



DIE ENTFREMDUNG UND IHRE ÜBERWINDUNG

BEI J. J. ROUSSEAU UND E. FROMM

Bei der Herausbildung der Wissenschaft vom Menschen bemühte sich Fromm alle diejenigen Denker der Kultur- und Zeitgeschichte produktiv und kritisch zu integrieren, bei denen es – wie R. Funk bemerkte – "letztlich um eine 'radikale Erkenntnis', um ein 'Gewahrwerden' von des Menschen innersten produktiven Möglichkeiten, um 'Erleuchtung', um ein Erwachen zur 'humanitas' ging." (1)

Unter den von Fromm gern angeführten Humanisten der Aufklärung taucht auch der Name von J. J. Rousseau auf. Rousseaus geringer Zitatindex bei Fromm wäre jedoch nicht ausreichend, den Vergleich zwischen Rousseau und Fromm auseinanderzusetzen. Über die direkten Bezugnahmen hinaus ist es vielmehr das Anliegen beider Denker, zum Wohlbefinden (Rousseau) und zum Wohl-Sein (Fromm) des Menschen theoretisch wie praktisch beizutragen. Obwohl im Hinblick auf die Wege und Mittel zur Überwindung der Entfremdung bei beiden Philosophen wichtige Unterschiede zur Analyse anregen, kann uns die kühne Problemstellung und radikale Beantwortung bei beiden Anregungen geben, um aktuellen Daseins – und Erziehungsproblemen besser beizukommen. "Verfolgen wir das Beste – meint O. Karstädt –, was wir in unserem Leben finden, in die Vergangenheit, so stoßen wir auf den Namen Rousseaus." (2) Der Inhaltskern dieses Gedanken läßt sich auch auf Fromms Bedeutung beziehen. Wenn wir heute das Beste verfolgen, das aus der Vergangenheit kommend bis über unsere Tage reicht, so ist der Bezug zu Erich Fromms Denken unumgänglich.

Rousseau gilt als einer der ersten Diagnostiker der Entfremdung als einer philosophischen Zentralkategorie der europäischen Neuzeit, aber er blieb bei einer genauen Bestandaufnahme der Entfremdung nicht stehen, sondern er sich wies auch als Therapeut seiner Zeit aus.³ Wie die Enzyklopädisten erlebte auch er den Verfall des "ancien regime" mit. Darüber hinaus wagte er aber, an den Aufbau einer menschenwürdigen und gerechten Gesellschaft heranzugehen. Durch diese Bemühung bahnte er einen methodologischen Weg für viele Kulturkritiker, unter anderem auch für Fromm.

Erstens, Rousseaus Bemühungen sind in diesem Zusammenhang in mehrerer Hinsicht bemerkenswert: als humanistisch gesinnter Denker ("Nichts Menschliches ist mir fremd", "Menschen, seid menschlich", wie auch Fromm oft gestand) fühlte er sich von den ungerechten, ungleichen, unmoralischen und unseligen Umständen seiner Zeit zum Protest gegen die bestehenden Zustände aufgefordert, die den Menschen entarteten, verstellten und verkrümmten, d. h. sich selbst entfremdeten.

Zweitens fragte Rousseau danach, wie, weshalb und unabdingbar und irreversibel es zu den sozialen und moralischen Mißständen gekommen ist.

Drittens, wenn die Regression bloß eine Seite des zwispältigen Fortschritts ausmacht, dann ermöglicht seine andere Seite, die Progression den Appell, das alltägliche Leben in Einklang mit der Berufung des Menschen zu bringen. Es stellt sich dabei nun die Frage, wie diese Einheit zwischen dem Relativen und Absoluten, Dasein als Schein und Wesen als Wahrheit, Kultur und Natur, Wirklichkeit und Möglichkeit, Neigung und Pflicht,



Individuum und Gesellschaft gefördert und erreicht werden kann.

Rousseaus tiefgehende Diagnose über die zeitgenössischen sozialen und moralischen Beziehungen ist im großen und ganzen dem Hobbschen Naturzustand der 'bellium omnium contra omnes' gleichzusetzen, wo "die Menschen nur miteinander leben können, indem ein jeder sucht, den anderen zuvorzukommen, sie auszustechen, zu täuschen, zu verraten, zugrunde zu richten". Der unerbittliche Konkurrenzkampf um das Geltungsstreben eigener Interessen zwingt nach Rousseau die einzelnen, sich voreinander zu erwehren und gegeneinander durchzusetzen. Mit Hilfe des Verstandes wird aber die verheerende Selbstsucht geschickt verborgen und an der Oberfläche sogar als "Wohltat" zur Schau gestellt: "Dabei muß jeder sich – wie Rousseau feststellt – wohl vorsehen, sich ja nicht zu zeigen, wie er ist; denn auf zwei Menschen, deren Interessen wirklich übereinstimmen, kommen wohl hunderttausend, deren Interessen sich widersprechen, und es gibt für den einzelnen kein anderes Mittel, um zum Ziele zu kommen, als alle diese Leute zu täuschen oder zu vernichten."

Wie das eigensüchtige Streben und die menschlichen Pseudbeziehungen "ohne Mass, ohne Regel und ohne Halt" alles in Schein verwandelten, wie Rousseau im zweiten Buch des Discourse schreibt, so wurden alle weiteren menschlichen Beziehungen wie Ehre, Freundschaft, Tugend und sogar auch die Sünde hinter Masken verhüllt. Traurig und anklagend beschwert sich Rousseau über seine Zeitgenossen in der Neuen Heloise: "ich habe schon viele Masken gesehen, aber wann kann ich endlich schon wahre Gesichter sehen". Das scheint ihm fast unerreichbar zu sein,

denn – wie er in seiner Preisschrift schreibt: "Es wird keine ehrlichen Freundschaften mehr geben, keine aufrichtige Achtung, kein festes Vertrau^ren. Argwohn, Mißtrauen und Furcht, Gleichgültigkeit, Skepsis, Hass und Verrat werden sich ständig hinter diesem gleichförmigen und trügerischen Schleier der Höflichkeit verbergen."

Diese Symptome der Verstellung sind bei Rousseau der Entfremdung selbst gleichgesetzt, die – wie auch bei Fromm – den trügerischen Schein und die Künstlichkeit im Gegensatz zur wahren Natur und Wirklichkeit einer Person beinhaltet⁴. Das Scheitern eigener Identifikation und die Flucht in irgendein Inkognito führt Rousseau auch darauf zurück, wie R. Brandt meint, "die Menschen leben in gänzlicher Abhängigkeit voneinander, jeder richtet sich und seine Tätigkeit notwendig nach der Meinung der andern, d. h. nach dem Marktpreis, den sein Verhalten und seine Erzeugnisse haben"⁵. Das Endergebnis: "Der bürgerliche Mensch ist nur eine Bruchzahl, die von ihrem Nenner abhängig ist." Bei der Beschreibung negativer Auswirkungen des Markts und der öffentlichen Meinung auf den einzelnen nimmt Rousseau das Vorweg, was Fromm als marktorientierte Charaktereinstellung des modernen Menschen diagnostiziert und scharf ablehnt, weil dieser Charaktertyp durch sein ständiges und adaptivfähiges Rollenspiel im Sinne von "Ich bin so, wie ihr mich wünscht" nicht mehr "man for himself" sein werden kann. (6)

Bei dem Anpassungsdrang am Waren – und Personenmarkt – wie Rousseau in dem zweiten Discourse feststellt, gerät der einzelne letzten Endes in die Lage, wo er nie mehr sich selbst

zu fragen wagt, wer er eigentlich ist, und wenn er doch wissen will, wer und wie er ist, fragt er immer die anderen.

