassungsanstalt“ für „falsche“ gesellschaftliche Forderungen sei in eine Bewegung zu verwandeln, die das emanzipatorische Potential zu erwecken und für das „richtige“ Bewußtsein einzusetzen vermöge.

Nach einem Besuch des Psychoanalytikers Igor A. Caruso in Brasilien schrieb eine Analysandin in ihrem Protokoll (und das Zitat kann die Sexpolkritik auch in Hinblick auf den europäischen Raum resümieren): „Ich fürchte, daß Caruso Brasilien verlassen wird, ohne bemerkt zu haben, welche mächtigen Kräfte in der brasilianischen Jugend verborgen sind. Er wird zu diesen Kräften keinen Zugang haben, weil er zu einer anderen Generation gehört ... weil er mit seiner Wissenschaft nur jene Leute erreicht, die nicht in

<sup>28)</sup> Vgl. Dossier, *Auf der Couch* (und dahinter), in: *Kursbuch 29*, 1972, S. 58.

<sup>29)</sup> Vgl. Dossier, *Auf der Couch* (und dahinter), a. a. O., S. 44.

<sup>30)</sup> J.-M. Brohm, *Psychoanalyse und Revolution*, a. a. O., S. 284.

der Zukunft und in der sozialen Erneuerung engagiert sind“<sup>31)</sup>.

Die „Vermittler“ betonen, daß die revolutionäre Methode Freuds eine Überwindung der herrschenden positivistischen und mechanistisch-materialistischen Ideologie bedeute und sein völlig neuer Versuch des Menschenverständnisses auch den Marxismus vor dogmatischer Unterbau-Überbau-Erstarrung zu bewahren vermöge<sup>32)</sup>. Auch wenn das Gesellschaftliche weniger psychisch, sondern vielmehr das Psychische mehr gesellschaftlich zu erklären sei, so beachte Marx beim Gattungswesen Mensch dessen Seele zu wenig. Marx versuche nicht, Radikales oder Wesentliches in den psychoaffektiven Tiefen zu erkennen. „Folglich fehlt seinem Menschenbild: die Angst (ein Kardinalbegriff, der das moderne Denken durchzieht von Kierkegaard bis Freud und Heidegger), der Machtwille (immer implizit in der Marxschen Geschichtsinterpretation enthalten, niemals hervorgehoben), die Poesie, der Wahnsinn und das Mysterium.“<sup>33)</sup>

Der Marxschen Betrachtungsweise des Menschen gehe entsprechend das Erstaunen über die Natur des Menschen ab — daß er nämlich eine Schimäre sei, nicht nur Produzent. „Der Mensch als Produzent sieht den genießenden, konsumierenden Menschen nur als verwirrten und entfremdeten Satelliten, desgleichen den homo ludens, den imaginativen oder mythologischen Menschen. Die Entfremdung, die Träume und Mythen entstehen läßt, wird als Verarmung begriffen; der Traum ist nichts weiter als Auflösung, niemals Wiederbelebung der Wirklichkeit. Entfremdung ist immer Abdrift, Abtreiben nach der gleichen Seite, niemals Austausch und Beteiligung. Sicherung von Macht und Entwicklung einer Technik erscheinen dem Marxschen Menschen immer als wahrer, authentischer und ‚wirklicher‘ als die Ekstase oder Verehrung.“<sup>34)</sup>

Der Vorwurf gegen die Psychoanalyse, sie sei keine Gesellschaftstheorie, bedeute eine abstrakte Negation<sup>35)</sup>. Werde nämlich das Subjekt — auch in Gestalt seiner ebenso biologisch wie gesellschaftlich vermittelten Zer-

störtheit — über seine gesellschaftliche Vermittlung hinaus nicht zugleich auch als eigenständig, sondern nur als eine in dieser gesellschaftlichen Vermittlung aufgehende Größe betrachtet, gehe daraus praktisch eine Form theoretisch sanktionierter Unmenschlichkeit hervor.

„Die Frage nun, was ‚vorher‘ da war, die ökonomische Entfremdung oder die anthropologische, ist eine Scheinfrage, denn die Wechselbeziehungen zwischen der endogenen psychischen Organisation des Menschen und seiner Ökonomie (im Unterschied zur bloßen Ökologie der Tiere!) sind wesentliche Kennzeichen seiner Gattung . . . Statt einen Gegensatz zwischen der historisch-materialistischen und der psychoanalytischen Erkenntnis dogmatisch zu behaupten, sollte man gerade an dieser Überschneidungsfläche die tiefe Verwandtschaft beider anthropologischen Entwürfe suchen. Freilich scheint (und vielleicht eben nur ‚scheint‘, mangels befriedigender Massenuntersuchungen) der Konflikt zwischen libidinösen Strebungen und sozialen Forderungen für den neokapitalistischen Bourgeois typischer zu sein als der Konflikt zwischen Hunger und Besitz, der vor allem das Los des Menschen in der unterentwickelten Welt sein könnte. Manche Daten aber sprechen dafür, daß diese Gegensätzlichkeit mehr in aprioristischen Erwartungen existiert als in der Wirklichkeit, weil alle zwischenmenschlichen Beziehungen, also auch die erotischen, an der wirtschaftlich-sozialen Repression schwer verkümmern. Jedenfalls berechtigt uns nichts zu der pauschalen Behauptung, die Bewohner der südamerikanischen Elendsquartiere seien weniger neurotisch als der österreichische Kleinbürger; wahr ist jedoch, daß man, bevor man in die Elendsquartiere psychoanalytische (oder andere) Missionare aussendet, für menschliche Lebensbedingungen sorgen muß. Soziale Umwälzungen und psychoanalytische Therapie können sich tatsächlich in gewissen sozialen Lagen ausschließen, doch sind sie beide Notwendigkeiten unserer Zeit, die durch die Entfremdung der menschlichen Person durch das herrschende System bedingt werden. Die Entfremdung — ob nur ökonomisch bedingt oder darüber hinaus auch anthropologisch — ist ein spezifisch humanes Merkmal, das mit der Unmöglichkeit der harmonischen Triebentwicklung durch Befriedigung des Bedürfnisses und noch mehr des Wunsches des schon bei seiner Geburt abhängigen Menschen einhergeht.“<sup>36)</sup>

<sup>31)</sup> Zit. von I. A. Caruso, Psychoanalyse, Ideologie, Ideologiekritik, in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, hrsg. v. H.-P. Gente (Band 2), Frankfurt/M. 1972, S. 73.

<sup>32)</sup> Vgl. I. A. Caruso, Psychoanalyse, Ideologie, Ideologiekritik, a. a. O., S. 62 f.

<sup>33)</sup> E. Morin, Der revolutionäre und der revolutionierte Mensch, in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, a. a. O., S. 161 (2. Band).

<sup>34)</sup> E. Morin, a. a. O., S. 160 f.

<sup>35)</sup> Vgl. K. Horn, Psychoanalyse — Anpassungslehre oder kritische Theorie des Subjekts?, in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, a. a. O., S. 120.

<sup>36)</sup> I. A. Caruso, Psychoanalyse, Ideologie, Ideologiekritik, a. a. O., S. 76 f.

