



III Die Ansichten zur Natur und Geschichte des Menschen

1 Die Natur des Menschen

Bei den bisherigen Ausführungen zur Charakterlehre Erich Fromms musste immer wieder auf Voraussetzungen, die nur postuliert werden konnten und ;ich nicht direkt aus der klinischen Beobachtung ergaben, zurückgegriffen werden. Zwar weisen zum Beispiel die Analysen menschlicher Bezogenheit auf die Notwendigkeit solcher Bezogenheit überhaupt hin. Doch lässt sich aus der Analyse der klinischen Beobachtung allein weder eine solche Notwendigkeit noch eine Klassifizierung bezüglich positiver oder negativer Art der Bezogenheit stringent erschließen. Die Richtigkeit klinischer Beobachtung erweist sich erst dort, wo einerseits die Voraussetzungen für die Analyse bestimmter Phänomene und Verhaltensweisen reflektiert werden und wo andererseits diese Voraussetzungen durch die Analyse selbst wieder korrigiert werden. Nur im ständigen Wechselspiel zwischen dem philosophisch-anthropologischen Entwurf und der fortlaufenden Korrektur dieses Entwurfs durch die analytische Arbeit nach den Methoden der jeweiligen Disziplin können wissenschaftliche Erkenntnisse in den Human- und Sozialwissenschaften gezeitigt werden, die dann erst als Aussagen über den Menschen und seine Natur für eine ethische Fragestellung relevant werden können. Es soll deshalb nun die Darstellung der *conditio humana* im Verständnis Erich Fromms folgen; denn jede Psychologie „muss auf einem anthropologisch-philosophischen Begriff der menschlichen Existenz basieren“¹.

a) Das „Wesen“ oder die „Natur des Menschen“²

¹ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 45.

² Vgl. zum Folgenden von Erich Fromm: *Man for Himself* (1947a), 20-24; *The Sane Society* (1955a), 12-27; *The Heart of Man* (1964a), 17-23 und 115-117; *Introduction* (1968g), 3-24; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 219-230. Eine knappe, aber gute

Die Frage, ob es so etwas wie ein „Wesen“ oder eine „Natur“ des Menschen gibt, bewegt in zunehmendem Maße das Denken Erich Fromms. Die {082} Dringlichkeit der Fragestellung geht bei ihm parallel mit der systematischen Rechtfertigung seiner humanistischen Sicht des Menschen und seiner Bestimmung.³ Die Schwierigkeiten, eine näher bestimmbare „Natur“ des Menschen zu postulieren, werden nicht übersehen: Abgesehen davon, dass mit dem Begriff „Wesen“ (essence) oder „Natur des Menschen“ (nature of man) missbräuchlich nur bestimmte Herrschaftsansprüche und Gesellschaftsformen stabilisiert wurden⁴, haben die modernen Wissenschaften die Möglichkeit einer sich überall und jederzeit durchhaltenden „Natur“ des Menschen infrage gestellt. Historische Forschungen, kultur-anthropologische Entdeckungen und das Ernstnehmen der Evolutionstheorie legen eine relativistische Sicht⁵ nähern, so dass das wahre Problem darin bestünde, „den der ganzen menschlichen Rasse gemeinsamen Kern (core) aus den unzählbaren Manifestationen der menschlichen Natur zu erschließen ... (und) darüberhinaus die der menschlichen Natur

Übersicht über die Anthropologie Erich Fromms bietet P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Band II, 865-876.

³ Einen gewissen Höhepunkt stellt die von Erich Fromm zusammen mit Ramón Xirau herausgegebene Anthologie *The Nature of Man* (1968b) dar, in der neben einer *Introduction* (1968g) von Erich Fromm 72 Texte zur Frage der „Natur des Menschen“ von den Upanishaden bis zu Edith Stein, Adam Schaff und David Riesman zusammengetragen sind.

⁴ Vgl. E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 13: „Was oft 'menschliche Natur' genannt worden ist, ist nur eine ihrer vielen Manifestationen - und oft nur eine pathologische -, und die Aufgabe einer solchen falschen Definition war es gewöhnlich, eine ganz bestimmte Art von Gesellschaft ... zu verteidigen.“

⁵ Vgl. E. Fromm, *Introduction* (1968g), 3f.; ders., *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 219f.



inhärenten Gesetze und deren inhärente Entwicklungs- und Entfaltungsziele zu erkennen“⁶. Solche Versuche sind im Laufe der Geschichte wiederholt gemacht worden, indem zwischen dem Wesen selbst und bestimmten Wesenseigenschaften, die allen Menschen gemeinsam sind, unterschieden wurde. Derartige Wesensattribute sind etwa die Vernunft (animal rationale), die Fähigkeit zur Produktion (homo faber), die Fähigkeit zur gesellschaftlichen Organisation (zoon politikon) und die Fähigkeit zur Sprache (Symbolfähigkeit).⁷ Allein schon die Vielfalt der möglichen Wesensattribute zeigt, dass diese die „Totalität der menschlichen Natur“⁸ nicht umgreifen.

Erich Fromm selbst schlägt ein Verstehensmodell vor, das sowohl die Sicht einer unveränderbaren menschlichen Natur wie eine Position überwindet, die mit Ausnahme von einigen Wesensattributen etwas, das allen Menschen gemeinsam ist, bestreitet. Es ist die mathematische Vorstellung von Konstanten und Variablen: „Man könnte sagen, dass im Menschen, seit er begonnen hat, Mensch zu sein, etwas ist, das konstant gleich bleibt, eine Natur; innerhalb des Menschen aber gibt es eine große Zahl von veränderbaren Faktoren, die ihn {084} zu Neuerungen, Kreativität, Produktivität und Fortschritt befähigen.“⁹

Hinter diesem Verstehensmodell steht die Marx'sche Unterscheidung zwischen der menschlichen Natur im allgemeinen und der in jeder Epoche historisch modifizierten Menschennatur. Der Begriff der menschlichen Natur ist dabei keine Abstraktion; er ist vielmehr „das Wesen des Menschen, im Unterschied zu den verschiedenen Formen seiner his-

torischen Existenz ...“¹⁰. Während Karl Marx nun den „Gattungscharakter des Menschen“ als „freie bewusste Tätigkeit“ definiert¹¹ und den Menschen als ein Lebewesen sieht, das mit Vorbedacht und Phantasie produziert¹², erkennt Erich Fromm in solchen Definitionen keine Aussage über das Wesen, sondern nur über Wesenszüge des Menschen.¹³

Das sich im Menschen konstant Durchhaltende, das „Wesen“ des Menschen, ist erst im Vergleich mit dem Tier auszumachen. „Wir müssen zu einem Verständnis der Natur des Menschen gelangen, das sich auf die beiden miteinander verwickelten fundamentalen biologischen Bedingungen gründet, die das Auftauchen des Menschen kennzeichnen. Dabei handelt es sich einmal um die ständig abnehmende Determinierung des Verhaltens durch Instinkte ... (und zum anderen um) das Wachstum des Gehirns und besonders das des Neokortex.“¹⁴ Von diesem biologischen Ansatz aus gesehen, ist der Mensch geboren worden, als die Bestimmung durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte.¹⁵ Das Wachstum des Gehirns ermöglichte dem Menschen aber nicht nur eine Potenzierung seiner „instrumentalen Intelligenz“¹⁶. Sein Denken „hat eine völlig neue Quali-

⁶ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 13.

⁷ Vgl. E. Fromm, *Introduction* (1968g), 5f.

⁸ A. a. O., 6. - Zu Erich Fromms ganzheitlicher Sicht des Menschen und zum Begriff der „Totalität“ vgl. R. Funk, *Zu Erich Fromm - Leben und Werk*.

⁹ E. Fromm, *Introduction* (1968g), 7. - Erich Fromm merkt eigens an (a. a. O., Anm. 2), dass mit Fortschritt (progress) nicht ein Mehr-Haben gemeint ist, sondern ein konstantes Wachsen des Bewusstseins von uns selbst.

¹⁰ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 25. - Zur Frommschen Interpretation der Marx'schen Begriffe „Wesen“, „Natur des Menschen im allgemeinen“, aber auch „wahrer“ im Gegensatz zu „wirklicher Mensch“ vgl. außerdem: E. Fromm, *Marx's Contribution to the Knowledge of Man* (681 10), 62-76; ders., *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 27-32; ders., *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 219-221; A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, 111-120.

¹¹ K. Marx, MEGA 1, 3, 88 („Nationalökonomie und Philosophie“); vgl. E. Fromm, *Marx's Contribution to the Knowledge of Man* (1968h), 64.

¹² Vgl. E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 116.

¹³ Vgl. a. a. O.; außerdem: E. Fromm, *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 220.

¹⁴ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 223.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 224.

¹⁶ Damit ist eine Denkfähigkeit gemeint, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, nämlich „die Benutzung



tät erworben, das Bewusstsein seiner selbst (self-awareness)¹⁷. Mit dem Bewusstsein {085} seiner selbst sind dem Menschen zugleich gegeben: „seine Fähigkeit, sich an Vergangenes zu erinnern, sich Zukünftiges vorzustellen und Objekte und Handlungen durch Symbole zu kennzeichnen; seine Vernunft, um die Welt zu erfassen und zu verstehen; und sein Vorstellungsvermögen, durch das er weit hinter den Bereich seiner Sinne eindringen kann.“¹⁸

Aus der Perspektive der Tierwelt ist der Mensch das hilfloseste Tier; aber diese biologische Schwäche ermöglicht zugleich seine spezifisch menschlichen Qualitäten des Bewusstseins seiner selbst (awareness), seiner Vernunftbegabung (reason) und seines Vorstellungsvermögens (imagination). Diese Eigenart des Menschen erlaubt es nicht, ihn weiterhin nur in den Kategorien des instinkthaften Animalisch-Biologischen zu interpretieren. Der Mensch versteht sich vielmehr nur dann adäquat, wenn er in der Bestimmung dessen, wer und was er ist, von den ihn auszeichnenden spezifisch menschlichen Qualitäten ausgeht und ihre Relevanz für sein Selbstverständnis erfragt.

Nun sind es eben diese neuen Qualitäten, die die Harmonie des Menschen mit der ihn umgebenden Natur zerstört haben. Der Mensch „(ist eine) Laune der Natur“, er ist in der Natur und zugleich transzendiert er sie¹⁹. Wenn es demnach um die Bestimmung des Wesens oder der Natur des Menschen geht, so ist die Natur des Menschen „der äußerste Widerspruch (dichotomy) zwischen des Menschen Sein in der Natur - in die Welt geworfen ohne seinen Willen und aus ihr genommen gegen seinen Willen, an einem zufälligen Ort und zu einem zufälligen Zeitpunkt - und gleichzeitig dem Trans-

des Denkens als Instrument zur Manipulation von Objekten, um die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen“ (a. a. O., 224f.). Vgl. auch die heute gängigen Begriffe „instrumentelle Vernunft“, „technische Vernunft“, „technischer Verstand“. Erich Fromm hat die englische Bezeichnung „instrumental intelligence“ im Deutschen mit „instrumentale Intelligenz“ wiedergeben lassen.

¹⁷ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 225.

¹⁸ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 39.

¹⁹ E. Fromm, *Introduction* (1968g), 8.

zendieren der Natur aufgrund der Tatsache seines Bewusstseins von sich selbst, von anderen, der Vergangenheit und der Gegenwart²⁰. Der Mensch ist von der Natur getrennt und doch ein Teil von ihr. Er ist heimatlos und doch an die Heimat gekettet, die er mit aller Kreatur teilt. „Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sich in der Natur nicht zuhause fühlt, ... für das die eigene Existenz ein Problem ist, das es lösen muss und dem es nicht entrinnen kann.“²¹

Die kürzeste Formulierung, die Erich Fromm für die Definition der Natur des Menschen findet, lautet: „Die Fragen, nicht die Antworten sind des Menschen ‘Wesen’.“²² Die Fragen als das Wesen des Menschen sind die Widersprüche und die aus ihnen folgenden Störungen des inneren Gleichgewichts. „Die Antworten, die diese Widersprüche zu lösen versuchen, führen zu verschiedenen Manifestationen der menschlichen Natur“²³, sind aber nicht selbst die Natur {086} oder das Wesen des Menschen; denn „die verschiedenen Arten der Lösungen auf diese Widersprüche hängen von sozioökonomischen, kulturellen und psychologischen

²⁰ E. Fromm, *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory* (1965c), 220.

²¹ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 225. - J. J. Forsyth und J. M. Beniskos, *Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality*, 70, interpretieren deshalb unrichtig, wenn sie schreiben: „Das wahre Wesen des Menschen ... ist ... die Dichotomie zwischen Leib und Seele, zwischen der animalischen und der geistigen Natur des Menschen.“

²² E. Fromm, *Introduction* (1968g), 9.

²³ A. a. O. - Das Frage-und-Antwort-Spiel des menschlichen Lebens ist nicht als einmaliges Geschehen anzusehen, sondern stellt einen immerwährenden Prozess dar. Denn sobald auf ein inneres Ungleichgewicht mit einer Lösung reagiert wurde, „tauchen neue Widersprüche auf und nötigen zu der Suche nach einem neuen Gleichgewicht, usw.“ (a. a. O.). Deshalb ist es auch unnötig, im Menschen einen angeborenen Fortschrittstrieb zu postulieren; in Wirklichkeit ergibt sich dieses Streben aus dem Umstand, dass der Mensch ein Widerspruchswesen ist, das immer wieder versuchen muss, ein neues und möglichst besseres Gleichgewicht zu finden. Vgl. hierzu E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 226.