Die zweite inhaltliche Bestimmung der Entfremdung ist bei Rousseau darin zu sehen, daß auch er dem Fortschritt negative Tendenzen und Erscheinungen (statt Freiheit Zwang, statt Gleichheit Ungleichheit, statt Gerechtigkeit Ungerechtigkeit, statt Tugend Laster usw.) beimisst. Im Wesentlichen geht es auch bei Rousseaus Entfremdungsauffassung um die Entzweiung von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Fromm auf Grund der Entfremdungskonzeption von Hegel und Marx als definitives Merkmal dem Entfremdungsbegriff zugeordnet hat: "der Begriff der Entfremdung basiert auf der Unterscheidung zwischen Existenz und Wesen, auf der Tatsache, daß die menschliche Existenz ihrem Wesen entfremdet ist, daß der Mensch in Wirklichkeit nicht das ist, was er potentiell ist, oder, anders ausgedrückt, daß er nicht ist, was er sein sollte, und das er sein könnte."⁷

Die menschlichen Errungenschaften (Wissen und Technik) und die Fähigkeit zur Vervollkommnung hätten nach Rousseau den einzelnen glücklicher, freier und zu dem machen können, "was er sein sollte, und das er sein könnte", aber sie trugen dazu bei, daß der Mensch, anstatt bei sich zu bleiben und selbst zum Ziel zu werden, den Möglichkeiten zum Opfer fällt, und demzufolge fühlt er sich in seiner Um- und Mitwelt fremd.

Auf die erste Preisfrage der Akademie von Dijon, ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften (seit der Renaissance) zur Verbesserung und Hebung der Sittlichkeit beigetragen habe, antwortete Rousseau mit einem strikten und be-rüchtigen Nein. Im Gegenteil zu den meisten Enzyklopädisten



klagt Rousseau die Künste und Wissenschaften an, genau gesagt, nicht ihre Produkte, sondern ihre Geisteshaltung, weil sie anstatt den einzelnen frei und glücklich zu machen, ihn an eiserne Ketten schlagen, indem die um die Fesseln fein geflochtenen Blütenbände das natürliche Gefühl verdecken und verbannen, daß jeder Mensch von Natur aus frei, gut und gleich ist. Rousseaus Kritik an der Rationalisierung des Irrationalen wie Unterdrückung und Knechtschaft ist Fromms Ideologiekritik verwandt. Bei der Kritik fordern beide zur Emanzipation auf. Die Kunst und die Wissenschaften stiften aber nach Rousseau nicht an und für sich moralisches Unheil. Wie Rousseau später in seinem Brief an den König von Polen 1751 schrieb: "Die Wissenschaft ist an und für sich sehr gut, das ist selbstverständlich, und man müsste den gesunden Menschenverstand verloren haben, um das Gegenteil auszusprechen ... Ich habe nur behauptet, daß der Mensch zu viele Leidenschaften besitzt, um nicht einen falschen Gebrauch von den Wissenschaften zu machen." ;

Was Rousseau scharf an den Künsten kritisierte, besteht darin, daß sie sich ihrem Wesen, für die Ursprünglichkeit, das Innenleben und das Glück einzutreten, immer mehr entfremdet haben, indem sie den Luxus, die Pracht und die Macht förderten. Hier stellt Rousseau die Frage, was aus der Moral, oder aus dem Menschen wird, wie es Fromm verallgemeinernd formuliert, wenn der Mensch nur einem Ziel folgt, und zwar um jeden Preis reicher zu werden, oder wie es bei Fromm steht, immer mehr zu haben.

Während Fromm die Entfremdung und Flucht vor der Freiheit unter dem Gesichtspunkt der entfremdenden Auswirkung irratio-

naler und anonymer Autorität darstellt, beschreibt Rousseau den Holzweg der Kultur und das Verhalten des entfremdeten Menschen seiner Zeit unter der Voraussetzung von Zwängen (von Mangel an Freiheit von ...), die den Menschen so sehr beherrschen, daß er seiner ursprünglichen "Berufung" (u. a. der Freiheit zu ...) kaum folgen kann. "Der Mensch ist frei geboren" – lautet der erste Satz des Gesellschaftsvertrages –, "und überall ist er in Ketten. Er glaubt Herr über die anderen zu sein, und niemand ist in Wahrheit mehr Sklave. Wie ist die Veränderung vor sich gegangen".

Der Prozeß der Veränderung ist gleichzeitig der Prozeß der Entfremdung, den Rousseau als Fortschritt zum Schlechten bezeichnet. Aber wenn es hier um Entfremdung und Regression geht, dann drängt sich für Rousseau die Frage auf, wovon sich der Mensch eigentlich entfremdete, und worin das Gute und Progressive im Gegensatz zum Bösen und Regressiven besteht, und ob dies überwunden werden kann. Um das Böse in den Griff bekommen zu können, ist es nach Rousseau nötig, den Ursprung des Bösen zu erfassen. Rousseau folgert demnach, wie Martin Rang schreibt, "wer das Böse genetisch verstehen will, muß einen Zustand voraussetzen, in welchem der Mensch nicht böse ist, weil er nur so zeigen kann, wie das Böse wird." §

Bei der Beantwortung dieser Frage wendet sich Rousseau an den Naturzustand und an den natürlichen Menschen. Es handelt sich dabei nur teils um die Lobpreisung eines verlorenen Paradieses und die historische Rekonstruktion des Nullpunktes menschlicher Kulturgeschichte, sondern vielmehr um einen methodologischen Ansatzpunkt, der als Beziehungspunkt und Maßstab



für jede Kultur gelten kann. Die Natur und den natürlichen Menschen verwendet Rousseau auch als "Gegenbegriffe" zum Verfall seiner Zeit, um seinen Zeitgenossen den Unterschied zu zeigen zwischen dem, was war und was möglich gewesen wäre. und dem was künftig sein sollte. Methodologisch gesehen ist es daher zweitrangig, wie Fr. Müller feststellt, ob Rousseau den Naturzustand auch für einen bestimmten historischen Abschnitt der Vergangenheit gehalten haben mag oder nicht.⁹

Der natürliche Mensch im Naturzustand ist noch der vorsoziale und von der Kultur nicht verdorbene Mensch. Als solcher setzt Rousseau ihn der eigentlichen Natur des Menschen gleich. Bei der Problemstellung der menschlichen Natur geht Rousseau von der Erkenntnis aus, die später auch Heidegger und Fromm betonen, daß wir zu wenig von dem Menschen selbst wissen: "Bedauerlicherweise kennen wir" – wie Rousseau in einem seiner ethischen Briefe gesteht – "eben das am wenigsten, was wir am besten kennen sollten, und zwar den Menschen selbst."