Politische Psychologie, die sich nicht in fruchtlosen Antagonismen festlaufen will, müßte sowohl den dogmatischen Freudianismus als auch den dogmatischen Marxismus transzendieren, sich als „Prozeß“ begreifen. In diesem Sinne zielt die „Neo-Psychoanalyse“ auf eine Weiterentwicklung der Lehre Freuds, dessen bürgerliche Begrenzungen überwunden und dessen Erkenntnisse — teilweise (je nach „Schüler“ oder „Schule“) — mit marxistischem Denken verknüpft werden sollen<sup>37)</sup>. Einer der ersten „Abweichler“ von der Bahn der orthodoxen Psychoanalyse war Alfred Adler, der bei seinem Bruch mit Freud 1911 im Rahmen seiner „Individualpsychologie“ um einen, wenn auch nur andeutungsweise entwickelten Sozialhumanismus sich bemühte. Vor allem seine Lehre von den Minderwertigkeitsgefühlen, die als Folge unzulänglicher Erziehung in der gegenwärtigen Kultur neurotische Fehlentwicklungen (mit Machtwahn als Kompensationserscheinung) bewirkten, wurde der Schlüssel für viele politische und sozialpsychologische Phänomene — etwa die Störungen des Gemeinschaftsgefühls oder autoritäre bzw. totalitäre Herrschaftsausübung betreffend<sup>38)</sup>.

C. G. Jung ist im Zusammenhang politischer Psychologie nur am Rande zu erwähnen, da sein von Freud sich abhebender Denkansatz, im Seelischen einen ganzheitlich, polar geordneten Organismus mit mythischer bzw. archetypischer Bedeutungstiefe zu sehen und damit den Freudschen Sexualismus zu relativieren, bewußt oder unbewußt „unpolitisch“ angelegt war. Jung interessierte sich mehr „für den einzelnen Menschen als für Politik im großen ganzen“<sup>39)</sup>. Nicht aus der Rationalität, sondern gerade im Gegenteil: aus der „Einkehr zu den inneren irrationalen und schöpferischen Impulsen des Unbewußten“ erhoffte er sich Rettung für den Massenmenschen der Zeit. „Im Brennpunkt dieser Wandlung steht ein neues archetypisches Menschenbild, das aus dem kollektiven Unbewußten aufsteigt,

ein Symbol, welches das innerste Selbst des einzelnen mit dem der ganzen Menschheit zu vereinen glaubt, ein neues Anthroposbild.“<sup>40)</sup>

Für die politische Psychologie ist jedoch von Wichtigkeit, daß Jung mit aller Deutlichkeit herauszustellen sucht, daß die Gesellschaft und der Staat von der geistigen-seelischen Verfassung derjenigen abhängen, aus denen sie sich zusammensetzten. Wenn in der Welt Verwirrung und Unordnung herrschten, dann müsse das, wie er sagt, „einen ähnlichen Zustand im Geist des Individuums widerspiegeln“. Auch wenn das Individuum oft bewußt das Gefühl haben mag, daß es mehr oder weniger bedeutungslos und das Opfer unkontrollierbarer Kräfte sei, so „hat es einen gefährlichen Schatten und Gegenspieler in sich, der als unsichtbarer Helfer in die finsternen Mächenschaften der politischen Ungeheuer verwickelt ist“<sup>41)</sup>.

Das Individualpsychologische, auf das Freud seine Sozialpsychologie zurückführte, müsse freilich stets im Gattungswesen Mensch, im Archetypischen, verankert bleiben. Es sei nicht beweisbar, daß Leben und Welt rational seien. „Wir haben im Gegenteil begründete Vermutung, daß sie auch irrational sind, mit anderen Worten, daß sie in letzter Linie auch jenseits von menschlicher Vernunft begründet sind. . . . Darum gelten die Ratio und der in ihr begründete Wille nur eine kurze Strecke.“<sup>42)</sup>

Die primitiven Instinkte des Menschen seien dabei noch immer mächtig und drückend („äußerlich ist man quasi ein Kulturmensch und innerlich ein Primitiver“)<sup>43)</sup>; sie würden, wenn nicht durch Gesetz und Autorität in Schranken gehalten, das Individuum und die Gesellschaft schnell vernichten. In Jungs Augen sind jedoch Autorität und Gesetz auch innere Bedürfnisse der Psyche, die sich aus den Mustern und Ansprüchen ergeben, die diese ererbt hat.

Wilhelm Reichs Bemühen zielte auf eine neue universale Gesellschaftskritik. „Ich möchte ausdrücklich betonen, daß die Sexualökonomie kein Additionsprodukt aus Marxismus und Psychoanalyse ist.“<sup>44)</sup> Die Sexualökono-

<sup>37)</sup> Zur Neopsychoanalyse ausführlich bei J. Rattner, Tiefenpsychologie und Politik. Einführung in die politische Psychologie, Freiburg 1970; ferner: J. Rattner, Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis. Praxis und Theorie der neuen Psychoanalyse, München 1973; J. Rattner, Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Einführung in die neopsychoanalytische Sozialpsychologie von Harry Stack Sullivan, Freiburg 1969.

<sup>38)</sup> Vgl. M. Sperber, Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie, Wien, München, Zürich 1970.

<sup>39)</sup> M. L. von Franz, Vorwort zu W. W. Odajnyk: C. G. Jung und die Politik, Stuttgart 1975, S. 11.

<sup>40)</sup> M. L. von Franz, a. a. O., S. 12.

<sup>41)</sup> Zit. nach W. W. Odajnyk, a. a. O., S. 62.

<sup>42)</sup> Zit. nach W. W. Odajnyk, a. a. O., S. 41.

<sup>43)</sup> Zit. nach W. W. Odajnyk, a. a. O., S. 23.

<sup>44)</sup> Zit. nach H. Dahmer, Wilhelm Reich — Seine Stellung zu Freud und Marx, in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, a. a. O., S. 86 (2. Band).

mie als „dialektisch-materialistische Lehre von der Sexualität und ihrem Grundgesetz“ (mit einer Orgasmuslehre im Mittelpunkt) hat freilich den Marxismus zum Vater und die Psychoanalyse zur Mutter.