Faktoren ab“²⁴.

Mit der Bestimmung des Wesens oder der Natur des Menschen als eines Widerspruchs, der in sich zugleich die Möglichkeiten zur Überwindung des Widerspruchs trägt, sichert sich Erich Fromm einen Weg zwischen den Fronten von dogmatistischem Naturrechtsdenken und völligem Relativismus. Die spezifisch menschlichen Qualitäten des Bewusstseins seiner selbst, der Vernunftbegabung und des Vorstellungsvermögens lassen diesen Widerspruch entstehen und sind zugleich die Voraussetzungen zur Lösung des Widerspruchs. Ob die spezifisch menschlichen Qualitäten auch tatsächlich zu einer optimalen und positiven Lösung eingesetzt werden - Erich Fromm nennt sie dann kurz die „menschlichen Fähigkeiten der Vernunft und Liebe“²⁵, wie sie sich in den produktiven Charakter-Orientierungen realisieren - hängt von verschiedenen Faktoren ab, nicht zuletzt von einer entsprechenden ethischen Zielsetzung. Doch ist diese Frage noch nicht mit dem Faktum des Widerspruchs und der ihn bedingenden spezifisch menschlichen Qualitäten gelöst, und darum machen weder die spezifisch menschlichen Qualitäten noch die menschlichen Fähigkeiten als Wesensattribute bereits das Wesen oder die Natur des Menschen aus.²⁶

²⁴ E. Fromm, *Introduction* (1968g), 9.

²⁵ In dieser Arbeit wird versucht, die beiden Qualifizierungen: Bewusstsein seiner selbst, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen auf der einen Seite und Vernunft und Liebe auf der anderen Seite dadurch in ihrer Eigenart auseinander zu halten, dass von ersteren als von „spezifisch menschlichen Qualitäten“ und von letzteren als von „menschlichen Fähigkeiten“ oder „menschlichen Kräften“ gesprochen wird. Zur Herkunft der Bestimmung der Fähigkeiten der Vernunft und der Liebe als Wesenseigenschaften des Menschen vgl. unten S. 231-237, bes. S. 234 Anm. 22 die Ausführungen zur Lehre von den negativen Attributen und den Wesenseigenschaften Gottes in der jüdischen Tradition.

²⁶ Daran muss festgehalten werden, obwohl Erich Fromm den Begriff „Natur“ oder „Wesen“ mitunter auch dann benützt, wenn er die „Wesenseigenschaften“ meint, oder wenn er - vor allem in seinen früheren Schriften - die produktive Antwort auf die Widersprüche des Menschen bereits im Begriff der „Natur des

b) *Die Dichotomien im Menschen*²⁷

Wenn animalisches Leben durch seine primäre Einheit mit der es umgebenden Natur gekennzeichnet ist, so menschliche Existenz dadurch, dass der Mensch ein „Teil der Natur ist, ihren physischen Gesetzen unterworfen und unfähig, {087} diese zu ändern, und doch übersteigt er das Übrige der Natur“²⁸. Die menschliche Situation (human situation) ist durch diesen fundamentalen Widerspruch (dichotomy, contradiction) bestimmt, der sich in einer ganzen Reihe von für den Menschen existentiell wahrnehmbaren Widersprüchen zeigt. Die Eigenart dieser Widersprüche ist, dass sie unmittelbar mit der Existenz des Menschen gegeben sind - und darum im Gegensatz zu geschichtlich entstandenen Widersprüchen „*existentielle Dichotomien*“ (existential dichotomies) genannt werden²⁹ - und dass es wohl eine Lösung für diese Widersprüche gibt, aber keine Auf-Lösung. Es sind „Widersprüche, die der Mensch nicht aufheben kann, denen gegenüber er aber verschieden reagieren kann entsprechend seinem Charakter und seiner Kultur“³⁰.

Die wichtigste existentielle Dichotomie resultiert aus dem Bewusstsein des unabwendbaren menschli-

chen“ ansiedeln möchte. Vgl. hierzu unten S. 175-177.

²⁷ Vgl. zum Folgenden von Erich Fromm: *Man for Himself* (1947a), 38-45; *The Sane Society* (1955a), 22-27; *Values, Psychology, and Human Existence* (1959b), 152f.; *The Heart of Man* (1964a), 115-121; *Introduction* (1968g), 8f.; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 225f.

²⁸ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 40.

²⁹ Die Bezeichnung „existentiell“ ist von Erich Fromm ohne bewusste Bezugnahme auf eine philosophische Richtung - Existenzphilosophie oder Existentialismus - gewählt worden. Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 41 Anm. 1.

³⁰ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 41.-E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 25: „Die Notwendigkeit, je neue Lösungen für die Widersprüche in seiner Existenz zu finden, immer höhere Formen der Einheit mit der Natur, seinem Nächsten und sich selbst zu finden, ist die Quelle aller psychischen Kräfte, die den Menschen motivieren, - all seiner Leidenschaften, Affekte und Ängste.“



chen Todes. Die Dichotomie von Leben und Tod selbst ist nicht auflösbar. Die Tatsache des Todes ist vielmehr voll und ganz ernst zunehmen und darf nicht (etwa durch die Annahme einer unsterblichen Seele) verleugnet werden. Die einzige menschliche Reaktion auf diese Dichotomie ist deshalb die Liebe zum Leben und Lebendigen, weil die spezifisch menschlichen Qualitäten in sich die Notwendigkeit einer Lösung der durch das Faktum des Todes bestimmten Dichotomie tragen.³¹ Der unausweichliche Tod des Menschen bedingt eine weitere existentielle Dichotomie, nämlich die zwischen der Entfaltung aller im Menschen liegenden Möglichkeiten und der Kürze des menschlichen Lebens, die eine volle Entfaltung auch bei günstigen Bedingungen kaum zulässt. Auch hier versuchen Ideologien dem Menschen die Tragik dieser Dichotomien auszureden. Sie machen glauben, dass die Erfüllung des Lebens erst nach dem Tod erfolge, oder dass die jetzige historische Periode das Ziel der menschlichen Entwicklung darstelle oder auch dass das Glück des Individuums sich dem der Gesellschaft unterordnen müsse. Gegenüber solchen Versuchen, diese existentielle Dichotomie zu leugnen, muss der Mensch die Tragik der Kürze seines Lebens akzeptieren und mit der ihm möglichen optimalen Entfaltung seiner in ihm liegenden menschlichen Möglichkeiten reagieren.

Die existentiellen Dichotomien sind Explikationen der Situation und der speziellen Bedingungen der menschlichen Existenz. Sie kommen darin überein, dass der Mensch der Natur unterworfen ist und doch „alles andere Leben übersteigt, weil er erstmals Leben ist, das sich seiner selbst bewusst ist“³².

³¹ Die Argumentation, wie sie hier und in ähnlicher Weise noch öfter geführt wird, ist so lange stimmig, als die Voraussetzung akzeptiert und philosophisch nicht infragegestellt wird, dass der Mensch tatsächlich letzter Herr über sich selbst ist. Erst der Zweifel an der letztendlichen Gültigkeit dieser Voraussetzung – sei er von einer nihilistischen Position oder vom Glaubensbegriff einer Erlösungsreligion her formuliert – wird Auswirkungen auf das Verständnis der Dichotomie und, im Falle einer nihilistischen Position, auch auf die Reaktionsweisen gegenüber den Dichotomien haben.

³² E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), 117.

Dieser Konflikt ist selbst das Wesen des Menschen. Er befähigt und nötigt den Menschen, sich selbst auf seine Dichotomie Antwort zu geben. Die Antwort kann dabei nach Erich Fromm nur wieder aus den die Dichotomien erst produzierenden spezifisch menschlichen Qualitäten des Selbstbewusstseins, der Vernunftbegabung und des Vorstellungsvermögens kommen. „Es gibt keinen Sinn des Lebens außer demjenigen, den der Mensch seinem Leben gibt, indem er seine Kräfte entfaltet – indem er produktiv lebt.“³³

Im Unterschied zu den existentiellen Dichotomien, die das Wesen des Menschen ausmachen und, weil unauflöslich mit der Existenz des Menschen verquickt, unauflösbar sind, gibt es Widersprüche im individuellen und gesellschaftlichen Leben, die vom Menschen selbst hervorgebracht sind. Sie können deshalb auch dort, wo sie auftreten, und sei es auch in einer späteren Epoche menschlicher Geschichte, gelöst werden. Erich Fromm nennt diese Widersprüche „*geschichtliche Dichotomien*“ (historical dichotomies). Sie treten überall dort auf, wo eine Entwicklung z. B. technischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, kultureller, bzw. emotioneller, körperlicher Art in Widerspruch gerät zu dem, was dem Menschen diesen Entwicklungen gegenüber an Verfügungsgewalt und Gestaltungsmöglichkeiten potentiell zukommt. So ist der gegenwärtige Widerspruch zwischen dem Überfluss an technischen Möglichkeiten zur Befriedigung materieller Bedürfnisse und der Unfähigkeit, diese Möglichkeiten ausschließlich für friedliche Zwecke und zum Wohle der Menschen zu gebrauchen, keine existentielle Dichotomie, sondern eine geschichtliche, die vom Menschen gelöst werden kann.³⁴

Die Unterscheidung zwischen beiden Arten von Dichotomien ist wichtig. Sie zeigt, wo Widersprüche im Leben des Menschen und der Menschheit aufgelöst werden können, weil sie vom Menschen her-

³³ E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 45. – Zur hier ausgesprochenen Identifizierung von Entfaltung der spezifisch menschlichen Qualitäten als Antwort auf die Dichotomien und der inhaltlichen Bestimmung, produktiv zu leben, vgl. unten S. 175-177.

³⁴ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 43.



vorgebracht wurden und deshalb in der Verfügungsgewalt des Menschen stehen, und wo Widersprüche das Wesen des Menschen ausmachen, so dass er nur die Möglichkeit hat, den spezifisch menschlichen Qualitäten entsprechend auf sie zu reagieren. Darüber hinaus mag die Feststellung, dass es sich nur um eine geschichtliche Dichotomie handelt, den in allen Ideologien und individuellen Rationalisierungen geltenden {089} Leitspruch, dass nicht sein darf, was nicht sein kann, demaskieren und so den Menschen zu sich und seiner produktiven Bezogenheit zur Welt bringen.³⁵

c) *Die Bedürfnisse des Menschen als menschliche Bedürfnisse*³⁶

Das Wesen des Menschen ist in dem Widerspruch zu sehen, dass der Mensch der Natur unterworfen ist und sie zugleich durch Selbstbewusstsein, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen transzendiert. Dieser existentielle Konflikt des Menschen schafft bestimmte psychische Bedürfnisse, die allen Menschen gemeinsam sind. Der Mensch „ist gezwungen, den Horror des Isoliertseins, der Macht-

losigkeit und der Verlorenheit zu überwinden und neue Formen, sich mit der Welt in Beziehung zu setzen, zu finden, die es ihm ermöglichen, sich zuhause zu fühlen“³⁷. Erich Fromm nennt diese psychischen Bedürfnisse „*existentielle Bedürfnisse*“ (existential needs), weil sie in den Bedingungen der menschlichen Existenz selbst wurzeln.

Wie die physiologischen Bedürfnisse werden auch die existentiellen Bedürfnisse von allen Menschen geteilt und ist ihre Befriedigung unerlässlich, wenn der Mensch gesund bleiben will. Im Unterschied zu den physiologischen Bedürfnissen können die existentiellen auf verschiedene Weise befriedigt werden, je nach den verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen. Die verschiedenen Antworten auf die existentiellen Bedürfnisse äußern sich als verschiedene Charakterzüge und Charakter-Orientierungen; in den neuesten Publikationen nennt Erich Fromm sie auch „im Charakter wurzelnde“ oder einfach „menschliche Leidenschaften“ (human passions). Je nach ihrer produktiven oder nicht-produktiven Qualität sind die menschlichen Leidenschaften „rationale“ (z. B. Liebe, Zärtlichkeit, Streben nach Gerechtigkeit) oder „irrationale Leidenschaften“ (z. B. Hass, Sadismus, Destruktivität).³⁸ {090} Die Unterschiedlichkeit der Menschen hat ihren Grund in dem Umstand, dass je andere Leidenschaften dominant sind und also je verschiedene Antworten auf die allen gemeinsamen menschlichen Bedürfnisse = existentiellen Bedürfnisse gegeben werden.

Die Sicht des Menschen als Widerspruchswesens, das wegen seiner Widersprüche existentielle = menschliche Bedürfnisse hat, bedingt eine neue Einschätzung derjenigen Bedürfnisse, die der Mensch als einer, der der Natur unterworfen bleibt, mit dem animalischen Leben gemeinsam hat, der sog.

³⁵ Die Problematik der Differenzierung in existentielle und geschichtliche Dichotomien, so einsichtig diese Differenzierung zunächst ist, fängt dort an, wo die Geschichtlichkeit des Menschen als zu seiner Existenz gehörend ernstgenommen wird in dem Sinne, dass die Tatsache geschichtlicher Dichotomien, weil sie immer zum Menschen gehören, selbst eine existentielle Dichotomie ist, das heißt unauflösbar zur Existenz des Menschen gehört. Vgl. hierzu die Darstellung des Entfremdungsbegriffs bei Erich Fromm, unten S. 105-116, bes. 113-116.