Auch bei der Bezeichnung der Natur des Menschen lassen sich methodologische Gemeinsamkeiten zwischen Rousseau und Fromm hervorheben. Um dem Wesen des Menschen näherkommen zu können, hält es Rousseau für sehr wichtig, die sozialen Lebensverhältnisse zu studieren. Da aber die gegebene Gesellschaft ihre Natürlichkeit verloren hat, ist es schwer, die Natur des Menschen und den wahren Menschen empirisch nachzuweisen. Die Bestimmung des wahren Menschen und der wahren Gemeinschaft könnte so ein⁴erseits einen negativen Weg gehen, denn das Abgelehnte und das fehlende Positive vermag als Orientierungsrahmen zu dienen. Rousseau, wie auch Fromm, ist andererseits der

Überzeugung , daß die Natur uns trotz aller Entartung und Ver-
gesellschaftung verborgen blieb; der einzelne bedarf bloß
großer Anstrengung, sie mit Hilfe des Gewissens und der Er-
ziehung wieder zu finden und herauszuführen. (e -ducere). In
der Anklageschrift gegen die unmenschlichen Beziehungen und
den selbstsüchtigen Menschen seiner Zeit führt das Gewißen
und Verantwortungsgefühl Rousseaus Feder und läßt die Natur des
Menschen als normgebendes Ideal konzipieren. |

Die menschliche Natur ist bei Rousseau der Inbegriff ur-
sprünglicher Eigenschaften, die allen gemeinsam sind. Die
Wesensattribute des Naturmenschen Rousseaus werden durch Frei-
heit (liberté), die Fähigkeit zur Vervollkommnung (perfecti-
bilité), die Selbstliebe (amour de soi) und Mitleid (pitié)
gekennzeichnet. Diesen menschlichen Merkmalen entsprechen bei
Fromm die Primärpotentialitäten der menschlichen Natur. Bei
dieser Ähnlichkeit ist es aber zu betonen, daß Rousseau den
Menschen von Natur aus für gut hält, Fromm aber überwiegend
der Meinung ist, daß der Mensch von Natur aus weder gut noch
schlecht sei. Weil aber die Primärpotentialitäten positive
Werte wie die Bedürfnisse nach Harmonie, Glück, Liebe, Freiheit
und Produktivität¹⁰ verkörpern, trägt der Mensch auch bei Fromm
vor allem die Möglichkeit zum Guten und zur Glückseligkeit in
sich. Wird der Mensch bei der Entfaltung dieser Möglichkeiten
nicht behindert, was auch bei Rousseau die äußere Voraussetzung
der störungsfreien Entwicklung ist, so wird er durch das Gute
und die Fähigkeit zur Vervollkommnung angetrieben und bestimmt.

Im ethischen Sinne ist aber Rousseaus Naturmensch weder

gut oder böse, weder glücklich oder unglücklich, weil er dank der günstigen Naturbedingungen noch nicht in die Situation geriet, wo er infolge seiner Erhaltung und seines Überlebenswillens das Böse verfolgen müsste. Demzufolge ist er nicht böse und bösartig, aggressiv, wie es Fromm formulieren würde. Das Gutsein des Rousseauschen Naturmenschen kann nicht anders bewertet werden, als eine ohne jedes Verdienst und Zutun des Menschen bestehende Gegebenheit. Von Natur aus "verdammte" Rousseau den Naturmenschen zur Glückseligkeit, weil der Naturmensch im Unterschied zum modernen Menschen eins mit sich selbst ist, und weil seine Tage im vorgegebenen Gleichgewicht mit seiner physischen Umwelt ruhig und unschuldig dahinfließen. Der Naturmensch weiß sein Glück nicht zu genießen, weil er Unglück nicht kennt. Aber er hat doch ein positives Glücksgefühl, nämlich die bloße Freude am Dasein. "Seine Seele, die nichts bewegt" – stellt Rousseau fest – "gibt sich allein dem Gefühl seines gegenwärtigen Daseins." Infolge des Nichtleidens schreibt Rousseau, wie Freud, auch deswegen dem Naturmenschen harmlose Glückseligkeit zu, weil er keinerlei Beschwerden – u. a. auch den sexuellen Triebverzicht – des modernen Menschen hatte. Kannte er wohl die Leiden der Zivilisation nicht, so litt er – wie Buffon und die Missionäre bei den Naturvölkern im Gegensatz zu Rousseau berichteten – unter viel schweren Übeln wie unter Hunger, Durst und Kälte. Rousseau hält jedoch an seinem methodologischen Ansatz der ursprünglichen Harmonie zwischen Mensch und Natur fest, während Fromm die Menschenwerdung mit der Zerstörung der Einheit zwischen Mensch und Natur gleichsetzt.



Obwohl Rousseau den Naturmenschen als ein einsames Wesen im Gegensatz zu Fromms Menschenbild des von Natur aus sozial eingestellten Menschen bezeichnet, verfügt der Naturmensch und die Natur des Menschen über eine grundlegende Eigenschaft, die das Alleinsein und die Getrenntheit des Menschen vom Menschen sowie von allen Lebewesen vermindern kann; sie ist die natürliche Fähigkeit zum Mitleid, das uns "mit dem leidenden Geschöpfe zu identifizieren und unser eigens Sein mit dem seinen zu vertauschen vermag." Im Mitgefühl sieht Rousseau die seelische Kraft und Gabe des Menschen, die den einzelnen bewegt, seine Eigenliebe zu mässigen und über seine Selbstliebe hinaus so zu handeln, als ob es nicht bloß sein Ego (Ich) gäbe, sondern auch andere Menschen. Dieses Handeln aus Mitgefühl erfolgt aber nicht um der Handlung selbst willen, nicht des Guten selbst wegen, obwohl es indirekt dazu beiträgt und erhält, sondern aus dem Gefühl heraus, und als blosses natürliches Handeln schafft es dem einzelnen das natürliche Wohlgefühl. Aber das Wohlgefühl und Wohlbefinden erwächst bei Rousseau vor allem aus dem Müsiggang und der natürlichen Faulheit, und nicht aus der produktiven Arbeit und der Liebe, die bei Fromm das Wohl-Sein und Glück des Menschen herbeiführen. Eben hier gibt es einen der wichtigsten Unterschiede zwischen Rousseaus und Fromms Menschenbild. Während Rousseau meint, alle Menschen seien natürlicherweise faul, betont Fromm die Wirkmächtigkeit und des Bedürfnis der Transzendierung der Zufälligkeit und Passivität der kreativlichen Existenz des Menschen. 12

Trotz der einseitigen Überbetonung und der Scheu vor disziplinierter und regelmäßiger Arbeit ist Rousseaus kategorische

Stellungnahme für die natürliche Bequemlichkeit des Naturmenschen geeignet, eine scharfe Wertungsgrenze zwischen dem primitiven und dem zivilisierten Menschen zu ziehen: "der primitive und der zivilisierte Mensch sind in Grunde ihres Herzens und in ihren Neigungen derart verschieden, daß, was des einen höchstes Gut ausmacht, den andern zur Verzweiflung bringen müsste. Der erste strebt nur noch Ruhe und Freiheit; er will nur leben und müßig bleiben ... der Bürger dagegen, immerzu tätig schwitzt, rührt sich und rackert sich ab, nur um stets neue und noch mühevollere Arbeiten sich aufzuladen; er arbeitet bis zum Tode, ja stürzt sich förmlich in ihn hinein, nur um leben zu kommen, oder er verzichtet überhaupt auf das Leben, um unsterblich zu werden."