Reich will im Rahmen seiner politischen Psychologie im besonderen die Beziehungen zwischen Charakter und Gesellschaft aufweisen: „Im größeren Zusammenhang der Frage nach der soziologischen Funktion der Charakterbildung müssen wir unser Interesse auf den zwar bekannten, aber in seinen Details noch wenig durchschauten Tatbestand richten, daß bestimmten gesellschaftlichen Ordnungen bestimmte durchschnittliche Strukturen der Menschen zugeordnet sind, oder anders ausgedrückt, daß jede Gesellschaftsordnung sich diejenigen Charaktere schafft, die sie zu ihrem Bestand benötigt. In der Klassengesellschaft ist sie die jeweils herrschende Klasse, die mit Hilfe der Erziehung und der Familiensituation ihre Position sichert, indem sie ihre Ideologien zu den herrschenden Ideologien aller Gesellschaftsmitglieder macht. Es bleibt aber nicht nur bei der Durchsetzung der Ideologien in allen Mitgliedern der Gesellschaft. Es handelt sich nicht um ein Übertünchen mit Einstellungen und Anschauungen, sondern um einen tiefgreifenden Prozeß jeder heranwachsenden Generation dieser Gesellschaft, um eine der Gesellschaftsordnung entsprechende Abänderung und Bildung psychischer Strukturen, und dies in allen Schichten der Bevölkerung.“<sup>45)</sup> Da die unfreie repressive Gesellschaft die Entfaltung des genitalen, d. h. auf sexuelle Entfaltung gerichteten Charakters verhindere, ergebe sich eine Deformation des Menschen, der in der kapitalistischen Kultur nur die Wahl zwischen starker Aggression und Selbsterniedrigung habe. Psychoanalyse böte die Möglichkeit von Ideologiekritik, da sie, kraft ihrer Methode, in der Lage sei, die triebhaften Wurzeln der gesellschaftlichen Tätigkeit der Individuen aufzudecken, und kraft ihrer dialektischen Trieblehre berufen sei, „die psychische Auswirkung der Produktivkräfte im Individuum, das heißt die Bildung der Ideologien im Menschenkopfe im Detail zu klären“<sup>46)</sup>.

Die Neo-Psychoanalyse beanstandet am Menschenbild Freuds, daß dieser im Menschen von Natur aus ein böses Wesen sehe; bei ihm sei das Leben ein erbarmungsloser Kampf

aller gegen alle; die Frau dem Mann gegenüber minderwertig. Freud stelle fest: Kriege habe es immer gegeben; Triebe müßten unterdrückt, kontrolliert und bezwungen werden; das Wesentliche am Menschen werde mit seiner Anlage (in der Konstitution) bereits vorgegeben, das Leben von dunklen, unbegreifbaren Mächten gelenkt; eine Welt der Freiheit, der gegenseitigen Hilfe und der Solidarität erweise sich als Illusion; die Geschichte werde von großen Männern gemacht.

Andere Kulturen jedoch — die Neo-Psychoanalyse orientiert sich dabei an ethnischen Studien, etwa von Margaret Mead und Ruth Benedict<sup>47)</sup> — zeigten einen ganz anderen Ausgang des ödipalen Konflikts: er werde dort gelöst durch Kommunikation, gerechte Güterverteilung, zwangfreie Herrschaft (vor allem unter dem Einfluß mütterlicher Herrschaft), Aggression ohne Gewalt.

Der Freudsche Determinismus sei Teil einer kapitalistischen bzw. spätkapitalistischen Gesellschaft, die „versteinerte Verhältnisse“ benötige, um Herrschaft (die eigene nämlich) „unangreifbar“ zu machen, d. h. durch die „Tabuisierung sogenannter Naturgesetzlichkeit“ abzusichern. Die Neo-Psychoanalyse versucht, mit Hilfe der Ethnopsychologie sich die Freiheit revolutionären Denkens und Handelns zurückzugewinnen, die „Starrheit“ des bourgeoisen kulturpessimistisch-determinierten Denkens in die Beweglichkeit eines (auf nicht-kapitalistische Kulturen und Gesellschaften sich beziehenden) Optimismus umschlagen zu lassen. „Unser Ansatz spaltet den Überbau gleichsam in zwei Teile: den einen, den Inhalt bewußter und unbewußter Ziele, Normen und Ideale mögen wir als Überbau der Produktions- und der daraus resultierenden Herrschafts-Verhältnisse gelten lassen. Den anderen, den dynamisch wirksamen, genetisch ableitbaren, sozietätsspezifischen Teil des Überbaus werfen wir in den Strudel der Spirale, erkennen ihm im dialektischen Gang der Entwicklung den Rang eines Agens und Reagens zu.“<sup>48)</sup>

Erich Fromm hält Karl Marx für einen tieferen und vielschichtigeren Denker als Sigmund Freud. Marx sei fähig gewesen, „ein geistiges Erbe des Aufklärungshumanismus und des deutschen Idealismus mit der Realität

<sup>47)</sup> M. Mead, *Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften*, Hamburg 1959; M. Mead, *Mann und Weib*, Reinbek 1962; R. Benedict, *Urformen der Kultur*, Reinbek 1960.

<sup>48)</sup> P. Parin, *Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen. Eine Anwendung der Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, in: *Kursbuch* 29, 1972 S. 201.

<sup>45)</sup> W. Reich, *Charakteranalyse*, Berlin 1933, S. 12. Zit. nach J. Rattner, a. a. O., S. 54.

<sup>46)</sup> W. Reich, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, 1934. Zit. nach H. Weiser/J. Beyer, *Psychoanalyse, Kapitalmystifikation und Ideologie*, in: *Kursbuch* 29, 1972, S. 145 f.

wirtschaftlicher und sozialer Tatsachen zu verbinden und damit die Fundamente für eine neue Wissenschaft vom Menschen und von der Gesellschaft zu legen, die empirisch und gleichzeitig vom Geist der westlichen humanistischen Tradition erfüllt ist.“ Doch wäre es naiv, Freuds Bedeutung zu ignorieren, weil er nicht die Höhen eines Marx erreichte. „Er ist der Gründer einer wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie und seine Entdeckung unbewußter Prozesse und der dynamischen Natur charakterlicher Züge ist ein einzigartiger Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen, die für alle künftige Zeit das Bild vom Menschen verändert hat.“<sup>49)</sup>

So verschieden sie in ihrem „Psychogramm“ auch waren — vereint habe sie der unnachgiebige Wille zur Befreiung des Menschen, der unbeugsame Glaube an die Wahrheit als dem Werkzeug solcher Befreiung und die Ansicht, daß die Bedingung für die Befreiung in der Fähigkeit des Menschen läge, die Ketten der Illusion zu zerbrechen.

Der gemeinsame Boden, dem das Denken von Marx und Freud entstammte, könne durch drei kurze Sätze ausgedrückt werden (wovon die beiden ersten von Marx als seine Lieblingsmaximen bezeichnet wurden): „1. De omnibus est dubitandum (An allem ist zu zweifeln). 2. Nihil humanum a mihi alienum puto (Nichts Menschliches ist mir fremd). 3. Und die Wahrheit wird euch freimachen. Der erste Ausspruch bringt zum Ausdruck, was man ‚die kritische Stimmung‘ nennen könnte. Diese Stimmung ist für die moderne Wissenschaft charakteristisch. Aber während der Zweifel in den Naturwissenschaften hauptsächlich auf das Zeugnis der Sinne, des Hörensagens und der überlieferten Meinungen geht, bezieht sich der Zweifel im Denken von Marx und Freud besonders auf die Gedanken, die der Mensch von sich selbst und von anderen hegt. . . Er glaubte, daß unsere individuellen Gedanken nach den von einer jeweiligen Gesellschaft entwickelten Ideen geformt sind und diese Ideen durch die besondere Struktur und Funktionsweise der Gesellschaft be-