³⁶ Vgl. zum Folgenden von Erich Fromm: *Man for Himself* (1947a), 45-50; *The Sane Society* (1955a), 25-66; *Values, Psychology, and Human Existence* (1959b), 152-162; *The Heart of Man* (1964a), 118f.; *Introduction* (1968g), 9, 17-24; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 230-242. - Außerdem vgl. J. H. Schaar, *Escape from Authority*, 42-54; M. McGrath, *An Examination of Erich Fromm's Ethics*, 14-19; C. J. Sahlin, *An Analysis of the Writings of Erich Fromm*, 154-180; J. J. Forsyth und J. M. Beniskos, *Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality*, 69-91.

³⁷ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 226. - Vgl. zum Folgenden ebenda.

³⁸ Vgl. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 226. - Bezüglich der Funktionsbestimmung des Charakters und der Qualifizierung der Charakterzüge und Charakter-Orientierungen als produktiv (rational) bzw. nicht-produktiv (irrational) siehe oben S. 53-55 und 59-61.



physiologischen Bedürfnisse etwa des Hungers, des Durstes und der Sexualität. Natürlich fordern diese auch beim Menschen ihre Befriedigung, doch ist ihr Stellenwert ein anderer. Während ihre Befriedigung beim animalischen Leben gleichbedeutend ist mit In-Harmonie-Sein mit der Natur, können sie beim Menschen erst dann einen ähnlichen Stellenwert erreichen, wenn sie im Rahmen der durch die existentiellen Dichotomien bedingten spezifisch menschlichen Bedürfnisse ihre Befriedigung finden.³⁹

Schließlich ist das, was mit existentiellen oder menschlichen Bedürfnissen gemeint ist, abzugrenzen von „unmenschlichen *Bedürfnissen*“, die dem Menschen erst suggeriert werden, um als künstlich produzierte ihn von seinen wahren menschlichen Bedürfnissen abzulenken. Der geistesgeschichtliche Hintergrund für diese Differenzierung ist Karl Marx' Verständnis von Bedürfnissen, die geschaffen werden, um den Menschen zu neuen Opfern zu zwingen und um ihn in neue Abhängigkeiten zu versetzen.⁴⁰ Der entfremdete Mensch und die durch Entfremdung gekennzeichnete Gesellschaft schaffen künstliche Bedürfnisse, die den Menschen nur noch mehr unterjochen und ihn so von seinen eigenen Bedürfnissen mehr und mehr entfremden, weil sie ihn zum Mittel der Befriedigung von Bedürfnissen anderer machen.

Für Erich Fromm ist diese Unterscheidung von menschlichen und unmenschlichen Bedürfnissen zentral. Die Psychologie kann nämlich nur dann einen Beitrag zur Erhellung der Natur des Menschen leisten, wenn sie nicht vom entfremdeten Menschen

ausgeht, der etwa das Bedürfnis nach Reichtum als sein ureigenstes menschliches Bedürfnis erkennt, sondern vom Menschen in seinem nicht-entfremdeten und nur durch die existentiellen Dichotomien bestimmten Dasein. Das Feststellen menschlicher Bedürfnisse kann deshalb nur dadurch geschehen, dass versucht wird, sich in die psychologische Situation dessen zu versetzen, der durch seine spezifisch menschlichen Qualitäten die Einheit mit der Natur verloren hat und aufs Neue sucht. {091}

Erich Fromm hat *die menschlichen Bedürfnisse im einzelnen* namhaft gemacht, ohne allerdings hinsichtlich der Anzahl und der Benennung immer eine durchgängige Einheitlichkeit zu wahren.⁴¹ Die umfangreichste Explikation der menschlichen Bedürfnisse erfolgte in „*The Sane Society*“⁴², wo Erich Fromm fünf menschliche Bedürfnisse unterscheidet: das Bedürfnis nach Bezogenheit (relatedness), das Bedürfnis nach Transzendenz (transcendence), das Bedürfnis nach Verwurzeltheit (rootedness), das Bedürfnis nach Identitätserlebnis (sense of identity) und das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe (frame of orientation and an object of devotion).

In „*The Anatomy of Human Destructiveness*“⁴³ finden sich wieder „das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe“ (und darin integriert „das Bedürfnis nach Transzendenz“) sowie „das Bedürfnis nach Verwurzeltheit“; beim Bedürfnis nach Identitätserlebnis“ ändert sich die Benennung in ein „Bedürfnis nach Einheitserlebnis“ (sense of unity). Von den neurophysiologischen Studien zur Aggressionsfrage beeinflusst ist ein Aspekt, der neu formuliert wird als „Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit“ (need for effectiveness)⁴⁴, während das „Bedürfnis nach Bezogenheit“ nicht eigens aufgeführt wird, zumal es sich in

³⁹ Vgl. E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 25; C. J. Sahlin, *An Analysis of the Writings of Erich Fromm*, 71. - Hier wird noch einmal der gegenüber Sigmund Freud fundamental andere anthropologische Ansatz Erich Fromms sichtbar. Während Sigmund Freud von einem instinktbetonten Sexualitätsbegriff ausgeht, der zu seiner Befriedigung anderer Menschen als seiner Liebesobjekte bedarf=, hat bei Erich Fromm die Sexualität den Stellenwert eines Mittels - etwa für das oben genannte spezifische Bedürfnis des Menschen nach zwischenmenschlicher Bezogenheit in Form von produktiver Liebe.

⁴⁰ Vgl. hierzu E. Fromm, *Marx's Contribution to the Knowledge of Man* (1968h), 70-72.

⁴¹ Erich Fromm selbst sieht darin keine Änderung, sondern nur eine „Erweiterung der Diskussion um das selbe Subjekt“; vgl. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 230, Anm. 8.

⁴² (1955a), 25-66.

⁴³ (1973a), 230-242.

⁴⁴ Zur Übersetzung siehe unten bei der Beschreibung dieses Bedürfnisses, S. 95f.



den anderen Bedürfnissen mit ausdrückt.⁴⁵ Die folgende Darstellung der einzelnen menschlichen Bedürfnisse ergänzt die oben genannten fünf Bedürfnisse durch das nach Wirkmächtigkeit.

Ein erstes *Bedürfnis* ist das *nach Bezogenheit*. „Der Mensch ist abgeschnitten von der primären Einheit mit der Natur, die das animalische Leben kennzeichnet {092} Zugleich mit Vernunft und Vorstellungsvermögen begabt, wird er sich seiner Einsamkeit und Isoliertheit, seiner Ohnmacht und Unwissenheit bewusst.“⁴⁶ Gerade der Bruch der primären Bindungen, d. h. der instinktiven Einheit mit der Natur, macht es notwendig, mit Hilfe der spezifisch menschlichen Qualitäten menschliche Formen der Bezogenheit zur Natur, zu anderen Menschen und zu sich selbst aufzubauen. Wo dieses Bedürfnis nach

Bezogenheit keine Realisierung erfährt, ist menschliches Leben nicht möglich. Wie das physiologische Bedürfnis des Hungers zum Tod führt, wenn es nicht befriedigt wird, so ist menschliches Leben als geistig-seelisch gesundes nur dort möglich, wo auf das spezifisch menschliche Bedürfnis nach Bezogenheit reagiert wird. Geschieht dies nicht, so wird der Mensch psychotisch, „geistes“-krank. Die Tatsache der Notwendigkeit des Reagierens auf das menschliche Bedürfnis nach Bezogenheit besagt jedoch noch nicht, dass die Art der Bezogenheit bereits der spezifisch menschlichen Situation entspricht. Wie die Darstellung der verschiedenen Charakter-Orientierungen gezeigt hat, wird nur die produktive Bezogenheit diesem Bedürfnis und der dieses Bedürfnis bedingenden menschlichen Situation in voller Weise gerecht.

Das *Bedürfnis nach Transzendenz* ist ein anderer Aspekt der menschlichen Situation, der mit dem Bedürfnis nach Bezogenheit eng verknüpft ist. Er „betrifft die Situation des Menschen als Kreatur und sein Bedürfnis, eben diesen Zustand der passiven Kreatürlichkeit zu transzendieren“⁴⁷. Durch den Erwerb seiner spezifisch menschlichen Qualitäten wird der Mensch genötigt, die Rolle, nur Geschaffener zu sein, zu überwinden. Auch hier gibt es zwei grundverschiedene Arten der Reaktion. Bei der produktiven Reaktion übernimmt der Mensch mit Hilfe seiner Fähigkeiten selbst die Rolle des Schöpfers, schafft also selbst Leben und Kultur. Bei der anderen Art transzendierenden Reagierens zerstört der Mensch Leben und Geschaffenes. „Leben zu zerstören ist ebenso transzendierend wie Leben zu schaffen.“⁴⁸ Der Begriff „Transzendenz“ ist hier ganz humanistisch zu verstehen, besagt also keinen Überstieg über den Menschen auf Gott als eine jenseitige Größe. Vielmehr kennzeichnet er das „Bedürfnis, die egozentrische, narzisstische, isolierte Einstellung zu transzendieren auf eine, bei der man sich auf die anderen bezieht, offen ist für die Welt und der Hölle der Egozentrität und deshalb der Gefangen-

⁴⁵ Der Grund für die Unschärfe der Benennung und der Anzahl der menschlichen Bedürfnisse ist nicht nur in Erich Fromms geringem Systematisierungswillen zu suchen. Vielmehr sind die einzelnen Bedürfnisse Interpretationen des Grundkonflikts des Menschen, die je nach der Perspektive der Interpretation anders nuanciert ausfallen. (Insofern sind die Bedürfnisse vergleichbar mit den in der Existential-Philosophie statuierten Grundbefindlichkeiten, ohne dass allerdings Erich Fromm die Bedürfnisse aus der Reflexion über eine phänomenologische Existenzanalyse gewänne. Erich Fromm reflektiert nicht das Mitsein und Dasein als Sein zum Tode (wie etwa Martin Heidegger) und leitet dann daraus Bedürfnisse ab. Sein Denken setzt an den Erfahrungen der psychoanalytischen Praxis an, also an Fehlreaktionen und Fehlformen auf das Problem menschlicher Existenz. Von diesem Erfahrungsansatz lassen sich Grundkonflikte und Grundprobleme (Isoliertheit, Ohnmacht, Verschieden- und Getrenntsein usw.) formulieren, die nicht selbst wieder negative Antworten auf andere, sie begründende Probleme und Konflikte, sondern Grundprobleme (im Sinne von Grundbefindlichkeiten) sind, auf die der Mensch reagieren muss und die deshalb Bedürfnisse genannt werden können. Der Aufweis der Grundprobleme (Dichotomien) und Bedürfnisse aus der Reflexion über die phylogenetische Geburt des Menschen und des dabei entstandenen Bruchs mit der Natur stellt für Erich Fromm in Wirklichkeit nur die Gegenprobe für die Erkenntnisse aus der Reflexion über die psychotherapeutischen Erfahrungen dar.

⁴⁶ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 30.

⁴⁷ A. a. O., 36.

⁴⁸ E. Fromm und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 19.



schaft des eigenen Ich entflieht.⁴⁹

Das *Bedürfnis nach Verwurzeltheit* knüpft direkt an die Situation der Geburt des Menschen an. Durch seine Geburt verliert der Mensch zugleich jene Geborgenheit, die bisher durch sein Verwurzelsein in der Natur gewährleistet war. Er kann sein Verwurzelsein in der Natur nur dann aufgeben und wahrhaft {093} Mensch werden, wenn er neue, ihm gemäße Wurzeln findet; und nur wenn er diese gefunden hat, kann er sich in dieser Welt (wieder) zuhause fühlen. Im Ontogenetischen ist dieses Verwurzelsein in der Natur elementar verwirklicht in der Bindung des Kindes an seine Mutter. Die Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen ist nur eine ständige Geburt, das je neue Abtrennen von der Nabelschnur, die das Verwurzelsein in der Natur versinnbildlicht. Geburt des Menschen ist onto- und phylogenetisch gleichbedeutend mit dem Erwerb von genuiner Unabhängigkeit und Freiheit.⁵⁰ Diese aber realisieren sich darin, dass der Mensch auf das Bedürfnis nach Verwurzeltheit mit dem Aufbau neuer Wurzeln für seine Existenz reagiert. Der Mensch hat die zwei Möglichkeiten, auf das Bedürfnis nach Verwurzeltheit zu reagieren: „Entweder er strebt beharrlich danach zu regredieren und bezahlt dafür mit symbiotischer Abhängigkeit von der Mutter (und von den symbolischen Substituten wie der Erde, der Natur, Gott, der Nation, einer Bürokratie), oder er schreitet vorwärts und findet neue Wurzeln in der Welt aufgrund eigener Anstrengungen, indem er die Brüderlichkeit der Menschen erfährt und sich freimacht von der Macht der

⁴⁹ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 231, Anm. 9; vgl. auch die Explikation dieses Begriffs in E. Fromm, *Introduction* (1968g), 18f.

⁵⁰ Unabhängigkeitsstreben und Freiheit haben bei Erich Fromm geradezu den Stellenwert eines menschlichen Bedürfnisses und sind der Inbegriff seines Verständnisses von Humanismus. Denn der Mensch „kann in dem Maße frei werden, als er wach ist, als er zur Wirklichkeit erwachen kann“ (E. Fromm, *Introduction* (1968g), 15). Darum bedeutet das Bedürfnis nach Verwurzeltheit zunächst Verzicht auf die naturgegebenen symbiotischen Bindungen, besagt Kritik und Unabhängigkeitsstreben.