Zu den grundlegenden Merkmalen des Naturmenschen und Naturzustands zählt Rousseau Freiheit und Gleichheit. Als Grund der Freiheit nimmt Rousseau an, daß der natürliche Reichtum den Naturmenschen sorglos machen und völlig befriedigen kann. So war der Urmensch nicht auf den anderen angewiesen, demzufolge mochte er von den anderen und den täglichen Sorgen unabhängig leben. Aus dieser Hypothese folgert Rousseau, daß der Naturmensch, wie auch der Mensch selbst soweit frei oder überhaupt frei sei, solange er nur sich selbst gehorcht.

Trotz der biologischen Unterschiede zwischen den Individuen sieht Rousseau die Naturmenschen als gleichgestellt an, weil die menschlichen Unterschiede im Naturzustand natürlicher und nicht gekünstelter Art sind, so gelten sie als unaufheb- bare Gegebenheiten. Mit den natürlichen und gesellschaftlichen Unterschiede (Ungleichheiten) von Rousseau können die existenziellen und historischen Dichtomen von Fromm verglichen werden,

im großen und ganzen handelt es sich bei beiden Erklärungen darum, daß die gesellschaftlichen Ungleichheiten und Dichotomen bei beiden Denkern geschichtlich aufhebbar, und deswegen weniger tolerierbar sind, als die natürlichen und existentiellen. Auf der naturgegebenen Gleichheit und Freiheit des Menschen beruhend, formuliert Rousseau als einer der Ersten unter den Humanisten der Aufklärung (Herder, Kant, Goethe) die kampföffnende These des neuzeitlichen Humanismus, die auch Fromm zu Rousseau zurückführt, und die als Norm der Humanität oft zitiert: "daß es nur eine Menschheit gibt, dass jeder einzelne die ganze Menschheit in sich trägt, daß es keine privilegierten Gruppen geben darf, die den Anspruch erheben, daß ihre Privilegien sich auf ihre naturgegebene Überlegenheit gründen." 13

Der zweite Discourse von Rousseau argumentiert nicht nur dafür, daß die Ungleichheit dem Naturrecht widerspricht, sondern er versucht auch die Frage zu beantworten, wie es zum Bruch der Gleichheit, zur entfremdeten Gesellschaft mit Reich und Arm, mit Mächtig und Schwach und mit Herren und Knechten kam.

Bei der Suche nach den Gründen der Entfremdung versucht Rousseau auf die Wurzeln zurückzugehen. Er bleibt aber in seinen Bemühungen bei den Sekundergründen, bei den zersetzenden Auswirkungen des Eigentums, der Arbeitsteilung und der Geldwirtschaft nicht stehen. Um Einseitigkeiten zu vermeiden, weist Rousseau darauf hin, daß die Arbeitsteilung, das Eigentum und der Geldverkehr nicht an und für sich lasterhaft wirken.

Dem Recht auf Eigentum kann Rousseau soweit zustimmen, bis es der eigenen Tätigkeit zu danken ist und die soziale Gleichstellung der einzelnen nicht bedroht. Hinsichtlich der Arbeitsteilung ist Rousseau der Meinung, nicht die Arbeitsteilung als solche führe zur gesellschaftlichen Ungleichheit, sondern das in künstlichen Verhältnissen fehlende Gleichgewicht, das bei Fromm als Zerstückelung der Arbeit in einzelne mechanische Griffe erscheint. Die Arbeitsteilung und die Geldwirtschaft wird von Rousseau deswegen angeklagt, weil sie den Handel fördern, und demzufolge der Tauschwert ins Vorfeld der Wertskala rückt. Die Vorherrschaft des Tauschwertes statt des Gebrauchwertes setzt den einzelnen in die Lage, sich mit anderen zu vergleichen und seinen Wert nicht mehr in sich selbst zu suchen. Der Tausch von Produkten und Arbeit gegen Geld hat andererseits den Verlust der persönlichen Freiheit und selbständigen Tätigkeit zur Folge, denn an Stelle der Unabhängigkeit und eigene Anstrengung drängt die gegenseitige Abhängigkeit, die Rousseau als Kennzeichen der modernen Gesellschaft brandmarkt, wo alles vermittelt und möglichst profitabel getauscht wird. Da das Geld dabei die allgemeine Vermittlungsrolle und die Macht zu allgemeinen Erwerb einnimmt, wird als höchstes Gut angebetet, obwohl es eigentlich nicht mehr ist, wie Rousseau kategorisch feststellt, als "höchstens ein Ersatz für die Menschen, und der Ersatz ist niemand soviel wert wie die Sache selbst."

Während Fromm im Überfluß die ontologische und moralische Quelle der Gabe und Hingabe sieht, schreibt Rousseau ihm negativen Charakter zu, denn er führe die Teilung und Verteilung

der Arbeit herbei. Das Überflüssige kann getauscht werden und beim Tausch kann der einzelne kaum der Versuchung und dem Zwang erliegen, möglichst mehr als ihm zusteht zu sich zu greifen. Da entsteht für Rousseau über die natürlichen Bedürfnisse hinaus das künstliche Bedürfnis danach, was man entbehrt. Die natürlichen Bedürfnisse sind die notwendigen Bedürfnisse, welche der unmittelbaren Lebenserhaltung dienen. Fromm erweitert mit Recht die Grundbedürfnisse mit den psychischen, deren Befriedigung zum menschlichen Wohl-Sein ebenso unerlässlich sind. Diese Bedürfnisse gelten nicht mehr als Phantasiebedürfnisse, wie bei Rousseau. Die künstlich entfachten Bedürfnisse entspringen nach Rousseau den Vorurteilen und dem Wettstreit. Da sie sich nicht unmittelbar, "geradelinig", sondern durch den Umweg, durch die Abhängigkeit von anderen durchsetzen, nennt sie Rousseau unrecht, unwahr und entfremdet. Rousseaus Richtschnur zur Bewertung heißt das Folgende: was sich relativ und reflexiv manifestiert, wird als unnatürlicher Wert kritisiert, und umgekehrt, was sich spontan und ursprünglich ausweist, wird als natürlicher Wert begrüßt und geschätzt.

Bei der Suche nach den Gründen der Entartung stößt Rousseau auf eine Paradoxie. Fromm sieht sich da einer existenziellen Dichotomie gegenüber. Die naturgegebene Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung, wie die Vernunft bei Fromm, sollte der menschlichen Entwicklung zum Durchbruch verhelfen, aber statt dessen mündet sie im Zwiespalt des Fortschritts, wie sich die Vernunft in Haben-Modus bei Fromm als kalkulatorisches Mittel zur Herrschaft deformiert. "Es möchte traurig sein – so

Rousseau – zugeben zu müssen, daß diese uns (vom Tiere) unterscheidende und fast grenzenlose Fähigkeit die Quelle aller Leiden des Menschen ist; daß sie ihn mit der Zeit aus seiner ursprünglichen Lage herausgezogen hat, in der seine Tage in Frieden und Unschuld zubrachte, daß sie die im Laufe der Jahrhunderte in ihm Aufklärung und Irrtum, Laster und Tugenden entstehen ließ, ihn auf die Dauer zum Tyrannen seiner Selbst und der Natur gemacht hat."