---

<sup>49)</sup> E. Fromm, *Jenseits der Illusionen*, Konstanz, Zürich 1967, S. 18 f. Über die von Max Horkheimer im Auftrag des Instituts für Sozialforschung 1932 bis 1941 herausgegebene „Zeitschrift für Sozialforschung“ als besonderer „Ort“ der Auseinandersetzung mit dem Freudschen wie marxistischem Denken sowie entsprechender Integrationsversuche vgl. A. Schmidt, *Die „Zeitschrift für Sozialforschung“*. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung, in: A. Schmidt: *Zur Idee der kritischen Theorie*. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, München 1974, S. 36 ff. (Über Erich Fromms Arbeiten in der Zeitschrift S. 77 ff.).

stimmt werden. Eine wachsame, skeptische, zweiflerische Einstellung zu allen Ideologien, Ideen und Idealen ist für Marx charakteristisch. Er verdächtigt sie immer, daß sie wirtschaftliche und soziale Interessen verschleiern, und sein Skeptizismus war so stark, daß er es kaum je fertigbrachte, Worte wie Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit zu benutzen — eben um der Tatsache willen, daß sie so leicht zu mißbrauchen sind, und nicht, weil Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit nicht die höchsten Werte für ihn waren.“<sup>50)</sup>

Freud habe in derselben „kritischen Stimmung“ gedacht. Seine ganze psychoanalytische Methode könne man als die Kunst des Zweifels beschreiben. Beeindruckt von gewissen hypnotischen Experimenten, die zeigten, in welchem Umfang eine Person im Trancezustand an die Wirklichkeit des offenkundig Unwirklichen glauben könne, entdeckte er, daß die meisten Ideen von Personen, die sich nicht im Zustand der Trance befänden, ebenfalls nicht der Wirklichkeit entsprächen, und daß andererseits der größte Teil des Wirklichen nicht bewußt sei. Marx hielt die gesellschaftlich-wirtschaftliche Struktur einer Gesellschaft für die Grundwirklichkeit, während Freud diese in der Libido-Organisation des Individuums erblickte. Aber beide hatten sie dasselbe unversöhnliche Mißtrauen gegenüber den Klischees, Ideen, Rationalisierungen und Ideologien, die in den Köpfen der Menschen steckten und die Grundlage dessen bildeten, was diese fälschlich für Realität hielten.

„Dieser Skeptizismus gegenüber dem ‚gewöhnlichen Denken‘ ist unlösbar mit einem Glauben an die befreiende Kraft der Wahrheit verbunden. Marx wollte den Menschen von den Ketten der Abhängigkeit, der Entfremdung, der Versklavung an die Wirtschaft befreien. Was war seine Methode? Nicht, wie weithin geglaubt wird, Gewalt. Er wollte die Geister der Mehrheit der Menschen gewinnen. Er wollte nicht mit Hilfe demagogischer Überredung, indem er halbhypnotische Zustände erzeugte, hinter denen die Furcht vor dem Terror stand, sondern durch einen Appell an den Realitätssinn, durch die Wahrheit Einfluß ausüben. Die der ‚Waffe der Wahrheit‘ zugrunde liegende Annahme ist bei Marx dieselbe wie bei Freud: daß der Mensch mit Illusionen lebt, weil diese Illusionen das Elend des wirklichen Lebens ertragbar machen. Wenn er die Illusionen durchschauen kann, das heißt, wenn er aus seinem Zustand des Halbtraumes erwacht, kann er zu Ver-

---

<sup>50)</sup> E. Fromm, *Jenseits der Illusionen*, Konstanz, Zürich 1967, S. 20 ff.

stand kommen, seiner eigenen Kräfte und Fähigkeiten bewußt werden und die Wirklichkeit auf eine solche Weise verändern, daß Illusionen nicht mehr notwendig sind. Das ‚falsche Bewußtsein‘, daß heißt, das entstellte Bild der Wirklichkeit, schwächt den Menschen. Befindet er sich in Berührung mit der Realität, hat er ein entsprechendes Bild von ihr, wird er stärker. Daher glaubte Marx, daß seine wichtigste Waffe die Wahrheit war, die Enthüllung der Wirklichkeit hinter den Illusionen und Ideologien, die sie verdecken.

Während die Wahrheit für Marx eine Waffe zur Herbeiführung einer gesellschaftlichen Veränderung war, diente sie Freud als Waffe zur Herbeiführung einer individuellen Veränderung; Bewußtheit war in Freuds Therapie das Hauptmittel. Wenn, nach Freud, der Patient in den fiktiven Charakter seiner bewußten Ideen Einsicht gewinnen kann, wenn er die Realität hinter diesen Ideen begreifen kann, wenn er das Unbewußte bewußt machen kann, wird er die Kraft gewinnen, sich von seinen irrationalen Haltungen zu befreien und sich zu wandeln. Freuds Ziel ‚Wo ES war, soll ICH sein‘ läßt sich nur durch die Bemühung der Vernunft lösen, die Fiktionen zu durchdringen und sich der Realität bewußt zu werden. Es ist genau diese Funktion von Vernunft und Wahrheit, die der psychoanalytischen Therapie ihre einzigartige Note unter allen Behandlungsweisen verleiht. Jede Analyse eines Patienten ist ein neues und originelles Forschungsabenteuer. Obgleich es natürlich stimmt, daß es allgemeine Theorien und Grundsätze gibt, die sich anwenden lassen, gibt es kein Modell, keine ‚Formel‘, die sich auf den einzelnen Patienten anwenden ließe oder ihm, wenn angewandt, von Nutzen wäre. Genauso wie für Marx der politische Führer Sozialwissenschaftler sein muß, muß für Freud der Therapeut ein Wissenschaftler sein, der Forschungsarbeit zu leisten vermag. Für beide ist Wahrheit das wesentliche Mittel zur Umwandlung der Gesellschaft beziehungsweise des Individuums; Bewußtheit ist der Schlüssel zur sozialen und individuellen Therapie. Die von Marx getroffene Feststellung ‚Die Forderung, die Illusion über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf‘, hätte auch von Freud getroffen werden können. Beide wollten den Menschen von den Ketten seiner Illusionen befreien, um ihm die Möglichkeit zu geben, aufzuwachen und als freier Mensch zu handeln.“

Das dritte, beiden Systemen gemeinsame Hauptelement, sei ihr Humanismus. Humanismus in dem Sinn, daß jeder Mensch die ge-

samte Menschheit repräsentiere; daraus folge, daß ihm nichts Menschliches fremd sein könne. Marx wurzle in dieser Tradition, für die Voltaire, Lessing, Herder, Hegel und Goethe einige der hervorragendsten Vertreter seien. Freud habe seinen Humanismus hauptsächlich in seiner Konzeption vom Unbewußten zum Ausdruck gebracht. „Er nahm an, daß alle Menschen dieselben unbewußten Bestrebungen teilten und sie einander daher verstehen könnten, wenn sie einmal wagten, in die Unterwelt des Unbewußten zu tauchen. So konnte er die unbewußten Phantasien seiner Patienten ohne Empörung, Richterlichkeit oder Überraschung untersuchen. Der ‚Stoff, aus dem Träume gemacht sind‘, aber auch die ganze Welt des Unbewußten, wurde genau deshalb Untersuchungsobjekt, weil Freud ihre tief menschlichen und universalen Eigenschaften erkannte.“

In Erich Fromms Denken spielt der Begriff des „Sozialcharakters“ eine wichtige Rolle; er versteht darunter die gemeinsame Grundhaltung und -einstellung ganzer Gesellschaftsschichten, die durch den Kulturprozeß zustande kommen. Der individuelle Charakter sei nur eine persönliche Ausgestaltung des sozialen: Ähnliche Lebensbedingungen und spezifische Formungen, die von ökonomischen, politischen und allgemein-kulturellen Einflüssen ausgingen, erzeugten mit Nachdruck eine Abwandlung der menschlichen Natur, die als feste Struktur importiert und für kollektiv-psychologische Beurteilungen als gültige Konstante eingesetzt werden könne. Während die Psychoanalyse den individuellen Charakter in seinen Gründen und Abgründen deute, müsse die Sozio-Psychoanalyse in Übernahme und Weiterentwicklung der individualpsychologischen Kategorien den Sozialcharakter beschreiben und verständlich machen. „Sozialcharakter“ sei ein weiterer gemeinsamer Nenner, der das Marxsche und das Freudsche Denken integriere. Kulturen und Ideologien wurzelten im allgemeinen im Gesellschaftscharakter.