Vergangenheit.“⁵¹ Auch hier gibt es also verschiedene Arten der Reaktion, deren negative alle mögliche Formen der inzestuösen Fixierung sind und deren produktive letztlich das Verwurzelsein in der Erfahrung einer universalen Brüderlichkeit sind, die die Welt des Menschen in eine wahrhaft menschliche Heimat umwandelt.

In unmittelbarer Nähe zum Bedürfnis nach Verwurzeltheit steht das *Bedürfnis nach Identitäts- bzw. Einheitserlebnis*. „Der Mensch, von der Natur losgerissen und mit Vernunft und Vorstellungsvermögen ausgestattet, muss einen Begriff von sich selbst haben, muss sagen und fühlen können: 'Ich bin ich'. Weil er nicht gelebt wird, sondern lebt ... muss er imstande sein, sich selbst als das Subjekt seiner Handlungen zu erfahren.“⁵² Das Problem des Identitätserlebnisses ist aber nicht nur ein philosophisches, das unseren Geist und unser Denken betrifft. Es umfasst den ganzen Menschen und äußert sich als Suche nach dem Erlebnis der Einheit mit sich selbst und der natürlichen und menschlichen Umwelt. Die Arten der Realisierung des Bedürfnisses nach Identitätserlebnis bzw. Einheitserlebnis sind noch stärker vom Grad der Entwicklung der Menschheit und des Individuums abhängig, als dies beim Bedürfnis nach Verwurzeltheit der Fall ist. Je mehr die Möglichkeit des Identitätserlebnisses an ein Klassenbewusstsein, Standesbewusstsein, Klanbewusstsein oder auch an einen Konformismus gebunden ist, an dem das Ich sich nur dann erfährt, wenn {094} es so ist, wie andere es sich wünschen, desto weniger entwickelt und produktiv ist dieses Identitätserlebnis. Umgekehrt ist das Bedürfnis nach einem Einheits- bzw. Identitätserlebnis dort am stärksten - weil den spezifisch menschlichen Qualitäten gemäß - realisiert, wo der Mensch seine individuelle Identität als produktive Tätigkeit erfährt. Während die negative Art der Reaktion auf dieses Bedürfnis immer ein Vergessen und Sich-Vergessen in dem Sinne ist, dass man seine Vernunft narkotisiert, „gibt es nur einen Weg zur Einheit, der, ohne den Menschen zu verkrüppeln, erfolgreich sein kann ...: die menschliche Vernunft

⁵¹ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 232f.

⁵² E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 60f.



und Liebe voll zu entwickeln.“⁵³

Die spezifisch menschlichen Qualitäten, die den Menschen seinen Bruch mit der Natur gewahrt werden lassen, sind die Bedingung dafür, dass der Mensch ein *Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe* entwickelt. Der vernunftbegabte Mensch muss sich nämlich auch intellektuell in seiner Welt orientieren, um in irgendeiner Weise ein Verständnis seiner selbst, einen Sinn seines Lebens zu erfahren. Dabei ist es zunächst egal, ob die Deutung, die er sich, seinem Leben und seiner Welt gibt, richtig oder falsch ist. Zunächst besteht nur die Notwendigkeit, dass er überhaupt einen Orientierungsrahmen für seine Existenz findet, um damit auf die seiner Existenz innewohnenden Dichotomien zu reagieren. Solche Orientierungsrahmen oder Systeme sind alle möglichen Arten von Religion (Animismus, Totemismus, theistische und nicht-theistische Religionen), von Philosophie und Weltanschauung, inklusive dem idolatrischen Streben nach Geld, Prestige, Erfolg usw.⁵⁴ Erst auf einer zweiten Ebene stellt sich dann die Frage nach dem Inhalt und der Wahrheit solcher Orientierungsrahmen. Ihre Beantwortung hängt ab von der Fähigkeit, die Welt, die Natur, andere Personen, sich selbst objektiv, das heißt so zu sehen, wie sie sind. Die Realität muss also mit Hilfe der Vernunft erfasst und darf nicht durch Illusionen und Rationalisierungen verstellt werden. Je mehr die Vernunft und je weniger irrationale Momente den Inhalt des Orientierungsrahmens bestimmen, desto adäquater ist die Antwort auf dieses Bedürfnis und desto mehr realisiert der Mensch seine nur ihm eigenen Qualitäten. Das instinktbegabte Tier braucht sich weder um einen Rahmen der Orientierung zu sorgen, noch ist ihm die Frage des Menschen zueigen, auf welches Ziel hin das Leben und Handeln sich orientieren sollen. „Der Mensch aber, dem eine instinktmäßige Determination fehlt und der ein Gehirn hat, das ihm erlaubt, über die vielen Richtungen, in die er gehen könnte, nachzudenken, braucht ein Objekt dessen, was ihn unbedingt angeht (ul-

⁵³ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 234.

⁵⁴ Vgl. E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), 47-50.

timate concern) - um einen Ausdruck Tillichs zu gebrauchen; er braucht einen Gegenstand der Hingabe, der der Brennpunkt all seines Strebens und die Basis für all seine wirksamen - und nicht nur proklamierten - Werte ist.“⁵⁵ {095}

Das Bedürfnis nach einem Gegenstand der Hingabe gehört wesentlich zum Menschen und muss befriedigt werden. Die Arten der Reaktion auf dieses Bedürfnis sind sehr verschieden. Der Mensch kann sich den verschiedensten Zielen und Idolen hingeben. „Er kann sich dem Wachstum oder der Zerstörung des Lebens hingeben. Er kann sich dem Ziel hingeben, ein Vermögen aufzuhäufen, Macht zu erlangen, zu zerstören, oder zu lieben, produktiv und mutig zu sein.“⁵⁶

Eine letzte Interpretation des Widerspruchswezens Mensch auf seine Eigenart hin, bestimmte und bestimmbare menschliche Bedürfnisse zu haben, auf die reagiert werden muss und auf die auch immer reagiert wird, ist das *Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit*. Schon bei der Charakterisierung der anderen Bedürfnisse wurde immer wieder deutlich, dass sich die verschiedenen Bedürfnisse wie Aspekte eines einzigen fundamentalen Bedürfnisses des Menschen verstehen lassen und sich demnach die Beschreibungen der Bedürfnisse teilweise sehr nahe kommen. Diese Beobachtung gilt auch für die Beschreibung des Bedürfnisses nach Wirkmächtigkeit, obschon dieses Bedürfnis tatsächlich einen Aspekt benennt, der von den anderen Bedürfnissen nicht abgedeckt wurde. Der Verlust der Harmonie mit der Natur bei der Geburt des Menschen beruht auf dem Verlust seiner instinktiven Anpassung an die Natur. Der Bruch mit der Natur besagt nicht nur die Überlegenheit des Menschen über die Natur, sondern auch eine Überlegenheit der Natur über das „Mängelwesen“ Mensch, die als Bedrohung des Lebens erfahren wird. Das menschliche Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit ist Ausdruck dieser Dichotomie zwischen Natur und Mensch. Der Mensch hat das Bedürfnis zu erfahren, „dass er fähig ist, etwas zu tun,

⁵⁵ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 231.

⁵⁶ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 232.



jemanden ergriffen zu machen, einen 'Eindruck zu hinterlassen', oder, um das passendste englische Wort zu gebrauchen, 'effective' zu sein ... Bewirken (to effect) ist gleichbedeutend mit zustande bringen, erreichen, realisieren, ausführen, erfüllen; ein wirkmächtiger (effective⁵⁷) Mensch ist jemand, der die Fähigkeit hat, etwas zu tun, zu bewirken, zu erreichen.“⁵⁸ Die Möglichkeiten, auf dieses Bedürfnis zu reagieren, sind vielfältig. Wird das Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit selbst - etwa durch Verbote - eingeschränkt, so kann es sich in den verschiedensten Fehlformen äußern, bei denen z. B. gerade das, was nicht erlaubt oder gar was nicht möglich ist, eine besondere Anziehungskraft hat. Grundsätzlich kann man auch hier zwei entgegengesetzte Reaktionen auf das Bedürfnis feststellen. „In der Beziehung zu anderen heißt die fundamentale Alternative, entweder die Fähigkeit zu erfahren, Liebe zu bewirken, oder Angst und Leiden. In Bezug zu den Dingen besteht die Alternative zwischen {096} Aufbauen und Zerstören.“⁵⁹ Dort aber, wo auf das Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit produktiv reagiert wird, realisiert sich Produktivität selbst. Der Begriff der Produktivität und Tätigkeit⁶⁰ ist jedoch nicht unmittelbar mit dem Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit gegeben, sondern ist erst Ausdruck einer Reaktion auf dieses Bedürfnis. Das Bedürfnis nach Wirkmächtigkeit kann demnach nicht als Bedürfnis nach produktiver Tätigkeit gefasst werden; die Bedürfnisse selbst sind gegenüber solchen Qualifizierungen neutral, während die Bezeichnungen für die Reaktionen auf diese Bedürfnisse Wertungsbegriffe sind, die ihre positive oder negative Qualität zunächst von psychoanalytischen Vorstellungen über eine kranke oder gesunde Psyche erhalten.

⁵⁷ Die Präzisierungen des Wortes effect, effective, effectiveness, die E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 235, macht, haben dazu veranlasst, „effectiveness“ im Deutschen entgegen der Terminologie in der autorisierten Übersetzung, die vom „Bestreben, etwas zu bewirken“ spricht, mit „Wirkmächtigkeit“ wiederzugeben.

⁵⁸ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), 235.

⁵⁹ A. a. O., 236f.

⁶⁰ Siehe oben S. 59-62.

2 Die Geschichte des Menschen

Der Mensch ist ein Bedürfniswesen und nur zu verstehen, wenn er als geschichtliches und Geschichte schaffendes Wesen begriffen wird. In dem Maße, als der Mensch selbst zum Urheber und Vollzieher seiner eigenen Geschichte wird und sich durch die Entwicklung seiner ihm eigenen Kräfte aus der Bindung an die Natur befreit, ist der Mensch ein geschichtliches Wesen, in dessen Händen die Verantwortung für die Geschichte liegt: Geschichte ist vom Menschen zu verantworten. Der Mensch muss deshalb eine Vorstellung von Sinn und Ausrichtung der Geschichte haben. Ausgangspunkt für ein solches Geschichtsbild ist des Menschen Bruch mit der ursprünglichen Natureinheit und sein Streben nach einer neuen Einheit in Vernunft und Liebe. „Diese neue Harmonie, das neue Einssein (oneness) mit dem Menschen und der Natur, wird in der prophetischen und rabbinischen Literatur 'das Ende der Tage(oder 'die messianische Zeit' genannt. Die messianische Zeit ist die geschichtliche Antwort auf die Existenz des Menschen. Er kann sich selbst zerstören oder auf die Verwirklichung einer neuen Harmonie zuschreiten. Der Messianismus ist der Existenz des Menschen nicht akzidentell, sondern deren innewohnende, logische Antwort - die Alternative zur menschlichen Selbstzerstörung.“⁶¹

a) *Die Geschichte der messianischen Idee als geschichtsphilosophische Theorie*⁶²

„Während für die Griechen die Geschichte keine Richtung, keinen Sinn und kein Ziel hatte, war das jüdisch-christliche Verständnis von Geschichte durch die Idee gekennzeichnet, dass ihr inhärenter Sinn

⁶¹ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 88f.

⁶² Vgl. zum Folgenden von Erich Fromm: *Der Sabbath* (1927a), bes. 228f.; *Psychoanalysis and Religion* (1951a), 12-14; *The Sane Society* (1955a), 234-236; *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), 128-130; *The Prophetic Concept of Peace* (1960e), 19-25; *Afterword* (1961c), 257f.; *You Shall Be as Gods* (1966a), 87-157.



die Erlösung des Menschen {097} ist.“⁶³ Bereits mit diesem Ansatzpunkt in der jüdisch-christlichen Tradition ist ausgesprochen, dass Geschichte sich in drei Etappen entfaltet: die Geschichte vor dem Menschen, die Geschichte des durch Widersprüche gekennzeichneten Menschen und die Geschichte des erlösten Menschen. Geschichte hat also eine Ausrichtung. Wo diese Ausrichtung als neue Einheit des Menschen mit sich, der Menschheit und der Natur präzisiert wird, wird Geschichte als Realisierung der messianischen Idee aufgefasst.

Ein Überblick über die Geschichte der messianischen Idee entlang der Geschichte des jüdischen Glaubens und Volkes offenbart eine innere Dynamik der Entwicklung der messianischen Idee, die die Konturen des Ziels der Geschichte erkennen lässt. Zugleich zeigt die Geschichte der messianischen Idee die Möglichkeit und Verantwortung des Menschen, seine Erlösung selbst zu bewerkstelligen⁶⁴: „Der Mensch ... muss sich selbst gebären, und am Ende der Tage wird die neue Harmonie, der neue Friede errichtet sein und der über Adam und Eva verhängte Fluch wird durch die Selbstentfaltung des Menschen im Prozess der Geschichte gleichsam aufgehoben sein.“⁶⁵ Dieser religionskritische Aspekt der Selbsterlösung des Menschen gehört für Erich Fromm zur messianischen Idee hinzu. „Der Messias ist ein Symbol für des Menschen eigene Errungenschaft.“⁶⁶

Aus der Perspektive der so verstandenen messianischen Idee wird zunächst die biblische Urgeschichte interpretiert. Vor dem Fall befindet sich der Mensch in einem Zustand undifferenzierter Harmonie mit der Natur. Erst die Entwicklung seiner Vernunft öffnet ihm die Augen. Seine erste Tat ist zugleich die erste Tat des Ungehorsams und der

⁶³ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 234.