Die Perfektibilität, wie auch die anderen dem Naturmenschen von Natur aus eigenen Eigenschaften, wie die Primärpotenzialitäten bei Fromm sind nur potenziellen Möglichkeiten zur späteren Entwicklung. Aktuell werden sie sowohl bei Rousseau, wie auch bei Fromm durch Unterbinden des äußeren Einflusses negativer Art, oder durch äußere Auswirkungen positiver Art. Dieser Zusammenhang mag gewiß erklären, warum beide Denker einen so großen Wert auf die äußeren Umstände bei der Überwindung der Entfremdung legen.

Hier stellt sich für Rousseau die Frage, wie der Mensch die äußeren sozialen Bedingungen progressiv – zukunftsorientierend mitgestalten kann. Rousseaus Streben nach Fortschritt beinhaltet kein Fortschrittsdrang zur Vergangenheit hin, wie Fichte meint: "ihm ist Rückkehr Fortgang." Das Glück der Menschheit sucht er nicht hinter uns – wie K. Bosch schreibt, sondern vor uns. Bei der Suche nach einer neuen Einheit anstelle des Risses zwischen Mensch und Natur kommt auch Fromm zu ähnlichen Schlußfolgerungen, d. h. Rückkehr oder Fixierung an einem früheren Entwicklungsstadium sei die Regression selbst. () Statt "Zurück zur Natur" fordert Rousseau zur Rückkehr der Natürlich-



keit und zur Realisierung der naturgegebenen und erworbenen Wesenseigenschaften des Menschen wie Vernunft, Sprache, Arbeit und Eigentum, Liebes- und Ehrgefühl, Tugend und Gemeinschaftsleben auf, die trotz deren Entartung nach wie vor im Menschen stecken. Es müssten bloß die wichtigen Wege zu ihrer Herausbildung gefunden werden. Rousseaus breiterer allgemeiner Weg in Richtung Freiheit und Gleichheit führt über den Rechtsstaat. Der schmalere individuelle Weg in Richtung Vervollkommnung des einzelnen führt aber über die Erziehung.

Statt der bestehenden Rechte, die Rousseau für bloße Maskierung der Gewalt und Rechtfertigung der Ungleichheit hält, bemüht er sich in seinem Gesellschaftsvertrag ein rechtspolitisches Konzept auszuarbeiten, dessen Realisierung die Folge hat, daß die Menschen nicht in Konflikte zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Allgemeininteressen und Privatinteressen geraten, und sich mühelos, ohne Vermittlung gut verhalten. Die Konkretisierung dieser Ziele bedeutet, wie es Rousseau im Gesellschaftsvertrag formuliert: "eine Gesellschaftsform zu finden ..., in der jeder, obwohl er sich mit allen zusammenschließt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor." Diese Aufgabe läßt sich bei Rousseau durch unmittelbare Demokratie lösen, die auch Fromm in Form außerparlamentarischen "Unterhauses" der Nachbarschaftsgruppen als aktive Mitbestimmungsdemokratie der passiven "Zuschauerdemokratie" gegenüberstellt. (15)

Im Rousseaus Rechtsstaat entscheidet und stimmt jeder Staatsbürger als Gesetzgeber über die Gesetzesvorlagen ab. Er

selbst gestaltet den Gemeinwillen (volenté générale) mit, und wenn er dem Allgemeinwillen gehorcht, horcht er über sich selbst, und so bleibt er frei, und wenn der Allgemeinwille ihn zwingt, denn zwingt er ihn zu seinem wahren Interesse. Folgt er ihm, kommt er zur Freiheit. "Ein Wille ist nicht zu vertreten" – sagt Rousseau kategorisch, so darf der einzelne staatsbürger sein Stimmrecht den Delegierten nicht übertragen. Die Repräsentierbarkeit des Willens würde den Verzicht : der Freiheit mit sich bringen, was zwangsweise dem Verlust der Menschlichkeit gleichkäme. Der 6. Absatz des Gesellschaftsvertrages formuliert es folgenderweise: "Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf seine Eigenschaften als Mensch, auf die Rechte der Menschheit, sogar auf seine Pflichten verzichten. Es gibt keine mögliche Entschädigung für jemanden, der auf alles verzichtet. Ein solcher Verzicht ist unerträglich mit der Natur des Menschen; und würde man seinem Willen jede Freiheit nehmen, so raubte man seinen Handlungen jeglichen Moralität."

Bis zu diesem Punkt, wo es sich überwiegend um die unabdingbare Freiheit des einzelnen handelt, könnte auch Fromm meines Erachtens Rousseaus Weg gehen und bejahen, aber wo Rousseau das Formelle und Mechanische ("... aus der Berechnung der Stimmen geht die Erklärung des Gemeinwillens hervor.") erscheint, übt Fromm schon mit Recht Kritik. Rousseaus Gedanke: "das Gesetz betrachtet die Subjekte als Körper und die Handlungen als Abstrakta, nie einen Menschen als Individuum, noch eine besondere Handlung" dürfte Fromm gewiß zur unrichtigen und zu allgemeinen Feststellung hingerissen haben, wie er "im

Wege aus einer kranken Gesellschaft" schrieb: "In Rousseaus Staatstheorie wird genau wie im modernen totalitären Staat vom einzelnen erwartet, daß er auf die eigenen Rechte verzichtet und sie dem Staat als dem einziger Schiedsrichter überträgt." ^{AG} Wenn aber Rousseau die Legitimierung der Herrschaft an die Aufhebung der Entfremdung knüpft und das Individuum auf diese Weise mit der Macht, Moralität und Rechtlichkeit verbindet, so zeigt er eben, wie folgerichtig er gegen jede subjektive und objektive Willkür eintrat.

Rousseau ist sich darüber im klaren, daß die gleichen Rechte und das gleiche Recht auf die Mitbestimmung der Gesetze nur den formalen und rechtlichen Rahmen für die Gleichheit bilden. Diese Gleichheit muß aber auch materiell und kulturell gesichert werden. In der autarken Hauswirtschaft erblickt Rousseau die Produktionsweise, welche die natürliche Tendenz zur Ungleichheit aufzuhalten vermag, denn sie kann gewährleisten daß die Menschen nicht in gegenseitige Abhängigkeit geraten und sich von Despoten und vom Markt beherrschen lassen. Mit der Idealvorstellung der wirtschaftlichen Autarkie und Selbstgenügsamkeit hofft Rousseau die regressive Seite des Fortschritts, die Entmenschlichung zu vermeiden, aber er würde auch dadurch die progressive Seite des Fortschritts preisgeben und das Gegebene konservieren.

Der Rechtsstaat des Gesellschaftsvertrages ist ein idealer Staat mit gewissen Voraussetzungen, und wenn er nicht errichtet wird oder werden kann, um den sozialen Niedergang und die moralische Entartung aufzuheben, dann bleibt nur der individuelle

Rückzug aus der Öffentlichkeit. Vor dem Zerfall der Nation und Verfall der Moral in Paris kann der einzelne zwei Fluchtwege einschlagen, der eine führt ihn – wie die Neue Héloïse zeigt – in die Einsamkeit des Landlebens und in die intime Gemeinschaft der Familie, der andere führt ihn – wie der Emile zeigt – zu sich, zur Vervollkommnung des eigenen Selbst.