Fromm nimmt an, „daß der Gesellschaftscharakter durch den Existenzmodus der betreffenden Gesellschaft geformt ist; daß seine dominierenden Charakterzüge zu produzierenden Kräften werden und formend auf den Gesellschaftsprozeß einwirken... Ökonomische Kräfte sind stark und wirksam, doch müssen wir sie als objektive Voraussetzungen, nicht als psychologische Begründungen betrachten. Psychologische Kräfte sind stark und wirksam, aber wir müssen sie in ihrer historischen Bedingtheit erkennen. Ideen sind stark und wirksam, doch muß man sehen, wie sie im ge-

samen Charakter der Gruppenmitglieder wurzeln. Trotz der wechselseitigen Abhängigkeit wirtschaftlicher, psychologischer und ideologischer Kräfte besitzt doch jede derselben auch eine gewisse Unabhängigkeit. Dies gilt vor allem von der wirtschaftlichen Entwicklung, die von objektiven Faktoren wie Technik, Rohstoffen, geographischer Lage abhängig, sich in weitem Umfang nach eigenen Gesetzen vollzieht. Die psychologischen Kräfte werden zwar von den äußeren Lebensbedingungen geformt, aber auch sie haben einen, nur ihnen eigenen Dynamismus; das heißt: sie sind Ausdruck menschlicher Bedürfnisse, die zwar umzuformen, aber nicht auszutreiben sind. In der ideologischen Sphäre finden wir eine ähnliche Autonomie; sie beruht auf den Gesetzen der Logik und dem im Verlauf der Menschheitsgeschichte erworbenen Wissen.“<sup>51)</sup>

Der Sozialcharakter resultiere aus der dynamischen Anpassung der Menschennatur an die betreffende Gesellschaftsordnung; Veränderungen in der Gesellschaftslage hätten auch Veränderungen im Sozialcharakter zur Folge, und das bedeute neue Bedürfnisse, neue Besorgnisse. Neue Ideen erwachsen aus neuen Bedürfnissen; sie sind gewissermaßen die Abstraktionen dessen, was der Mensch — inmitten einer bestimmten gesellschaftlichen Situation — erwartet, erträumt, ersehnt; umgekehrt bewirkten die Ideen eine Verfestigung des weiter entwickelten Sozialcharakters sowie eine „Verstärkung“ entsprechenden Handelns. „Charakter“ ist also nicht nur das Produkt passiver Anpassung, sondern auch das Ergebnis übergreifenden, weiterwirkenden Denkens; solches Denken wiederum beeinflusst die Ausprägung des Sozialcharakters und die jeweils historisch in Erscheinung tretende Menschennatur.

## Die autoritäre Persönlichkeit und die Überwindung des Destruktionsprinzips

Auch Th. W. Adorno (der zusammen mit E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. N. Sanford die „autoritäre Persönlichkeit“ analysierte) fußte auf der Beobachtung kleinbürgerlicher Charakterstrukturen; empirische Befunde ergaben ein Mentalitätsprofil, das zwar vor allem in der historischen Erscheinung des Faschismus zutage trat, aber darüber hinaus

<sup>51)</sup> E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, Frankfurt/M. 1966, S. 287 ff.

In Fromms Theorie wird genauso das „Überbaudenken“ Freuds (daß nämlich das Bewußtsein bzw. Unterbewußtsein das menschliche Handeln und damit sein gesellschaftliches So-Sein bedinge) legitimiert wie die Unterbau-Überbau-Relation von Karl Marx (der, zumindest im überwiegenden Teil seines Werkes, der Gestaltung des Bewußtseins durch das Sein, d. h. durch die sozio-ökonomischen Gegebenheiten, eine dominante Bedeutung einräumte); die aus der Introspektion erwachsende revolutionäre Gesinnung genauso gerechtfertigt wie die Sprengkraft gesellschaftlich-ökonomisch begründeter Befreiung; beide seien aufeinander angewiesen, verstärkten sich gegenseitig. Emanzipation bedeute, da der Mensch ein Geschöpf der Natur und der Gesellschaft sei, sowohl die Loslösung von den Repressionen „natürlicher“ wie sozialer Art der emanzipierte Mensch ist weder ans Gängelband seiner Triebe gebunden, die er mit Hilfe seiner Vernunft „durchschaut“ und sublimiert, noch politisch-sozialer Gewalt unterworfen, da er diese, evtl. revolutionär, zu beseitigen, zu überwinden vermag. Zur Freiheit erwacht, sei der Mensch im Stande, vom biologischen wie gesellschaftlichen Umfeld sich abzuheben und dann, aus der Vereinzelung wie aus der Erfahrung der Angst heraus, zu sich selbst und zur Gemeinschaft zu finden. Damit aber zeichne sich auch die Gefahr ab, daß der Mensch, in die Angst wie ins identitätslose Massen-Dasein „geworfen“, sich Ideologien und darauf gründenden totalitären Bewegungen überantwortet. Fromm hat im besonderen den Sozialcharakter des Kleinbürgertums beschrieben, das durch eine reflexionslose Verehrung der Autorität und durch hybride Verachtung weiter unten stehender Volksschichten charakterisiert sei.

als latente Gefahr generell, nicht zuletzt in der westlich-demokratischen Gesellschaft, wenn sie kapitalistisch organisiert war, drohte. Das faschistische Syndrom setze sich aus folgenden Elementen zusammen:

— Konventionalismus; das starre Gebundensein an die Werte mittelständischer Konvention, vor allem bürgerlicher Moral;

— autoritäre Untertänigkeit; unkritisches Verhalten gegenüber idealisierten moralischen Autoritäten der Eigengruppe;

— aggressive Autoritätssucht; die Tendenz, überall Leute festzustellen, die konventionelle Werte verletzen, um sich über sie zu erregen, sie verurteilen und bestrafen zu können (das triebgeladene Es „entleiht“ sich vom Über-Ich die hierfür notwendigen Moralschemata und entlastet sich, indem es als strenger Sittenrichter agiert und hohe Sozialwertigkeit sich suggeriert);