⁶⁴ Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf die Darstellung der Geschichte der messianischen Idee, wie sie Erich Fromm sieht. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Vorstellungsmodell, das hinter einer solchen Geschichtsbetrachtung steht, erfolgt unten S. 143-149.

⁶⁵ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 235.

⁶⁶ E. Fromm, *The Prophetic Concept of Peace* (1960e), 22.

Freiheit, ist Ausdruck der Genese eines Bewusstseins seiner selbst. Wenn die Bibel davon spricht, dass der Fluch Feindschaft und Kampf ist zwischen Mensch und Tier, zwischen dem Menschen und dem Boden, zwischen Mann und Frau und zwischen der Frau und ihren natürlichen Funktionen, so ist damit gesagt, dass der Mensch aufgrund seiner spezifisch menschlichen Qualitäten zwar die ursprüngliche Einheit verloren hat, dass er aber mit ihnen erst „sich selbst schafft im Prozess der Geschichte, die mit dem ersten Akt der Freiheit, mit der ‘Sünde’, begann“⁶⁷. Die biblische Urgeschichte ist für Erich Fromm die mythologische Darstellung vom Anfang der Geschichte der Befreiung des Menschen zu sich selbst; „sein Sündigen wird im Prozess der Geschichte gerechtfertigt.“⁶⁸

Wie der Beginn der Menschheitsgeschichte in der Bibel durch den Verzicht {098} auf eine paradiesische Heimat gekennzeichnet ist, so auch die Geschichte der Hebräer. Abraham symbolisiert mit seinem Verzicht auf die Heimat erstmals den Exodus, der zum Inbegriff der messianischen Idee und der Geschichtstheologie Israels wird.⁶⁹ Eine zweite Realisierung dieses „Leitmotivs“⁷⁰ des Exodus ist der Auszug des Moses aus Ägypten⁷¹, eine dritte die Wanderung der Hebräer in der Wüste und die Gesetzesoffenbarung an Moses.⁷² Mit dem Tod des Moses und der Rückkehr des Volkes zu Sklaverei und Götzendienst endet und scheitert diese „erste Revolution“, wie Erich Fromm diese Versuche der Realisierung der messianischen Idee nennt.⁷³

⁶⁷ A. a. O., 19.

⁶⁸ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 89.

⁶⁹ A. a. O., 21.

⁷⁰ Erich Fromm gebraucht hier selbst dieses im Englischen aus dem Deutschen entlehnte Wort (a. a. O., 91).

⁷¹ Vgl. a. a. O., 91--108. - Erich Fromm versucht, die Texte vom Auszug aus Ägypten und der Offenbarung an Moses so zu interpretieren, dass sie den Menschen als alleinigen Urheber und Gestalter der Geschichte aufzeigen: „Der Mensch ist sich selbst überlassen und macht seine Geschichte selbst“ (a. a. O., 92).

⁷² Vgl. a. a. O., 108-114.

⁷³ A. a. O., 114. -Das Scheitern wird von Erich Fromm positiv für seinen humanistischen Ansatz ausgewertet; denn Gott rette die Menschen nicht dadurch, dass er



„Nach dem Scheitern des ersten Propheten, Moses, setzten neue Propheten sein Werk fort, vertieften und verdeutlichten seine Ideen und entwickelten eine Geschichtstheorie, die ... mit dem Begriff der messianischen Zeit erst in der prophetischen Literatur zur Blüte gelangen und von tiefstem Einfluss nicht nur auf die Entwicklung der Geschichte der Juden, sondern der ganzen Welt sein sollte ...“⁷⁴ Die neuen Propheten haben eine vierfache Aufgabe, deren erste und wichtigste in der Weitergabe der Botschaft besteht, „dass das Ziel des Menschen darin besteht, ganz und gar menschlich zu werden; und das heißt wie Gott zu werden.“⁷⁵ Darüber hinaus zeigen sie die Alternativen auf, zwischen denen der Mensch wählen kann; sie protestieren, wenn der Mensch einen falschen Weg einschlägt und fordern gegen alle individualistische Heilssorge eine Gesellschaft, die von Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit bestimmt ist.⁷⁶

Das Selbstverständnis der Propheten⁷⁷ prägt zugleich die prophetische Theorie der messianischen Zeit. Die messianische Zeit ist nämlich die „Zeit, wenn {099} der Mensch ganz und gar geboren sein

ihre Herzen ändere; vielmehr wolle Gott, dass der Mensch seine Geschichte ganz in seine eigene Verantwortung nehme und zum Urheber seiner Geschichte werde. Vgl. den Abschnitt „Der Mensch als der Urheber seiner Geschichte“ a. a. O., 115-121.

⁷⁴ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 115.

⁷⁵ A. a. O., 117; vgl. E. Fromm, *Die Aktualität der prophetischen Schriften* (1975d), 71: Den Propheten geht es um „das Ziel der ... vollen Erkenntnis Gottes oder, wie man es in nichttheologischer Weise ausdrücken würde: das Ziel, dass der Mensch seine seelischen Kräfte, sein Leben und seine Vernunft ganz entwickelt, in sich ein Zentrum hat und frei ist, ganz das zu werden, was er als Mensch sein kann“.

⁷⁶ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 117f.

⁷⁷ Ein Vergleich mit der Charakterisierung des Propheten bei L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 26-30, und bei M. Friedländer, *Die jüdische Religion*, 41-43, zeigt, dass Erich Fromms Verständnis der Propheten nicht repräsentativ für die jüdische Orthodoxie ist, sondern eher eine humanistische Interpretation des rationalistischen Propheten-Verständnisses bei Moses Maimonides. Vgl. jedoch das unten, S. 231-237, Ausgeführte.

wird“⁷⁸, ist also eine Zeit innerhalb der Geschichte (und nicht wie im Christentum eine transhistorische und nur geistige Größe⁷⁹). Sie wird nicht durch einen Gnadenakt dem Menschen geschenkt, sondern ist das Ergebnis der menschlichen Anstrengung, seine Dichotomien mit Hilfe seiner Vernunft und seiner Liebe zu lösen und so zu einer neuen Einheit zu kommen. Der messianischen Zeit als neuer, innergeschichtlichen Einheit des Menschen mit sich, den anderen Menschen und der Natur entspricht darum am Beginn der Geschichte die paradiesische Ureinheit des Menschen mit der Natur. Paradies und messianische Zeit sind aber verschieden, „insofern als der erste Zustand der Harmonie nur deshalb ein solcher war, weil der Mensch noch gar nicht geboren war, während der neue Zustand der Harmonie ein Ergebnis dessen sein wird, dass der Mensch ganz und gar geboren ist.“⁸⁰

Die Ausgestaltung der Vorstellung von der messianischen Zeit und von den Umständen ihrer Verwirklichung ist bei den biblischen Propheten sehr bunt und mannigfaltig. Hauptmerkmale der messianischen Zeit sind der Friede und der Universalismus. Während nun bei den Propheten der hebräischen Bibel das Wort „Messias“ im Sinne eines erhofften Erlösers unbekannt ist, taucht um die Zeit Herodes des Großen das Wort „Messias“ auf; doch „erst

⁷⁸ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 123.

⁷⁹ Vgl. E. Fromm, *Afterword* (1961c), 257.

⁸⁰ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 123f. - Es ist offensichtlich, dass Erich Fromm zur Charakterisierung dieser Zustände, die für ihn in einer „dialektischen Bezogenheit“ stehen (a. a. O., 123), die Vorstellung des individuellen Geburtsprozesses auf die Menschheitsgeschichte überträgt: Wie das Kind aus der symbiotischen Bindung allmählich geboren wird und den Zustand unbewusster Harmonie verlässt, um mit der Entwicklung seiner Vernunft und der Fähigkeit zur Liebe in eine neue und eigenständige Bezogenheit zur Welt zu treten, so verläuft die Geschichte des Menschen schlechthin. In Analogie zum humanistischen Gewissen repräsentieren die Propheten das Gewissen der Menschheit. In: *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 35, sieht Erich Fromm diese Parallele im Geschichtsverständnis von Karl Marx verwirklicht und zieht selbst den Vergleich zwischen Kind und Erwachsenen zur Menschheitsgeschichte.



nachdem die Juden ihr Königreich und ihren König verloren hatten, wird die Personifizierung der messianischen Zeit in der Gestalt des gesalbten Königs populär“⁸¹.

Die nachbiblische Entwicklung der messianischen Idee zeichnet sich durch fundamentale Veränderungen aus. Mit dem Buch Daniel wird die messianische Zeit transhistorisch und personifiziert, so dass die messianische Zeit nicht mehr die Vollendung der Geschichte des Menschen durch den Menschen ist; vielmehr wird die messianische Zeit apokalyptisch zu einem „übernatürlichen Wesen, das von himmlischen Höhen herniedersteigt, um die Geschichte zu beenden“⁸². Lediglich ein Moment ist beiden, der

⁸¹ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 124.

⁸² A. a. O., 133. - Da Erich Fromm selbst nicht ausdrücklich darüber reflektiert, dass die messianische Zeit, wie er sie versteht, vom menschlichen Individuationsprozess her entworfen ist (vgl. oben S. 99 Anm. 80), kann er in dieser Entwicklung der messianischen Zeit nur eine Dekadenzerscheinung des ursprünglichen prophetischen Messianismus entdecken. Vom Gedanken der Parallelisierung der Geschichte des einzelnen Menschen und der Menschheit her trägt die Weiterentwicklung der messianischen Idee zu einem transhistorischen Messias nur der fortgeschrittenen Sinnfrage des Menschen Rechnung. Die individuelle Realisierung der Kräfte der Vernunft und der Liebe vermag angesichts von Krankheit, Sünde und Tod nicht mehr das Erfahrungssubstrat für die Hoffnung auf eine innergeschichtliche Vollendung des Menschen durch den Menschen abzugeben, so dass die messianische Idee die Grenze des sich selbst erlösenden Menschen und seiner Geschichte sprengen muss.

Erich Fromms Bezeichnung „apokalyptische Orientierung“ für diesen Durchbruch ins „Vertikale“ (a. a. O., 133) entspricht kaum dem allgemeinen Wortgebrauch von Apokalyptik. Ziemlich scharf wendet sich z. B. Gershom Scholem gegen eine Interpretation, wie sie auch von Erich Fromm hier vertreten wird: „Die Bibel und die Apokalyptiker kennen keinen Fortschritt in der Geschichte zur Erlösung hin. Die Erlösung ist kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen, wie etwa in den modernen abendländischen Umdeutungen des Messianismus seit der Aufklärung ... Sie ist vielmehr ein Einbruch der Transzendenz in die Geschichte ...“ (G. Scholem, *Vber einige Begriffe des Judentums*, 133). Diese Kritik bezieht sich jedoch nicht nur auf die

diesseitig-geschichtlichen und {100} der jenseitig-übergeschichtlichen Vorstellung von Erlösung bei aller Verschiedenheit gemeinsam: dass sie nicht individuell, sondern kollektiv ist.⁸³ Nach der Zerstörung des Tempels bildete sich unter Verzicht auf Opfer und Priester im rabbinischen Judentum eine eigene Vorstellung von der messianischen Zeit, der bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Ausgestaltungen die Überzeugung gemeinsam war, dass die messianische Zeit intrahistorisch ist.⁸⁴ Nach dem Talmud gibt es zwei Versionen bezüglich der Vorbedingungen für die messianische Zeit, die sich durch die Geschichte der messianischen Idee durchhalten. „Die eine besagt, dass der Messias nur dann kommen wird, wenn das Leiden und das Böse solche Ausmaße angenommen habe, dass die Menschen bereuen und somit bereit sein werden ... Die andere Vorstellung besagt, dass der Messias nicht nach Katastrophen, sondern als das Ergebnis der fortgesetzten eigenen

apokalyptische Version der messianischen Idee. Auch für den prophetischen Messianismus gilt: „... gerade in den biblischen Texten, an denen die messianische Idee sich kristallisiert hat, ist sie nirgends von menschlicher Aktivität abhängig gemacht. Weder der Tag des Herrn bei Amos noch die Zukunftsvision Jesajas vom Ende der Tage sind kausal auf solche Aktivität bezogen“ (a. a. O., 138). dass Gershom Scholem mit seiner Kritik nicht stellvertretend für alle Interpreten des jüdischen Messianismus stehen kann, zeigen Juden wie Hermann Cohen mit der Betonung des Noachidischen als Messianischen (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 141-145 und 381f.; *Jüdische Schriften*, Band 3, 58-65) und Leo Baeck mit der Rede vom „sittlichen Begriff der Weltgeschichte“: „Die wahre Weltgeschichte ist die Geschichte des Guten; sie hat sich verwirklicht, wenn es von allen anerkannt ist“ (*Das Wesen des Judentums*, 260f.). Erich Fromms Differenzierung hat ihr Vorbild bei Joseph Klausners Unterscheidung zwischen der messianischen Idee und - wie dieser sagt - der jüdischen Eschatologie. Beide hätten zwar den gleichen Ursprung, doch erwarte die Eschatologie im Gegensatz zum Messianismus „ein Königreich, das nicht von dieser Welt“ sei (J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 418f., vgl. 237-243, 516-523; ders., *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*).