Die Familie mit menschlichem Miteinanderleben wird von Rousseau als natürliche Gemeinschaft positiv bewertet, denn es findet innerhalb der Familie kein marktvermittelter Tausch von Produkten statt, und zweitens sind die Familienrechte und -pflichten persönlicher Art.¹⁷ Während Rousseau der Familie eine bedeutende Asylrolle gegen die gesellschaftliche Entartung beim Maß, ging diese Position der Familie bei Fromm meistens verloren, denn sie kann im 20. Jahrhundert als psychologische Agentur der Gesellschaft dem Manipulationsdruck von der Gesellschaft her fast kaum Widerstand leisten.¹⁸ Bei der Suche nach den geeignetsten Mitteln zur Überwindung der Entfremdung wendet Rousseau doch mehr Aufmerksamkeit und Hoffnung auf die Vervollkommnungsmöglichkeiten des Individuums, als der Familie. Die in sich sinnvoll geordnete und idyllhafte Familiengemeinschaft auf dem Lande ist zwar eine Rettung und Erhebung zur Moralität, sowie Ausgang der Reformierung der Gesellschaft, aber sie grenzt den einzelnen von der Gesellschaft ab, und läßt ihn verwöhnen. Aber wenn sich die Gesellschaft bildenden Individuen ihre naturgegebenen Kräfte und Fähigkeiten entwickeln können, dann rechnet Rousseau nicht nur mit der individuellen Glückseligkeit, sondern auch mit der Heilung der entarteten

Gesellschaft.

Rousseaus Erziehungsroman "Emile oder über die Erziehung" kann als kopernikanische Wende in der Geschichte der Pädagogik bewertet werden. ¹⁹ Er bricht mit der zeitgenössischen Erziehungslehre und Methodik radikal, in der es in erster Linie um den Erzieher und um dessen rechtes Handeln geht, und in der der zu Erziehende zum "Gegenstand" gesellschaftlicher Ziele verdinglicht wird. Der "pragmatischen" Erziehung setzt Rousseau seine natürliche und dadurch anthropologische entgegen, in der es in erster Linie um den Zögling als Subjekt und um dessen rechte Entwicklung geht. Hinter diesem humanistischen Erziehungsprinzip steht Rousseaus humanistisches Streben, die Ideen der Aufklärung wie Gleichheit für alle und Freiheit von staatlichen und kirchlichen Autoritäten folgerichtig und allgemeingültig durchzusetzen. ²⁰ Und wenn das Recht auf die Freiheit und Glück jedem Menschen zusteht, so spricht Rousseau dem Kind das Recht auf ein freies und glückliches Kinderleben zu. Die Praxis der positiven Erziehung seiner Zeit nahm aber den Kindern ihre Kindheit, indem sie das Kind als einen miniaturten Erwachsenen, das Kindesalter als Miniaturmannesalter behandelte. Das führte zwangsweise zur Entfremdung von Schule und Kindheit. Bei der strikten Ablehnung der positiven Erziehung, die ihm mehr Vorbereitung für bestimmten Funktionen und Rollen innerhalb der Gesellschaft erschien, als individuelle Bildung der naturgegebenen Anlagen und Fähigkeiten, geht Rousseau es vielmehr um die Vorbeugung und Verhinderung der Entpersöhnlichung. Dem negativen Einfluß der Schule, des Elternhauses und der

Gesellschaft soll und kann nach Rousseau der aufgeklärte Erzieher und die negative Erziehung positiv entgegenwirken. Rousseaus Postulat dafür ist es, jedes Kind als Selbstzweck einen "Menschen" werden zu lassen: "Leben als Mensch ist die Kunst, die ich ihn lehren will – schreibt Rousseau – ich gestehe ein – setzt er fort – wenn er (der Mensch) aus meinen Händen kommt, wird er weder Rechtsgelehrter, noch Soldat, noch Priester sein, sondern ausschließlich Mensch."

Unsere Frage ist die Frage jedes Pädagogen, Moral- und Religionsphilosophen: wie kann jedoch Rousseaus pädagogischer Imperativ: "schafft einen ganzen Menschen" ("Man for himself" bei Fromm) in die Praxis umgesetzt werden. Rousseaus Lösung basiert einerseits auf seiner Menschenauffassung, andererseits auf der negativen Erziehung. Der positive Gehalt und die Entwicklungsmöglichkeit der menschlichen Natur dient ihm als psychologische Grundlage und normative Richtschnur zur individuellen Erziehung, denn er ist davon überzeugt, daß die Natur als Apriori "das einzige, nicht durch Menschenhand und Menscheninteressen zurechtbiegbare manipulierbare Prinzip sei." ²⁴ Demnach gibt die Natur Ziel und Weg der Erziehung an: einerseits gilt sie als psychologische Gesetzmässigkeit des sich wandelnden Lebens. Andererseits gilt sie als Norm zum "wahrhaft-freien Menschen, der nur will, was er kann, und tut, was ihm gefällt." Zu einer Norm also, zu der der Erzieher seinem Zögling verhelfen soll. Dieses Ziel wird auf negative Weise und durch indirekte Mittel gefördert. Der Erzieher hat die negative Aufgabe, das Kind vor aller Unnatur der kulturellen Mächte und

gesellschaftlichen Erfordernisse zu schützen. Seine positive Aufgabe besteht darin, die Entwicklung des Kindes indirekt zu beeinflussen, wobei er die Umwelt des Kindes und pädagogische Situationen so gestaltet, daß sie positiv zu der Vervollkommnung des Kindes beitragen können. So wird das Kind mündig, reif und widerstandsfähig gegen die späteren direkten Eingriffe, sowie dafür geeignet, an einer menschlichen Gesellschaft aktiv mitwirken zu können.

Rousseaus Bildungsroman ist voller origineller Erkenntnisse und streitbarer Irrtümer. Von den positiven und aktuellen sollen hier nur drei Gedanken angeführt werden:

- Das Lernbedürfnis soll durch absichtliche Problemstellungen im Kindesalter herbeigeführt werden;
 - Die Probleme sollen durch Selbsterlebenlassen (Aktivität) gelöst werden;
 - Die Verfrühung soll strikt abgelehnt werden, da keine Stufe der seelischen Reifung ungestraft übersprungen werden darf.
- Rousseaus Ermahnung vor verfrühten Überforderungen des Kindes ist aktueller denn je, wie M. Rang treffend schreibt, weil unsere Kinder der Informationsexplosion vorzeitig und fast schutzlos in fremde und kaum bewältigbare Lebenserfahrungen hineingezogen werden – z. B. durch Film, Fernsehen, Illustrierte u.s.w. *22*



Während der zivilisierte Mensch bei Rousseau vor allem unter dem Mangel an Freiheit in dem Gemeinwesen, in der Familie und Schule leidet, erkennt Fromm, wie der moderne Mensch nach der qualvoll und allmählich errungenen Freiheit von den traditionellen autokratischen Mächten vor der Freiheit flieht und an der Freiheit leidet. Statt der Suche nach einem eigenen Weg zu individueller Entwicklung und zum Mit-Sich-Einig-Sein mißbraucht der einzelne seine Freiheitsmöglichkeiten, indem sie in Ersatzmöglichkeiten des Güterhortens, der Konsumbesessenheit und der unstillbaren Habgier nach Macht, Ruhm und Lust münden. Diese Ersatzmöglichkeiten nennt Fromm sehr treffend Fluchtmechanismen, deren einzelne Richtungen "Flucht ins Autorität" "Flucht ins Destruktive", "Flucht ins Konformistische" verschiedene Manifestationen der modernen Entfremdung bedeuten. Die einzelnen Fluchtversuche von der Freiheit zu ... können deshalb der Entfremdung gleichgesetzt werden, wie W. Wenzel anmerkt, denn es geht hier auch um die Verfehlung der Selbstverwirklichung bzw. Selbstverantwortlichkeit. B. Bierhoff bezeichnet diesen Prozeß als Krise der Ego-Identität.²³²⁴