— Aberglaube und Stereotypie; der Glaube an das Bestimmtwerden des Einzelschicksals durch geheimnisvolle Mächte; das Disponiertsein des Ich zu einem Denken in starren Kategorien, das die Zuflucht zu phantastischen Erklärungen von ihm unlösbar erscheinenden Problemen nimmt;

— Macht und Robustheit; die Identifikation mit Figuren, die Stärke repräsentieren und die ihre Härte und Brutalität übertrieben zur Schau stellen;

— Destruktivität und Zynismus; eine verallgemeinerte Feindeinstellung; Verächtlichmachung des Menschen; Aggressivität, die sich häufig kulturell, kaschiert;

— Projektion; die Übertragung unbewußter Triebimpulse auf die Außenwelt, die dort verurteilt werden — als Mittel, Es-Triebe ichfremd zu erleben; auf besonders harte Bestrafung bei der Verletzung des Sexualkodes ausgerichtet, um so den eigenen sexuellen Neigungen, die vom Ich nicht akzeptiert, sondern verdrängt (bzw. beunruhigend erlebt) werden, in der Verfolgung des „Außenseiters“ (Sündenbocks) doch noch nachgehen zu können<sup>52)</sup>.

Insgesamt kann man feststellen, daß dem neopsychoanalytischen Denken die Beschreibung der psychopathologischen Misere unserer Zeit und Gesellschaft meist besser gelingt als die Vision einer repressions- und gewaltfreien Zukunft. Die Vorstellungen von einer Kultur ohne Unterdrückung, auf eine völlig andersartige Gesellschaftsstruktur und auf revolutionierte Beziehungen zwischen den Menschen untereinander und der Menschen zur Natur abzielend, wollte man in Auseinandersetzung mit Sigmund Freud entwickeln; verfiel dabei aber immer wieder selbst dessen wirklichem oder einem ihm unterstellten Kulturpessimismus.

Herbert Marcuse hat sich deshalb mit Nachdruck von den neofreudianischen Schulen distanziert; hätten diese doch den sogenannten

Freudschen Biologismus, der in Wirklichkeit eine Gesellschaftstheorie mit Tiefendimension sei, unzulässig verflacht. Die neopsychoanalytische Kritik sei eine im strengen Sinne ideologische: sie verfüge über keine begriffliche Grundlage außerhalb des herrschenden Systems; die meisten ihrer kritischen Ideen und Werte stammten aus diesem System selbst. Idealistische Moral und Religion feierten glückliche Wiederauferstehung. Th. W. Adorno spricht davon, daß die neopsychoanalytische Kritik an Freud gerade mit dem Vokabular aufgetreten sei, das sie ursprünglich bekämpfen wollte; während sie Freud Anpassung an bourgeoise Mentalität vorgeworfen habe und dabei den in seiner Individualpsychologie gegebenen revolutionären Denkansatz für sozialpsychologische Phänomene übersah, „kann sie selbst ihre Identität mit den offiziell erwünschten und propagierten Handlungen nur schlecht verbergen“<sup>53)</sup>.

Der Freudsche Skeptizismus, seine Auffassung von Glück und Freiheit, die eminent kritisch gewesen sei, protestiere gegen die Vergeistigung der Not. Die Neofreudianer würden diese innere Richtung von Freuds Theorie umkehren, indem sie die Betonung vom Organismus auf die Persönlichkeit, von den materiellen Grundlagen auf die ideellen Werte verlegten. Doch nur wer am materialistischen Weltbild Freuds anknüpfe, könne die reale Veränderung der Welt bewirken.

Nach einem Wort von James Joyce hat man allzu lange die Sterne studiert und die menschlichen „Eingeweide“ vernachlässigt. „Glückseligkeit“ ist aber nicht ohne Realitätsprinzip — also nicht ohne Zuwendung zur Wirklichkeit (einschließlich der „Drecksarbeit der Reform“) möglich; doch müßte es — damit das Fortschreiten zum Fortschritt wird — ein neues Realitätsprinzip sein. Marcuse spricht von der Notwendigkeit „libidinöser Moral“, also einer Moral, die das Gute gerne tut, und nicht nur, weil es durch gesellschaftliche Normen und Tabus, Restriktionen und Repressionen erzwungen wird; dabei verknüpft er den marxistischen Freiheitsbegriff und den Freiheitsbegriff Freuds mit dem Schillerschen „Spieltrieb“. Frei müsse der Mensch sein

— von sozioökonomischen Zwängen;

— von der sein Bewußtsein „besetzt“ haltenden Triebdynamik;

— von niederziehender Schwerkraft.

<sup>52)</sup> Th. W. Adorno/E. Frenkel-Brunswik/D. J. Levinson/R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York 1950. Daraus Auszüge bei Th. W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt/M. 1973.

<sup>53)</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt/M. 1965, S. 12.

Für Marcuse hat Schiller, in Nachfolge Kants, Stofflichkeit und „Formalität“ mit Hilfe des ästhetischen Prinzips „vermählt“; nach Schiller muß beim Menschen noch in seinem Leiden dessen Selbsttätigkeit, noch innerhalb seiner sinnlichen Schranken seine Vernunftfreiheit beginnen. Seinen Neigungen muß er das Gesetz seines Willens auflegen; er hat den „Krieg gegen die Materie“ in ihren eigenen Grenzen zu spielen, damit er überhoben sei, auf dem heiligen Boden der Freiheit gegen diesen furchtbaren Feind zu fechten; er muß lernen, edler zu begehren, damit er nicht nötig hat, erhaben sein zu wollen. Dies werde geleistet durch ästhetische Kultur, die durch die Form, die sie dem äußeren Leben gibt, das innere „eröffnet“. In seinem physischen Zustand erleide der Mensch bloß die Macht der Natur, er entledge sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrsche sie in dem moralischen.

Thanatos, der Todestrieb, könne ausgeschaltet werden (meint Marcuse), wenn seine Überwindung ihre Motivation nicht aus einem idealistischen Himmel abzuleiten versuche, sondern aus politischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit bezöge. Bislang seien die „verlorenen Paradiese“ die einzig wahren Paradiese gewesen, weil einzig die Erinnerung die Freude ohne Angst vor ihrem Schwinden verschaffe und ihr damit eine sonst unmögliche Dauer verleihe<sup>54</sup>). Solche „Erinnerung“ müsse umgesetzt werden in das futurische Bemühen, Lust ohne Reue zu vermitteln, den Tagtraum nicht mehr zur Beute der Betrüger werden zu lassen. Die dazu notwendige „Erotisierung“ des Daseins schließe ein: die Abschaffung von Mühsal, die Überwindung von Krankheiten und Verfall, die Beschaffung und gerechte Verteilung von Luxus; die Verminderung der Arbeitszeit und die Humanisierung der Arbeitsweisen; Abbau überflüssiger Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen; Geburtenkontrolle und damit Bevölkerungsbegrenzung; Befreiung der Phantasie; Achtung (Beachtung) der Natur im Sinne ökologischer Vernunft; Lebensverhältnisse, die Ordnung ohne Unterdrückung, Freiheit ohne Schuldgefühle und Angst ermöglichten; ferner Ruhe, Nachsicht, Einsicht, Sinnlichkeit, Spiel. „In diesem Kampf könnten sich Vernunft und Trieb verbünden. Unter wirklich menschlichen Daseinsbedingungen könnte der Unterschied zwischen einem Tod durch Krankheit mit zehn, dreißig, fünfzig oder siebzig Jahren oder einem ‚natürlichen‘ Ende nach einem erfüllten Leben wirklich ein Unterschied sein,