⁸³ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 134f.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 137.



Vervollkommnung des Menschen kommen wird.“⁸⁵

Das Festhalten an der geschichtlichen Realisierung des Messianismus in diesem {101} Äon erleichterte die direkte historische Deutung einer Person als des Messias, so dass die Geschichte des jüdischen Messianismus zugleich eine der „falschen Messiasse“ ist: von Bar Kochba (2. Jahrhundert n. Chr.) über Moses den Kreter (5. Jahrhundert), Abraham Abulafia und Nissim ben Abraham (beide 13. Jahrhundert) bis hin zum „größten“ falschen Messias Sabbatai Zwi (17. Jahrhundert) und seinen Nachahmern Michael Cardozo und Jacob Frank (17. bzw. 18. Jahrhundert).⁸⁶ Zu neuer Blüte kam die messianische Idee im Chassidismus des 18. Jahrhunderts, in dem viel von der ursprünglichen prophetischen Hoffnung auf die messianische Zeit durch des Menschen Selbstheiligung aufgegriffen wurde.⁸⁷

Die prophetische Vorstellung von der neuen Einheit des Menschen mit sich und der menschlichen und natürlichen Umwelt in einer universalen Gesellschaft hat für Erich Fromm eine letzte und gültige Realisierung in der Geschichtsauffassung von Karl Marx gefunden, die einen Sozialismus als das Ziel des in der Geschichte zu neuer Einheit kommenden Menschen erstrebt.⁸⁸ Sie ist deshalb gültige Realisierung des prophetischen Messianismus, weil sie mit der Sicht des Menschen als des Urhebers und

Vollziehers seiner Geschichte ganz ernst macht. Denn Karl Marx vertritt einen Humanismus, der auf jede den Menschen transzendierende Kraft verzichtet.⁸⁹ Im Sinne Erich Fromms „sind die marxistische und andere Formen des Sozialismus die Erben des prophetischen Messianismus ...“⁹⁰. So zeigt die Geschichte der messianischen Idee trotz mancher Fehlentwicklungen gerade in ihrer letzten Realisierung bei Karl Marx die Konturen des Ziels aller Geschichte an: das Reich der Freiheit im humanistischen Sozialismus auf der Basis eines sozialistischen Humanismus.⁹¹ {102}

⁸⁵ A. a. O., 139f. - Wie unten S. 135f. und 301-305 gezeigt werden kann, finden sich im Denken Erich Fromms beide Versionen in einer mehr evolutiven und einer dialektischen Sicht der Entwicklung des Menschen und seiner Geschichte.

⁸⁶ Vgl. E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 143-147. - Zur Geschichte der zeitlichen Kalkulation im jüdischen Messianismus vgl. A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through Seventeenth Centuries*.

⁸⁷ So ist etwa die uchassidische Thora-Konzeption ... eine Ausgestaltung des überlieferten Glaubens, dass Gott die von ihm geschaffene Welt durch den Menschen erobern will. Er will sie wahrhaft zu seiner Welt, zu seinem Reich machen, aber durch menschliches Tun“ (M. Buber, *Die Chassidische Botschaft*, 56). - Eine ausführliche Darstellung des Chassidismus erfolgt unten S. 246-260.

⁸⁸ Vgl. hierzu E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 63-69.

⁸⁹ Dieser humanistische Ansatz wird von Erich Fromm so umschrieben: Der Sozialismus von Karl Marx sei „die Verwirklichung der tiefsten religiösen Impulse ..., die Einsicht vorausgesetzt, dass Marx - wie Hegel und wie viele andere - seine Sorge um die menschliche Seele nicht in theistischer, sondern in philosophischer Sprache ausdrückte“ (E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 63). dass es dabei nicht nur um eine Frage der sprachlichen Ausdrucksweise geht, wird unten S. 260-278, bes. 273 gezeigt.

⁹⁰ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961a), 68.

⁹¹ Auf die Verifizierung des Messianismus im Neukantianismus Hermann Cohens soll hier nicht eingegangen werden. Vgl. jedoch unten S. 237-246. - Die Reaktivierung eines prophetisch-politischen Messianismus im „Reformjudentum“ des 19. und 20. Jahrhunderts und vor allem im „Zionismus“ ist zwar durch das politische Moment des Prophetischen ausgezeichnet, doch mangelt ihr die universalistische Komponente des jüdischen Messianismus. Aus diesem Grund ist Erich Fromm kein Freund des Zionismus. Zur Fragestellung vgl. L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, 386389; H. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, 343-35 3. - Zur Entwicklung des „Reformjudentums“ in Nord-Amerika vgl. bes. D. Philipson, *Reform Judaism*, in: *Universal Jewish Encyclopedia*, Vol. VI, 240f., und die dort abgedruckte „Pittsburgh Platform“ von 1855, in der die versammelten Reform-Juden u. a. bestimmten: „Wir betrachten uns selbst nicht mehr länger als Nation, sondern als religiöse Gemeinschaft; deshalb warten wir weder auf eine Rückkehr nach Palästina noch auf einen Opfertagesdienst unter den Söhnen Aarons noch auf die Wiederherstellung irgendeines der Gesetze, die sich mit dem jüdischen Staat befassen“ (a. a. O., 241).



b) *Erich Fromms Sicht der Geschichte in Anschluss an die Geschichtstheorie von Karl Marx*

Erich Fromm sieht in der Geschichte der messianischen Idee die dynamische Entfaltung einer Geschichtstheorie, deren Höhepunkt der prophetische Messianismus ist. Dieser prophetische Messianismus hat seine letzte und gültige - weil humanistische - Realisierung im Geschichtsbild von Karl Marx gefunden; darum schließt sich Erich Fromm in seinen eigenen Überlegungen zur Geschichtstheorie den Ansichten von Karl Marx an, so dass Erich Fromms geschichtsphilosophische Theorie nur in der Rezeption des Marxschen Geschichtsbildes vorliegt und zur Darstellung kommen kann.⁹²

Um den Missverständnissen aus dem Wege zu gehen, die mit den Epitheta „materialistisch“ oder „ökonomisch“ einhergehen, sollte nach Erich Fromm „Marx' Interpretation der Geschichte ... eine anthropologische Geschichtsinterpretation genannt werden ...; sie versteht die Geschichte aufgrund der Tatsache, dass die Menschen 'die Urheber und Vollzieher ihrer Geschichte' sind.“⁹³ Dieser Ansatz einer anthropologischen Geschichtsinterpretation hat in verschiedenen Hinsichten Konsequenzen. „Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen ... (Diese) fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren ... Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“⁹⁴ Damit ist das Verhältnis des Menschen zur Natur fundamental verändert: „Zu Beginn seiner Geschichte ist der Mensch blind an die Natur gebunden oder

gekettet. Im Prozess der Entwicklung transformiert er sein Verhältnis zur Natur, und folglich sich selbst.“⁹⁵ Der Faktor aber, der zwischen Mensch und Natur vermittelt, der die Beziehung des Menschen zur Natur ändert und damit zugleich den Menschen verwandelt, ist die Arbeit.⁹⁶ {103}

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörenden Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.“⁹⁷ Arbeit ist demnach nicht ein notwendiges Übel, - nicht nur Mittel zum Zwecke des Produzierens, „sondern (sie ist) Selbstzweck, der sinnvolle Ausdruck menschlicher Energie“⁹⁸.

Die Selbsterzeugung des Menschen durch die Arbeit macht den Menschen frei und unabhängig

⁹² Zur Kritik an der Frommschen Marx-Rezeption siehe unten S. 260-278. - Das Besondere der Frommschen Sicht der Geschichte ist vor allem in dem Bemühen zu sehen, die geschichtsphilosophischen Positionen als legitime Interpretationen der alttestamentlichen Geschichtstheologie, vor allem des Messianismus, auszuweisen.

⁹³ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 13; das Zitat im Zitat ist jedoch nicht, wie angegeben, bei K. Marx, MEGA I, 6, 179, nachzuweisen.

⁹⁴ K. Marx, MEGA I, 5, 10.

⁹⁵ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 15; vgl. ders., *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 34f.

⁹⁶ Erich Fromm hat verschiedentlich, wenn auch nicht in direktem Zusammenhang mit der Marxschen Theorie der Arbeit, auf die Bedeutung der Arbeit im jüdischen Sabbatritual hingewiesen, - eine Bedeutung, die nicht ohne Einfluss auf Karl Marx gewesen sein dürfte. Wenn Karl Marx zunächst von der „Aufhebung der Arbeit als dem Ziel des Sozialismus“ spricht (E. Fromm, *Marx's Concept of Man* [1961b], 40) und also noch nicht zwischen freier und entfremdeter Arbeit unterscheidet, so fasst er Arbeit in der messianischen Bedeutung des Sabbatrituals: Wird der Sabbat als Vorahnung der messianischen Zeit verstanden, so wird das Verbot jeglicher Arbeit sinnvoll. Der Sabbat „ist ein Symbol der Erlösung und Freiheit“ (E. Fromm, *The Forgotten Language* [1951a], 248). „Arbeit ist ein Symbol des Kampfes und der Zwietracht; Ruhe ist ein Symbol von Würde, Frieden und Freiheit“ (a. a. O., 247; vgl. ders., *Der Sabbath* [1927a], bes. 233f.; ders., *You Shall Be as Gods* [1966a], 194-199).

⁹⁷ K. Marx, *Das Kapital*, Band I, 192.

⁹⁸ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 42.



und lässt ihn seine eigene Geschichte schaffen.⁹⁹ Damit ist zugleich gegeben, dass die Art und Weise des Arbeitens - die Produktionsweise des materiellen Lebens - den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess bedingt. „Es ist (deshalb) nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“¹⁰⁰ Der Lauf der Geschichte wird von den Konflikten bestimmt, die zwischen den Produktivkräften (zu denen nicht nur Rohmaterial, Energie, Kapital, Arbeitskraft usw. zählen, sondern in vermehrtem Maße die Wissenschaften und alle dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten¹⁰¹) und der Produktionsweise in einer bestehenden gesellschaftlichen Organisation herrschen. „Wenn eine Produktionsweise oder gesellschaftliche Organisation die {104} bestehenden Produktivkräfte eher hemmt als fördert, wird eine Gesellschaft, will sie nicht zugrunde gehen, solche Formen der Produktion wählen, die zu den neuen Produktivkräften passen, und wird diese entwickeln.“¹⁰²

„Mit dem Konflikt zwischen Produktivkräften und gesellschaftlich-politischen Strukturen geht der Konflikt zwischen den gesellschaftlichen Klassen

⁹⁹ Zur Frage der Entfremdung des Menschen durch die Entfremdung der Arbeit siehe unten S. 105-116.

¹⁰⁰ K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Vorwort), 9. - Vgl. auch K. Marx, *Die Frühschriften* („Deutsche Ideologie“) 349; „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewusstsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewusstsein nur als ihr Bewusstsein.“

Für Erich Fromm behauptet Karl Marx mit diesem Satz nicht, dass Ideen und Ideale nicht wirklich und wirksam seien. „Gerade wo es um den Einfluss von Ideen auf die menschliche Entwicklung geht, war Marx keineswegs blind, was deren Macht betrifft, wie die populäre Interpretation seines Werkes glauben machen will“ (E. Fromm, *Marx's Concept of Man* [1961b], 22).

¹⁰¹ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 22.

¹⁰² A. a. O., 19.

einher.“¹⁰³ Der Mensch ist in die Dynamik dieses Prozesses hineingebunden, ja er ist dessen Triebkraft und befreit sich durch diese Konflikte im Produktionsprozess mehr und mehr von seiner Bindung an die Natur. Gleichzeitig mit dem Arbeitsprozess werden seine geistigen und seelischen Kräfte unabhängiger und kommen zur vollen Entfaltung. Da Ursprung wie Ziel aller Geschichte der Mensch in einer je verschiedenen Einheit mit der Natur ist, geht es bei allen Produktionsweisen und gesellschaftlichen Verhältnissen immer darum, dass der Mensch und die Entfaltung der Fähigkeiten, mit denen er die Natur beherrschen kann, im Mittelpunkt aller Bemühungen bleibt.

Der Mensch wird ganz unabhängig und frei werden, wenn er die Natur vollständig unter seine von der Vernunft bestimmten - Kontrolle gebracht haben wird. Zugleich wird dann die Gesellschaft ihren antagonistischen Klassencharakter verlieren, und die wahre menschliche Geschichte wird beginnen, „in der das Ziel und der Zweck allen sozialen Lebens nicht Arbeit und Produktion sind, sondern die Entfaltung der Kräfte des Menschen als Selbstzweck. Das ist für Marx das Reich der Freiheit, in dem der Mensch mit seinem Nächsten und mit der Natur vollkommen vereint sein wird.“¹⁰⁴

Das Reich der Freiheit ist das Ziel des Sozialismus. Es besagt für Karl Marx wie für Erich Fromm Unabhängigkeit und Freiheit.¹⁰⁵ Es ist identisch mit der Selbstverwirklichung des Menschen „im Prozess der produktiven Bezogenheit und des Einsseins mit dem Menschen und mit der Natur. Das Ziel des Sozialismus war die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit.“¹⁰⁶ Damit wendet sich Erich Fromm mit Karl Marx gegen eine Identifizierung des Zieles aller Geschichte mit dem Sozialismus.¹⁰⁷ Sozialismus ist

¹⁰³ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 35.