Rousseaus kulturhistorisches Verdienst ist auch die Erkenntnis der Zwiespaltigkeit des Fortschritts. Fromm setzt hier seine Zeitkritik an und schreckt nicht davor zurück, in euphorischen Zeiten der technisch-wissenschaftlichen Revolution und des Wirtschaftswunders zum Ausdruck zu bringen, daß der Fortschritt, der als neue Religion gefeiert wird, eine widerspruchsvolle Bahn läuft, und nun dank der umgreifenden Entfremdung nicht nur "Gott tot ist, sondern auch der Mensch selbst,²⁵ denn er lebt vom Anpassungsdrang an die alltägliche

Konformität, narkotisiert in den Tag hinein. Anscheinend glücklich und vollbefriedigt, aber in der Tiefe seiner Seele angsterfüllt, enttäuscht und leer. Den modernen Menschen diagnostiziert Fromm als seelisch krank, weil er anstatt sich als ein produktives, wirkungsmächtiges, lebens- und gefühlsvolles Wesen zu erleben, infolge des Haben-, Leistungs- und Konsumsdruckes alles mechanisch konform und anscheinend "zeitgemäß" macht. Der am Haben orientierte Mensch – stellt Fromm fest – wandelt alle Lebensprozesse, alle Gefühle und Gedanken in Dinge um. "Für ihn zählt nur die Erinnerung und nicht das lebendige Erleben, es zählt das Haben und nicht das Sein"²⁶. Die Wurzel der Entpersönlichung erfasst Fromm an der Verdinglichung des Menschen. "Das Subjekt bin^{nicht} ich selbst, sondern ich bin, was ich habe." – schreibt Fromm in 'Haben oder Sein' – Mein Eigentum begründet mich und meine Identität"²⁷.

Die Sorge um den modernen Menschen zwingt^{Fromm} zur Suche nach Wegen aus der Entfremdung und will durch die Herausbildung der Wissenschaft des Menschen und über die gründliche Diagnose der Entmenschlichung hinaus, individuelle und soziale Vorschläge zur Therapie der Genesung und zur Errettung der Menschheit zu geben. Unter den Mitteln wie z. B. humanistische Sozialpsychologie und Religion, biophile Ethik, demokratischer Sozialismus mit aktiver Mitbestimmung und voller Emanzipation, humanistische Wirtschaftsplanung- und Führung sowie Konsumtion, lebensfördernde und umweltschonende Ökopolitik, allgemeine und volle Abrüstung, die zur Zurückdrängung und Überwindung der Entfremdung beitragen können, schreibt Fromm – auch hier Rousseaufolgend – der menschlichen Umwandlung, der Geburt der



neuen biophilen Menschen eine der wichtigsten Rolle zu. "Zum ersten Mal in der Geschichte – schreibt er mit dem Bericht des Club of Rome völlig übereinstimmend – hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab." Bei der Herausbildung des neuen Menschen ist Fromm sich ganz im klaren darüber, daß sie von den Gesamteinflüssen der Gesellschaft verhindert und gefördert wird. Aber in diesem Prozeß schreibt ^{Fromm} dem Erzieher, der Erziehung und Schule eine sehr wichtige mitbestimmende Rolle zu. Die positive oder negative Mitwirkung der Erziehung bei der Menschwerdung führt aber über die konkreten gesellschaftspolitischen Aufgaben hinaus auf den existentiellen Widerspruch der menschlichen Natur zurück, denn es ist der Natur des Menschen zu danken, wie R. H. Rhein hervorhebt, daß die Menschen ständig auf der Suche nach der verlorenen Einheit (mit sich selbst, den Mitmenschen, der Natur und Gott) sind; "Sie müssen ihre, Identität erst herstellen, selber schaffen, formen – eben bilden! Dies ist der anthropologische Grund der menschlichen Bildung".²⁸

Um aus der Einseitigkeit der Schule als "Wissensbetrieb" und als "Trainingsinstitut" künftiger gesellschaftlicher Rollen sowie aus der Entartung der Erziehung zur feinen und erfolgreichen Manipulation hinauszukommen, empfiehlt Fromm kritische Haltung den modernen Erziehungssystemen und – prinzipien positivistischer Art gegenüber, und fordert Mut zur schöpferischen Rückkehr zu den humanistischen Bildungsidealen sowie Mut zur Hinwendung an die biophile Erziehung, deren Zielsetzung, die Liebe zum Lebendigen", einschließlich der zur eigenen Natur den Kindern beizubringen, auch Rousseaus Auf-



forderung zur Natürlichkeit gleichgesetzt werden kann.

Die kerative und freie Rolle der Erziehung in der Gesellschaft besteht nach Fromm wie auch nach Rousseau also nicht darin, das Kind zum geeigneten Träger des eben immer dominanten (rezeptiven, ausbeuterischen, hortenden, marketing-orientierten) Gesellschaftscharakters zu bilden, sondern in der Rückkehr zum eigentlichen Inhalt der Erziehung; So heißt Erziehen (e-ducere, "etwas herausbringen, was potentiell bereits vorhanden ist", dem Kind zu helfen, seine Möglichkeiten zu realisieren, weil der Mensch – Fromm beruft sich hier auf Herder – nicht als ein fertiges menschliches Wesen geboren wird, sondern sich erst zu seinem vollen Menschsein entwickeln muß. Es ist die Aufgabe des Menschen, menschlich zu werden.

Das Ziel und das Programm der Erziehung beruht deshalb im Sinne Goethes auf der vollen Menschenwerdung und dem voll geborenen Menschen. Dabei stellt sich für Fromm die Frage, wie das Kind und auch der Erwachsene zum "voll geborenen Menschen" erzogen werden kann. Sich zu Goethes Frage nach dem Sinn des Lebens hinwendend und aus seiner psychotherapeutischer Erfahrung schöpfend, betont Fromm, Mittel und Ziel dieses humanistischen Werdegangs der vollen Geburt sei das produktive Tätigsein. Unter Produktivität versteht Fromm aber weder Zwang- oder Automatenaktivität noch dynamische Geschäftigkeit, sondern "die Realisierung der den Menschen eigenen Möglichkeiten, als den Gebrauch der eigenen Kräfte", sie ist ein Prozeß, in dem "der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt." Die Produktivität beschränkt Fromm nicht nur auf die produktive Arbeit, weil die

schöpferische und tätige Beziehung zur Welt sowohl im Akt der Vernunft als auch im Akt der Liebe und der künstlerischen Betätigung als elementare kreative Lebenskraft zum Vorschein kommt. Demzufolge hat die Erziehung nach Fromm die Aufgabe, das Kind und den Erwachsenen statt passiver Rezeption, Anhängung und Aneignung zum kreativen Tätigsein auf dem Gebiet der manuellen, emotionalen, intellektuellen und künstlerischen Tätigkeit anzuregen, um ihre potentiellen Kräfte ins Leben zu rufen und zu voller Blüte kommen zu lassen.