<sup>54</sup>) H. Marcuse, a. a. O., bes. S. 171 ff.

der einen Kampf mit aller Triebenergie löhnte. Nicht die, die sterben, stellen die große Anklage gegen unsere Kultur dar, aber die, die sterben, ehe sie müssen und wollen, die, die in Todesqual und Schmerzen starben. Sie sind auch die Zeugen für die unutilgbare Schuld der Menschheit. Ihr Tod erweckt das schmerzliche Bewußtsein, daß er unnötig war, daß es anders hätte sein können. Es bedarf aller Einrichtungen und Werke einer repressiven Ordnung, um das schlechte Gewissen über diese Schuld zur Ruhe zu bringen. Wieder wird die tiefe Bindung zwischen Todestrieb und Schuldgefühl deutlich. Die stillschweigende ‚ärztliche Zustimmung‘ zu der Tatsache von Tod und Krankheit ist vielleicht der verbreitetste Ausdruck des Todestriebs — oder besser, seiner sozialen Brauchbarkeit. In einer repressiven Kultur wird der Tod selbst zu einem Instrument der Unterdrückung. Ob der Tod nun als ständige Bedrohung gefürchtet wird, ob er als höchstes Opfer verherrlicht oder als Tatsache hingenommen wird, immer bringt die Erziehung zur Zustimmung zum Tod von Anfang an ein Element der Unterwerfung ins Leben — der Unterwerfung und der Preisgabe. Diese Erziehung erstickt alle als ‚utopisch‘ verworfenen Anstrengungen. Die herrschenden Mächte haben eine tiefe Affinität zum Tode; der Tod ist ein Wahrzeichen der Unfreiheit, der Niederlage. Die Theologie und die Philosophie liegen heute in einem Wettstreit um die Verherrlichung des Todes als existentieller Kategorie; indem sie eine biologische Tatsache in eine ontologische Wesenheit verkehren, erteilen sie der Schuld der Menschheit, die sie zu vertuschen helfen, ihren transzendentalen Segen — sie verraten das Versprechen der Utopie. Eine Philosophie hingegen, die nicht als Handlangerin der Unterdrückung arbeitet, reagiert auf die Tatsache des Todes mit der ‚Großen Verweigerung‘ — der Weigerung Orpheus‘, des Befreiers. Der Tod kann zum Wahrzeichen der Freiheit werden. Die Unvermeidlichkeit des Todes widerlegt nicht die Möglichkeit einer schließlichen Befreiung. Gleich den anderen Notwendigkeiten kann er vernünftig gestaltet werden — schmerzlos. Die Menschen können ohne Angst sterben, wenn sie wissen, daß das, was sie lieben, vor Elend und Vergessen bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen, zu sterben — zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl. Aber selbst der endliche Anbruch der Freiheit kann diejenigen nicht mehr erlösen, die unter Schmerzen gestorben sind. Die Erinnerung an sie und die aufgehäuften Schuld der Menschheit gegenüber ihren Opfern verdun-

keln die Aussichten einer Kultur ohne Unterdrückung.“<sup>55)</sup>

Marcuse verschließt nicht die Augen vor dem, was dem Menschen als Naturwesen unabwendbar bevorsteht, in ihm angelegt ist, sobald er geboren wird; des Menschen Sein ist ein Sein zum Tode. Dieser Tod aber erhält seine schreckliche Gestalt erst durch die Bedingungen, unter denen die Menschen sterben müssen, bzw. durch die Formen, mit denen sie sich selbst und die anderen „zu Tode bringen“. Die Schuld der Geschichte bestünde eben darin, daß der Mensch nicht „erfüllt“ den Kreislauf seiner Existenz zu beschließen vermag, sondern erleiden müsse, was ihm nicht als Naturwesen inhärent sei, sondern als Gesellschaftswesen zugefügt werde.

Marcuses Utopie ist die des „befreiten“ Menschen. Nach Jahrhunderten der Repression und Aggression, der reglementierten Anarchie, der kollektiven Psychosen und Neurosen, des Sadismus und Masochismus, nach Jahrhunderten einer trieb- und sozialpathologischen Verwirrung wäre „Eros in der Politik“ gleichzusetzen mit dem Aufgang einer rational erleuchteten Freiheit auf dem Boden materialisierten und vergesellschafteten Glücks; „Eros in der Politik“ würde bedeuten, daß der Mensch seine Chance, Mensch zu sein, wahrnimmt<sup>56)</sup>.

Auf die von Sigmund Freud bang formulierte „Schicksalsfrage der Menschheit“ — wie denn der Kampf zwischen Eros und Thanatos ausgehe, ob wirklich der „ewige Eros“ eine Anstrengung mache (und diese Anstrengung gelinge), sich im Kampf mit „seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten“ („Wer kann den Erfolg und Ausgang voraussehen?“) — wäre dann eine beglückende Antwort gefunden.

Marcuses Idee einer „Gesellschaft ohne Unterdrückung“, einer „Rationalität der Befriedigung“ sowie einer „Befriedigung des Daseins“ sind Gegenstand einer geschichtlichen Erwartung, einer fortschrittlichen Vision. „In einem Verfahren, das dem filmischen Überblenden analog ist, überführt Marcuse einen zerstörenden und entfremdenden Thanatos in die marxistische Vision der Entfremdung industrieller Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft. Dieser Übergang, den Marcuse für möglich halten will, besitzt einen bedeutenden strategischen Wert, da er ihm erlaubt, die Freudsche Konzeption der Gesellschaft einer Komplizenschaft mit den repressiven Struktu-

ren anzuklagen.“<sup>57)</sup> Marcuse übersieht dabei, was Freud als „Notwendigkeit“ des freilich „gemäßigten und gebändigten“ Destruktionsbetriebes herausstellte: daß dieser nämlich erst dem Ich die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse und die Herrschaft über die Natur zu verschaffen vermag. Marcuse ziele auf eine unterdrückungsfreie Gesellschaft, die jenseits des Leistungs- und des kapitalistischen Realitätsprinzips liegt, — ohne den konkreten Wege dorthin zu kennen, geschweige denn zu weisen. Damit ähnele er Rousseau, der auch mit appellativer Spekulation die Befreiung gefordert habe, ohne ihre Machbarkeit zu prüfen<sup>58)</sup>. Marcuse sage wenig darüber aus, wie eigentlich das von ihm umrissene Ziel (Tilgung der Ursünde, Ordnung der Fülle, Befreiung des Eros, Freiheit von Angst) erreicht werde. Die „große Weigerung“ markiere nur eine Position, aber keinen Weg. Sein Sozio-Psychologismus stelle eine drapierte Form des Individualismus dar<sup>59)</sup>.