¹⁰⁴ A. a. O., 36f.

¹⁰⁵ Unabhängigkeit und Freiheit sind Begriffe, die für die Frommsche Religionskritik wegweisend sind. Vgl. unten S. 128f.

¹⁰⁶ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 38.

¹⁰⁷ Diese Kritik an einer Identifizierung will nicht nur die gegenwärtigen sozialistischen Staaten treffen; vielmehr geht es um das Ziel der Geschichte, das nicht in einem



die „Bedingung der menschlichen Freiheit und Kreativität und konstituiert nicht ... in sich selbst das Ziel des menschlichen Lebens“¹⁰⁸. Wenn der Mensch eine sozialistische, d. h. rationale¹⁰⁹ Form der Gesellschaft aufbaut, wird erst das möglich, was das Ziel des Lebens ist: „... die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck {105} gibt, das wahre Reich der Freiheit ...“¹¹⁰ Hier hat der Mensch sich selbst im Geschichtsprozess vollkommen geboren; er ist frei und unabhängig und darum fähig, in Vernunft und Liebe mit sich selbst, der Natur und seinem Mitmenschen eins zu sein.¹¹¹

„Die ganze sogenannte Weltgeschichte ist nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozess.“¹¹² Wenn aber der Mensch ganz geboren sein wird, kommt die „Vorgeschichte des Menschen“ zu einem Abschluss, und die wahre menschliche Geschichte wird beginnen.¹¹³ Karl Marx und mit ihm Erich Fromm stehen mit dieser Sicht Zweifelsfrei in der Tradition des prophetischen Messianismus. Dennoch gehört zu beider Geschichtstheorie ein weiterer wesentlicher Aspekt, der der wirklichen historischen Entwicklung gerecht werden will und den Erich Fromm im prophetischen Messianismus mit dem Unwesen der Idolatrie namhaft gemacht hat: die Entfremdung des Menschen im Geschichtsprozess.

3 Die Entfremdung des Menschen in der Geschichte

Der Begriff der Entfremdung ist bei Erich Fromm

Gesellschaftssystem zu sehen ist, sondern allein im freien, d. h. ganz produktiven Menschen.

¹⁰⁸ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 61.

¹⁰⁹ Vgl. a. a. O., 60.

¹¹⁰ K. Marx, *Das Kapital*, Band III, 828.

¹¹¹ Vgl. E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 64f. und 68f.

¹¹² K. Marx, MEGA 1, 3, 125.

¹¹³ Vgl. E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 19.

eng verknüpft mit der geschichtsphilosophischen Interpretation des Menschen und seiner Natur. Die zwischenzeitlich mächtig angewachsene Literatur zum Entfremdungsbegriff in der Geistesgeschichte der letzten 150 Jahre muss hier unberücksichtigt bleiben. Das Augenmerk richtet sich vielmehr nur auf Quellen, denen sich Erich Fromm verpflichtet weiß, und auf die Art und Weise, wie er vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund seinen eigenen Begriff der Entfremdung entwickelt.¹¹⁴

a) Die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Frommschen Begriffs der Entfremdung

„Der Denker, der den Begriff der Entfremdung prägte, war Hegel. Für ihn war die Geschichte des Menschen zugleich die Geschichte der Entfremdung des Menschen.“¹¹⁵ Vergegenständlichung, Entfremdung und Wiedervereinigung {106} gehören zum Prozess des Lebens. In dieser Bewegung sieht Hegel die innerste Natur des Menschen. Der absolute Geist geht durch die Erschaffung einer objektiven Welt in die Selbstentfremdung, um zu sich zurückkehren zu können. „Indem Hegel Gott als das Subjekt der Geschichte annahm, hatte er Gott im Menschen in einem Zustand der Selbstentfremdung erkannt, und im Geschichtsprozess die Rückkehr Gottes zu sich selbst erblickt.“¹¹⁶ Für den Menschen bedeutet dies, dass seine Existenz ihrem Wesen entfremdet ist, der Mensch also „nicht ist, was er sein sollte, und dass er das sein sollte, was er sein könnte“¹¹⁷.

Die Aufnahme des Hegelschen Entfremdungsbegriffs durch Karl Marx ist von Feuerbachs Umkehrung der Hegelschen „Theologie“ in eine Anthropo-

¹¹⁴ Vgl. zum Folgenden von E. Fromm: *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 117-119; *The Sane Society* (1955a), 120-124; *Marx's Concept of Man* (1961b), 44-46; *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 57-59; *You Shall Beas Gods* (1966a), 42-51; sowie E. Fromm und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 87-90.

¹¹⁵ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 47.

¹¹⁶ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 44.

¹¹⁷ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 47.



logie beeinflusst. Ludwig Feuerbach sieht in Gott eine Projektion des Wesens des Menschen, so dass Entfremdung zu einer Bewegung innerhalb des menschlichen Selbstbewusstseins wird. „Bei Feuerbach wird die Selbstentäußerung Gottes in der Natur durch Umkehrung zur Projektion des dem Menschen eigenen Wesens in eine eingebilddete Gegenständlichkeit.“¹¹⁸ Im Gegensatz zu Ludwig Feuerbach ist für Karl Marx Entfremdung primär als Verlust seiner selbst in den Dingen, die der Mensch schafft, zu sehen, während die religiöse Entfremdung nur die Widerspiegelung der Entfremdung des „wirklichen Lebens“ im Bewusstsein ist. Dieses „wirkliche Leben“ ist bestimmt durch Arbeit als die tätige Beziehung des Menschen zur Natur, als Erschaffung einer neuen Welt und des Menschen selbst.¹¹⁹ Entfremdung nun „bedeutet für Marx, dass sich der Mensch im Ergreifen der Welt nicht als der tätige Urheber (acting agent) selbst erfährt, sondern dass die Welt (die Natur, die anderen Menschen und er selbst) ihm fremd bleibt. Sie steht über ihm und als Objekt gegen ihn, obwohl sie vielleicht Gegenstand seiner eigenen Schöpfung ist. Entfremdung heißt, die Welt und sich selbst wesentlich passiv, rezeptiv, als Subjekt, das vom Objekt getrennt ist, zu erfahren.“¹²⁰

Dieser Prozess hat seinen Anfang genommen mit der Entwicklung des Privateigentums und der Arbeitsteilung, die bewirkten, dass die Arbeit aufhörte, Ausdruck der menschlichen Kräfte zu sein. „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit.“¹²¹ Zugleich mit

der Entfremdung des {107} Menschen von seinen Produkten, die - selbständig geworden - nun über den Menschen Macht ausüben, geht eine Entfremdung der produktiven Tätigkeit selbst einher, so dass nicht mehr der Mensch tätig ist, sondern alle Tätigkeit nur als Lebensmittel eines von sich selbst entfremdeten Menschen erscheint. „Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist (schließlich) die Entfremdung des Menschen von dem Menschen. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der andere Mensch gegenüber.“¹²²

Die Überwindung der Entfremdung ist für Karl Marx dort möglich, wo sich die Befreiung des menschlichen Wesens auf die Wiederherstellung der nichtentfremdeten und daher freien Tätigkeit aller Menschen richtet, auf eine Gesellschaft, die den Menschen und nicht die Herstellung von Gegenständen zum Ziel hat.¹²³ Für Erich Fromm ist diese Sicht der Entfremdung und ihrer Überwindung, die er vor allem durch Zitate aus den Frühschriften von Karl Marx belegen kann, von Bedeutung, weil damit die Anstrengungen zur Überwindung der Entfremdung nicht nur in sozio-ökonomischen Manipulationen bestehen können, wie dies in manchen marxistischen Doktrinen vertreten wird. Es muss vielmehr von einem umfassenden Menschen- und Geschichtsbild ausgegangen werden, und das Ziel aller Anstrengungen muss in der Überwindung der Entfremdung des Menschen vom Leben, von sich selbst und seinen Mitmenschen gesehen werden.¹²⁴

b) *Das Wesen der Entfremdung als Idolatrie*

Für Erich Fromms Verständnis von Entfremdung ist der eben aufgezeigte geistesgeschichtliche Hintergrund wesentlich; dennoch versucht er mit Hilfe ei-

¹¹⁸ G. B. Hammond, *Man in Estrangement* 8; vgl. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 44.

¹¹⁹ Siehe oben S. 102-105.

¹²⁰ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 44. - Zur Problematik dieser Definition vor allem im Kontext der Geschichtstheorie siehe unten S. 113-116.

¹²¹ K. Marx, MEGA I, 3, 83; vgl. ders., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 23-26; 168-170 und öfter; F. Tomberg, *Der Begriff der Entfremdung in den*

„Grundrissen“ von Karl Marx; R. Wiegand, *Gesellschaft und Charakter*, 11-27.

¹²² K. Marx, MEGA I, 3, 89.

¹²³ Vgl. E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 50.

¹²⁴ Vgl. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 46.



ner Analyse des prophetischen Kampfes gegen die Idolatrie eine Präzisierung des Verständnisses zu erreichen. „Ich gebrauche ‘Entfremdung’ so, wie dieser Begriff von Hegel und später von Marx gebraucht wurde: Anstatt seine eigenen menschlichen Kräfte zu erfahren - zum Beispiel Liebe und Weisheit, Denken oder Vernunft, gerechtes Handeln - überträgt der Mensch diese Kräfte auf irgendein Idol, auf eine Macht oder auf Mächte außerhalb seiner selbst. Um dann wieder in Berührung mit seiner eigenen menschlichen Kraft zu gelangen, muss ein solcher Mensch sich völlig diesem Idol unterwerfen ... Was ich sagen will, ist, dass der biblische Begriff der Idolatrie wesentlich der gleiche ist wie der Entfremdungsbegriff bei Hegel und bei Marx.“¹²⁵ {108}

Das Wesen des Götzendienstes besteht nicht in der Anbetung dieses oder jenes Götzenbildes, sondern darin, dass der Götzendienst eine bestimmte menschliche Haltung darstellt.¹²⁶ Ebenso ist unwesentlich, ob viele Götter anstelle eines einzigen verehrt werden. Der Kerngedanke des prophetischen Kampfes gegen die Idolatrie ist vielmehr der, dass die Götzen das Werk der eigenen menschlichen Hände sind, dass der Mensch also „die Attribute seines eigenen Lebens auf die von ihm selbst geschaffenen Gegenstände (überträgt), anstatt sich selbst als die erschaffende Person zu erfahren ...“¹²⁷, so dass das Idol die dem Menschen eigenen Lebenskräfte in entfremdeter Form darstellt, denen sich der Mensch unterwerfen muss und von denen er sich beherrschen lässt.

Die Idole und mit ihnen die jeweiligen Gegenstände der Idolatrie sind in jeder Kultur und in jeder

Epoche verschieden. „Einst waren die Idole Tiere, Bäume, Sterne, Figuren von Männern und Frauen ... Heute heißen sie Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie, Ruhm, Produktion, Konsum und vieles andere.“¹²⁸ Die Aufgabe solcher Idole ist es, dem verkrüppelten und von sich entfremdeten Menschen Krücken an die Hand zu geben, die zwar Ausdruck seines Selbstverlustes sind, die ihn zugleich aber auch befähigen, ein Minimum seines Selbst und seines Identitätserlebens zu bewahren.

Von Idolatrie oder Entfremdung spricht Erich Fromm nicht nur in Beziehung zu anderen Gegenständen und Personen. Auch wo jemand seinen eigenen irrationalen Leidenschaften unterworfen ist, verehrt er ein Teil-Streben seiner selbst als Götze und ist von diesem „besessen“. „In diesem Sinne ist der Neurotiker eine sich selbst entfremdete Person. Seine Handlungen sind nicht die seinen: Während er sich einbildet, das zu tun, was er will, wird er von Kräften getrieben, die von seinem Selbst getrennt sind ...“¹²⁹ Den Extremfall eines totalen Realitätsverlustes stellt der Psychotiker dar. Er ist ein sich selbst absolut entfremdeter Mensch, der sein Ich als Mittelpunkt seiner Erfahrungen völlig verloren hat.¹³⁰ {109}

All diesen idolatrischen Erscheinungen liegt die Tatsache zugrunde, „dass der Mensch sich nicht als

¹²⁵ E. Fromm und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 88f. - Zur Problematik dieser Identifizierung des Entfremdungsbegriffes vgl. z. B. J. H. Schaar, *Escape from Authority*, 192-197; J. S. Glen, *Erich Fromm: A Protestant Critique*, 126-137; G. B. Hammond, *Man in Estrangement*, 33-35 und 65-69; P. Tillich, *Der Mensch im Marxismus und Christentum*, 194-209; R. Schacht, *Alienation*.

¹²⁶ Vgl. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), 118.

¹²⁷ E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 44; vgl. ders., *The Sane Society* (1955a), 121f.

¹²⁸ E. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), 47f. - Erich Fromm fordert geradezu eine „Idologie“, deren Aufgabe es ist, nicht nur die früher und heute gültigen Idole aufzuspüren, sondern auch idolatrische Einstellungen der Unterwürfigkeit (wie er sie z. B. dem Calvinismus vorwirft) zu demaskieren. Die Radikalität dieses Verständnisses führt schließlich dazu, Theologie als Versuch der Aussage über Gott durch eine „Idologie“ zu ersetzen (a. a. O., 47-49). Vgl. auch unten S. 231-237.