Fromm strebt die volle Menschwerdung durch vielseitige Produktivität und das harmonische Einssein mit der Welt an, die zur wahren Freude am Leben und zur Ehrfrucht vor dem Leben führen. Diese Einstellung ist auch das Hauptmerkmal der Charakterstruktur des neuen Menschen, aus dessen Idealbild sich wie R. Huschke-Rhein schreibt – die Bildungsziele von Fromm konzipieren lassen:

- "die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der der Mitmenschen"
- " sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufgeben, die Natur zu erobern ... und zu zerstören, und statt dessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren;"
- "Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Manifestationen zu empfinden und sich bewußt sein, daß weder Dinge noch Macht noch alles Tote heilig sind, sondern das Leben und alles, was dessen Wachstum fördert".³⁶

Obzwar Fromm in dem Essay "Pro und Kontra Summerhill" nicht eindeutig Stellung für die gesteuerte oder für die freie

Erziehung nimmt, beweisen ~~seine~~ ³⁷ anderen Studien, daß er nicht gegen alle Autoritäten ins Feld zieht. Im Gegensatz zu Rousseau ist Fromm nicht für ~~reines~~ ³⁸ Wachsenlassen des Babys, Kindes und Jugendlichen, wie es B. Huygen beweist, sondern für eine Art fordernder Führung beim Fördern des Wachstumsprozesses. Wenn Fromm mit Neills Kampf gegen die Autoritäten übereinstimmt, dann geht es ihm um die den einzelnen geistig und seelisch lähmende und verkrüppelnde Autorität, die irrationale Autorität, "die sich auf ³⁹ Macht stützt und zur Ausbeutung der ihr unterworfenen dient." Der irrationalen Autorität gegenüber hält Fromm die rationale Autorität für berechtigt, weil sie "das Wachstum des Menschen ⁴⁰ fördert, der sich ihr anvertraut und auf Kompetenz beruht." Bei der Erziehung ist aber die Kompetenz allein nicht ausreichend, dazu gehört, ⁴¹ wie H. Classen erklärt – auch eine liebe- und verständnisvolle sowie aufgeschlossene Lehrerpersönlichkeit, die fähig dazu ist, sich selbst permanent zu entwickeln, "um ... jungen Menschen die Möglichkeit zu bieten ⁴² sich als Menschen menschlicher zu entwickeln". Über den von außen her indeterminierten Selbstentwurf der eigenen Möglichkeiten bei den existentialistischen Philosophen hinausgekommen, spricht Fromm im Sinne Kants über eine humanistische Übermittlerrolle von Schule und Lehrer als rationale Autorität: "die Aufgabe, den Menschen die Leitbilder und Normen unserer Kultur nahezubringen, mit den Besten bekanntzumachen, was ihr (der Jugend) die Menschheit hinterlassen hat, ist in erster Linie Sache der Erziehung". Diese kontinuierliche und noch immer aktuelle, zu Humanität und produktiver Aktivität anrufenden Orientierungswerte sind die folgenden: Würde, Kraft, Freiheit und Freude des



- 30 -

Menschen, Liebe, Toleranz, Verständnis für einander, Überwindung der eigenen Ohnmacht, mehr Sein als Haben. ⁴³

Diese Werte sollen nach Fromm die humanistischen Bauteile und Zielpunkte zur produktiven und verantwortungsbewußten Humanität sowie zur Liebe zum Leben und zum Frieden sein, um der globalen Herausforderung und der Entmenschlichung erfolgreich entgegenzutreten.

Dr. József Koch (Pécs, Ungarn)



Verwendete Literatur

1. Rainer Funk: Mut zum Menschen, Stuttgart 1978. S. 292
2. O. Karstädt: Rousseaus Pädagogik ..., Berlin 1911. S. 66
3. Friedrich Müller: Entfremdung, Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx Berlin 1970. S. 60
4. Erich Fromm: Haben oder Sein, in E. Fromm Gesamtausgabe Stuttgart 1980. Bd. II. S. 291
5. Reinhard Brandt: Rousseaus Philosophie der Gesellschaft, Stuttgart 1973. S. 104
6. Erich Fromm: Psychoanalyse und Ethik, Bd. II. S. 47-51
7. Erich Fromm: Das Menschenbild bei Marx, Bd. V. S. 370
8. R. Brandt: ibid. S. 108
9. F. Müller: ibid. S. 28
10. E. Fromm: Wege aus einer kranken Gesellschaft, Bd. IV. S. 193
-, Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur, Bd. I. S. 211
11. Martin Rang: Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen 1959.
S. 107
12. E. Fromm: Wege aus einer kranken Gesellschaft, S. 30
13. E. Fromm: Die Seele des Menschen, Bd. II. S. 215
14. K. Bosch: Rousseau, Verfall und Aufbau, Stuttgart 1923.



15. Erich Fromm:Haben oder Sein,S. 399
16. Erich Fromm:Wege aus einer kranken Gesellschaft,S. 90
17. R. Brandt:ibid. S. 108
18. E. Fromm:Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie,Bd. I. S. 42
19. Szávai,Nándor:J.J.Rousseau,Budapest 1978. S. 41
20. F.P. Hager:Educational Thinkers of the Enlightenment and their Influences in different countries,Murray, Kentucky 1987 S. 75
21. D. J. Löwisch:Einführung in die Erziehungsphilosophie,Darmstadt 1982. S. 71
22. M. Kang:ibid. S. 342
23. Wolfram Menzel:S. Fromm -Pädagoge zwischen Angst und Freiheit,in S. Fromm und die Pädagogik Basel 1987. S. 178
24. Burkhard Bierhoff:Erziehung und Identität zwischen Haben und Sein,ibid. S. 109
25. E. Fromm:Der gegenwärtige Zustand des Menschen,Bd.V. S. 270
26. - ,Die Seele des Menschen,Bd. II. S. 182
27. - ,Haben oder Sein,S. 325
28. - , " " ,S. 279
29. Wolf Huschke-Rhein:Die Liebe zum Lebendigen als Grundlage der Erziehung und Bildung,in,. S. Fromm und die Pädagogik S.58



30. Erich Fromm: Die Kunst des Liebens, Bd IX. S. 512
31. -, Humanismus und Psychoanalyse, Bd. IX. S. 5
32. -, Jenseits der Illusionen, Bd. IX. S. 145
33. -, ebenda S. 58-59
34. -, " S. 57
35. -, Die Grundpositionen der Psychoanalyse, Bd. VIII
S. 41
36. R. Huschke-Rhein: *ibid.* S. 54
E. Fromm: Haben oder Sein, S. 391
37. Armin Bader: Der Begriff der Autorität bei Erich Fromm, in.
E. Fromm und die Pädagogik S. 66-75
38. Barbara Huygen: Die pädagogischen Grundbegriffe Erziehung,
Lehren und Lernen im Werk von Erich Fromm,
in. E. Fromm und die Pädagogik S. 164
39. Erich Fromm: Haben oder Sein, S. 299
41. Johannes Classen: Einführung in Fromms pädagogisch relevanten
Grundanliegen ..., in. E. Fromm und die
Pädagogik, S. 36
40. Erich Fromm: Den Vorrang hat der Mensch, Bd. V. S. 35
42. -, Wege aus einer kranken Gesellschaft, S. 240
-, Jenseits der Illusionen, S. 153
43. -, Humanismus und Psychoanalyse, S. 5-7