Der Disput der marxistischen Freudianer und marxistischen Antifreudianer, der Neopsychanalytiker und Sozialpsychologen freudianscher Provenienz macht immerhin eines deutlich, daß nämlich eine Psychanalyse, die die Gesellschaft vernachlässigt, genauso „erfolglos“ sein wird wie eine Soziologie, welche die Macht des triebdynamischen Potentials übersieht. Weder ist der Mensch „hoffnungslos“ eingefügt ins Getriebe der Institutionen, noch ist es allein der einzelne, der die Zukunft bestimmt. Das dogmatische Entweder-Oder muß übergeleitet werden in ein Regelkreis-Denken, welches das Ineinandergreifen von Mentalität und Gesellschaftsstruktur, individuellem und kollektivem Bewußtsein, Charakter und Apparat zu vermitteln vermag und — als Auftrag und Aufgabe politischer Bildung — zu durchschauen verhilft. Wo ES ist, soll ICH werden — aber nicht ein Ich, das privatistisch sich abkapselt, eskapistisch in Form neuer Innerlichkeit sich genießt oder isoliert zugrunde geht, sondern ein Ich, das politische Erfahrung als die Notwendigkeit von Zusammengehörigkeit und dialektischem Zusammenleben in sich aufnimmt, solche Erfahrung zu „bestehen“ und damit als Zoon politikon kraft seiner personalen Rationalität (der Triebwelt abgerungen) zu wirken vermag.

<sup>57)</sup> J.-M. Benoist, Marcuse — ein ‚Aufklärer‘ gegen die Aufklärung, in: H.-P. Gente (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Frankfurt/M. 1972, S. 206.

<sup>58)</sup> Vgl. J.-M. Benoist, a. a. O., S. 221 ff.

<sup>59)</sup> R. Steigerwald, Eine Kritik an Herbert Marcuses Schrift: „Triebstruktur und Gesellschaft“, in: *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, a. a. O., S. 37 f.

<sup>55)</sup> H. Marcuse, a. a. O., S. 232 f.

<sup>56)</sup> H. Glaser, *Eros in der Politik. Eine sozialpathologische Untersuchung*, Köln 1967, S. 260.

## Hermann Boverter: Lernziel Freiheit. Das Erzieherische, herausgefordert durch die Emanzipationspädagogik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/76, S. 3—30

Mit diesem Aufsatz setzt der Verfasser seine Kritik an der Emanzipationspädagogik fort und fragt gleichzeitig, welche erzieherischen Grundverhältnisse es sind, die wir der „neuen“ Erziehung an die Seite stellen wollen, damit sie ihren erzieherischen Auftrag leistet. Als Hintergrund dieses Aufsatzes ist die jüngste Auseinandersetzung mit dem Schulbuchautor und Didaktiker K. G. Fischer angeführt. Fischer hatte den Verfasser in B 10/76 dieser Zeitschrift attackiert.

Als Präambel und roter Faden der Darlegungen wird Martin Bubers Rede „Über das Erzieherische“ eingeführt. Sie ist in höchstem Maße wieder aktuell, wenn sie Vertrauen und personale Zuwendung als Bestimmungselemente des erzieherischen Grundverhältnisses markiert. Diesem humanistischen Ansatz wird die Erziehungswelt des Habermas'schen „emanzipatorischen Erkenntnisinteresses“ gegenübergestellt, um zu zeigen, wie der Blick auf das Kind eingebüßt worden ist. Was gibt sie her, diese Rede von Emanzipation und Rationalität, für eine Erziehung unserer Kinder?

Das zweite Kapitel setzt sich mit dem Politikverständnis und der Schulbuchdidaktik von K. G. Fischer auseinander. Wie die Schüler zu „Rebellen“ manipuliert und dann geschickt mit der marxistischen Gesellschaftsanalyse indoktriniert werden, ist anhand von Beispielen nachgewiesen. Eine verwandte Problematik zeigen die Politik-Richtlinien Nordrhein-Westfalens, für die Rolf Schörken zeichnet. Seine Thesen werden ebenfalls angefochten in dem Versuch, die geistigen Spuren des emanzipatorischen Potentials deutlicher zu erkennen.

Die Frage, warum sich das Freiheitsbewußtsein heute geschwächt zeigt und vielfach der Freiheitsbegriff durch „Emanzipation“ substituiert wird, ist Gegenstand des dritten Kapitels. Die Freiheit wird als Grundwert unserer Lebens- und Pädagogikauffassung postuliert. Wie können wir heute Freiheit neu denken?

Verwissenschaftlichung und Intellektualisierung entfremden die Schule von ihrem Auftrag, zu erziehen und zu bilden. Im Sinne eines Sozialausgleichs oder einer Chancenverbesserung kann die Schule nur sehr begrenzte Wirkungen hervorbringen. Die Reformen, die Schule als Großbetrieb konzipiert haben, sind überholt; familienähnliche Institutionen werden gefordert. Zu fragen ist, was uns Erziehung und Bildung heute bedeuten für die Menschwerdung. Ist dazu im Grundgesetz der Bundesrepublik eine Wertordnung vorgegeben, die ein Menschenbild enthält? Die Freiheit, zu uns selbst zu finden, aber auch die Fähigkeit zur Liebe dürfen nicht länger ausgeklammert bleiben, als habe dies alles mit moderner Erziehung nichts zu tun. In diesem letzten Kapitel werden einige der erzieherischen Grundverhältnisse, die sich aus dem Lernziel Freiheit ergeben, skizzenhaft dargelegt, ohne den Anspruch zu erheben, eine Philosophie der Erziehung konstituieren zu wollen.

## Hermann Glaser: Politische Psychologie und psychoanalytische Soziologie. Überlegungen zur Übertragung Freudscher Kategorien auf Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/76, S. 31—47

Wie der einzelne seine Biographie hat und diese „bewältigen“ muß, so haben Kollektive ihre Vergangenheit, in die wiederum — als Textur sozioökonomischer, kultureller und geistiger Bedingtheiten — das Individuum verwoben ist. Um Gegenwart zu verstehen und Zukunft gestalten zu können, bedarf es des „Kampfes um die Erinnerung“, damit das, was erlebt, aber oft verdrängt oder nicht durchdacht wird, als heuristisches Prinzip sich erweisen kann. Um zu verhindern, daß wir als einzelne wie als Gesellschaftswesen über die eigenen Fehler stolpern, statt dessen mit Hilfe versuchsweiser Theorien aus ihnen Nutzen ziehen, wird man neben den historisch-faktischen Abläufen seelische Genesen (vor allem das kollektive Unterbewußtsein wie die triebdynamische Motorik betreffend) besonders beachten müssen.

Wenn Sigmund Freud von der Gesellschaft als „umfangreichem Menschen“ spricht, so verweist diese wissenschaftsmethodisch zunächst naiv klingende Metapher auf ein in Wirklichkeit höchst komplexes wie kompliziertes System psychoanalytischer Soziologie bzw. soziologischer Psychoanalyse, zu der dieser Beitrag einige Überlegungen beisteuert. Die „Seelenbilder“ dieses Jahrhunderts machen dann deutlich, wie sehr Sigmund Freuds Instrumentarium geeignet ist, verborgene Triebchicksale aufzuspüren, die — nehmen wir als Beispiel nur den Nationalsozialismus — sehr nachdrücklich geschichtlich manifest werden.