¹²⁹ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 124; vgl. ders., *Marx's Contribution to the Knowledge of Man* (1968h), 68f.

¹³⁰ Vgl. E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 124. - Verschiedene Sprachen haben deshalb früher in der medizinischen Nomenklatur das Wort (Entfremdung =) alienation zur Bezeichnung von psychotischen Erscheinungen gebraucht. Noch heute ist der „alienist“ im englischen Sprachraum der Irrenarzt. - Vgl. a. a. O., 121.



der tätige Träger seines eigenen Kräfteichtums erfährt, sondern als ein armseliges 'Ding', das von Mächten außerhalb seiner selbst, auf die er seine lebendige Wesensmitte (living substance) geworfen hat, abhängig ist"¹³¹. Dies gilt in besonderem Maße für die gegenwärtige Industriekultur und -gesellschaft. Die Entfremdung ist hier beinahe total. Sie durchdringt die Beziehung des Menschen zu seiner Arbeit, zu den Dingen, die er verbraucht, zu den Mitmenschen und zu sich selbst. Der moderne Mensch „ist das Objekt blinder ökonomischer Kräfte geworden, die sein Leben regieren“¹³². Und im Gegensatz zur Ansicht von Karl Marx stellt Erich Fromm fest, dass alle Schichten arbeitender Menschen, das Management noch mehr als die herkömmliche Arbeiterklasse, dem entfremdenden Diktat ökonomischer Kräfte ausgeliefert sind.¹³³

Typisches Kennzeichen unserer Industriegesellschaft, das unabhängig vom Gesellschaftssystem auftritt, ist die Inflation der Administration in allen Bereichen: in der industriell-technischen Bürokratie oder im Verwaltungsapparat der politischen, militärischen, gewerkschaftlichen, kirchlichen, sozialen Institutionen. „Sie funktionieren fast wie Elektronen-Computer, die mit allen Daten gefüttert wurden und die dann, entsprechend gewissen Grundsätzen, die 'Entscheidungen' fällen. Wenn der Mensch in ein Ding transformiert ist und wie ein Ding behandelt („managed“) wird, werden seine Manager selbst zu Dingen; und Dinge haben keinen Willen, keine Phantasie, kein Vorhaben.“¹³⁴ Aus solcher Einsicht spricht Erich Fromm von der heutigen Gesellschaft als von einer „insane society“, einer geisteskranken und verrückten Gesellschaft, in der die Menschen unfähig geworden sind, sich selbst noch als tätige zu erfahren, und in der sie sich statt dessen idolatrisch der Versklavung durch ihre eigenen Er-

rungenschaften und Kräfte ausgeliefert haben.

c) Die Möglichkeit der Überwindung der Entfremdung

Die Frage, inwieweit Entfremdungserscheinungen durch den modernen Kapitalismus bedingt sind, ist zunächst in einem zweifachen Sinne negativ zu beantworten: Zum einen sind auch in den bekannten sozialistischen Wirtschaftssystemen die typischen Entfremdungserscheinungen konstatierbar;¹³⁵ zum anderen lässt Erich Fromm durch den Aufweis der strukturellen Affinität des biblischen Idolatriebegriffes und des Entfremdungsbegriffes bei Karl Marx {110} deutlich werden, dass Entfremdung kein Privileg eines kapitalistischen oder staatskapitalistischen Wirtschaftssystems oder einer entsprechenden Gesellschaftsstruktur ist. Umgekehrt zeugt es von selbstmörderischer Verblendung, im Atomzeitalter zu fragen, „inwieweit die schlechten Seiten der Entfremdung einfach nur der Preis sind, den wir zahlen müssen für die guten Seiten einer modernen ökonomischen und politischen Freiheit und des Fortschritts“¹³⁶. Für Erich Fromm ist die Frage der Überwindung der Entfremdung heute eine Frage auf Leben und Tod; und er ist von der Möglichkeit der Überwindung überzeugt. In Anschluss an Karl Marx erkennt er, „dass die gegenwärtige Idolatrie ihre Wurzeln in der gegenwärtigen Produktionsweise hat und nur durch die völlige Veränderung der ökonomisch-sozialen Konstellation zusammen mit der geistigen Befreiung des Menschen überwunden werden kann“¹³⁷. In dieser Erkenntnis ist zugleich eine Kritik an der Position von Karl Marx enthalten, die Erich Fromms eigenen Standpunkt profiliert. Wenn Erich Fromm eine Änderung nur „zusammen

¹³¹ A. a. O., 124.

¹³² E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 59; vgl. hierzu vor allem das Zentralwerk Erich Fromms zu dieser Fragestellung: *The Sane Society* (1955a).

¹³³ Vgl. E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 56f.

¹³⁴ E. Fromm, *May Man Prevail?* (1961a), 79; vgl. ders., *Escape from Freedom* (1941a), 118-135, sowie die Ausführungen zur „marketing orientation“, oben S. 57f.

¹³⁵ Vgl. E. Fromm, *May Man Prevail?* (1961a), 68-85; A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, 168-182, 254-259.

¹³⁶ So fragt A. Gewirth, *Review*, 291f.

¹³⁷ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), 59. - Zum Problem der Bewusstseinsbildung der abhängigen Massen vgl. F. Tomberg, *Der Begriff der Entfremdung in den „Grundrissen“ von Karl Marx*.



mit der geistigen Befreiung“ für möglich hält, dann drückt sich darin die Kritik aus, dass Karl Marx „nicht genügend berücksichtigt hat, dass die menschliche Natur selbst Bedürfnisse und Gesetze in sich trägt, die in einer immerwährenden Interaktion mit den ökonomischen Bedingungen, die die historische Entwicklung formen, stehen“¹³⁸. Die Sozialisierung der Produktionsmittel ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Überwindung der Entfremdung.¹³⁹ Solange nicht die aus dem Selbstbewusstsein des Menschen resultierenden menschlichen Bedürfnisse - auch in ihren durch die sozio-ökonomischen Verhältnissen geprägten Deformierungen - erkannt werden, und zwar als wesentliche Bedürfnisse erkannt werden, die die sozio-ökonomischen Verhältnisse fundamental mitbestimmen und stabilisieren, und solange nicht die Entfaltung des Menschen zu einem treibenden Element in der Entwicklung wird, ist eine Überwindung der Entfremdung nicht zu erwarten.¹⁴⁰

Erich Fromm geht von der Erkenntnis der menschlichen Bedürfnisse und ihren Scheinlösungen in nicht-produktiven Orientierungen aus und setzt dann Maßstäbe für die Veränderung der ökonomischen Faktoren und sozialen Strukturen. Diese Erkenntnisse liefert eine dynamische Psychologie: „Ein Begriff wie {111} der der Entfremdung muss, will er jenseits einer relativ spekulativen Ebene der Beschreibung sinnvoll sein, empirisch mittels einer dynamischen Psychologie erforscht werden ... Solange Entfremdung nicht in solcher Weise erforscht wird, bleibt Entfremdung in sich ein entfremdeter Beg-

riff.“¹⁴¹ Mit diesem Votum will Erich Fromm zunächst keineswegs der verändernden Kraft des menschlichen Bewusstseins einen Vorrang gegenüber den ökonomischen und sozialen Kräften einräumen.¹⁴² Ihm geht es nicht um die Statuierung eines Primats des Bewusstseins, sondern um die Respektierung der spezifisch menschlichen Qualitäten, die spezifische, unabdingbare menschliche Bedürfnisse implizieren, an deren Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit kein Bemühen um Überwindung der menschlichen Entfremdung vorbeigehen kann. Und weil Entfremdung nur im Bereich des Menschlichen möglich ist, ist jede Erkenntnis der Entfremdung und jeder Versuch der Überwindung der Entfremdung eine von der spezifisch menschlichen Qualität des Bewusstseins abhängige Frage der Erhellung der bewussten und unbewussten Kräfte, die den Menschen in seiner nur ihm eigenen Situation bestimmen. Dieser Umstand bedingt, dass die Psychologie „empirische Schlüsselbegriffe wie Religion, Philosophie und Soziologie erforschen muss“¹⁴³, dass ihr damit also im Erkenntnisprozess eine Vorrangstellung eingeräumt wird“¹⁴⁴ und dieser Umstand ist es auch, der die „geistige Befreiung des Menschen“ zur *conditio sine qua non* einer Überwindung der Entfremdung macht.

Erich Fromm ist dieser Einsicht in seinem literari-

¹³⁸ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 262f. - Die Kritik an Karl Marx trifft also nicht den methodischen Ansatz an der Wirklichkeit und dem wirklichen Menschen; sie wendet sich aber gegen eine verkürzte Sicht des wirklichen Menschen und seiner geistig-seelischen Bedürfnisse und Qualitäten. Vgl. zur Fragestellung auch E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961b), 21f.

¹³⁹ Vgl. E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 265; F. Tomberg, *Der Begriff der Entfremdung in den „Grundrissen“ von Karl Marx*, 156.

¹⁴⁰ Vgl. E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 264f. - G. B. Hammond, *Man in Estrangement*, 33-35.

¹⁴¹ E. Fromm und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 89f.

¹⁴² G. B. Hammond, *Man in Estrangement*, 35, interpretiert Erich Fromms Position in diesem Sinne: "Fromm kehrt zu der Marx nicht eigenen Sicht zurück, dass Entfremdung primär nur eine Form des Bewusstseins oder Unbewussten ist." - Vgl. jedoch unten S. 115f.

¹⁴³ E. Fromm und R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), 90.

¹⁴⁴ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 254: „Die Analyse der Gesellschaft und des geschichtlichen Prozesses muss mit dem Menschen beginnen, nicht mit der Abstraktion, sondern mit dem wirklichen, konkreten Menschen in seiner physiologischen und psychologischen Beschaffenheit. Sie muss mit einem Begriff des Wesens des Menschen beginnen, und das Studium der Ökonomie und der Gesellschaft dient nur dem Zweck, zu verstehen, wie er von sich und seinen Kräften entfremdet wurde.“ - Vgl. C. J. Sahlin, *An Analysis of the Writings of Erich Fromm*, 274-278.



schen Schaffen gefolgt. In seinem Buch „The Sane Society“, dem Hauptwerk zu dieser Fragestellung, beginnt er mit dem Aufweis der menschlichen Situation und der daraus resultierenden menschlichen Bedürfnisse und endet mit praktischen Überlegungen zur Überwindung der Entfremdung.¹⁴⁵ Das Ziel der Überwindung der Entfremdung ist der geistig gesunde Mensch und eine Gesellschaft, die einen solchen produktiven Menschen ermöglicht. Der nicht-entfremdete Mensch ist derjenige, „der sich zur Welt liebend in Beziehung setzt und der seine Vernunft gebraucht, um die Wirklichkeit objektiv zu erfassen; der sich selbst als eine einmalige individuelle Wesenheit (entity) erfährt und sich zugleich eins fühlt mit seinem Mitmenschen; der nicht irrationaler Autorität unterworfen {112} ist und der willentlich die rationale Autorität des Gewissens und der Vernunft akzeptiert; der Zeit seines Lebens im Prozess des Geborenwerdens steht und das Geschenk des Lebens als die wesentlichste Chance, die er besitzt, betrachtet.“¹⁴⁶

Der Weg zu diesem Ziel beginnt dort, wo der Konflikt zwischen den menschlichen Bedürfnissen und der vorgegebenen Sozialstruktur aufgezeigt wird. Sodann muss das Bewusstsein für diesen Konflikt und für das, was dabei verloren gegangen ist, gefördert werden, und es müssen die praktischen Veränderungen im ökonomischen, politischen und sozialen wie im kulturellen Bereich in Angriff genommen werden.¹⁴⁷ Diese praktischen Veränderungen haben eine „gesunde Gesellschaft“ (sane society) zum Ziel, „in der kein Mensch Mittel für die Zwecke eines anderen ist, sondern immer und ohne Ausnahme Selbstzweck; folglich, wo niemand benützt wird, noch sich selber für Zwecke benützt, die nicht der Entfaltung seiner eigenen menschlichen Kräfte dienen; wo der Mensch das Zentrum ist, und wo alle ökonomischen und politischen Aktivitäten dem Ziel des eigenen Wachstums untergeordnet sind ...; wo das Individuum mit sozialen Problemen in einer Weise beschäftigt ist, dass sie zu seinen ei-

genen Belangen werden; wo seine Beziehung zum Mitmenschen nicht getrennt ist von den Beziehungen in seiner privaten Sphäre ...“¹⁴⁸

Zu einem Gutteil wurden diese Postulate in den sog. „Werkgemeinschaften“ realisiert, die noch während des Zweiten Weltkriegs und vor allem in der Zeit danach in Frankreich, der Schweiz, Belgien und Holland entstanden sind.¹⁴⁹ Diese landwirtschaftlichen und industriellen Werkgemeinschaften mit einer Größenordnung bis zu 1000 arbeitenden Menschen zeichnen sich durch eine grundsätzlich neue Art des Zusammenlebens aus.¹⁵⁰ Sie reicht von der Aufhebung des Gegensatzes Arbeitgeber - Arbeitnehmer über den gemeinsamen Besitz des Kapitals, einer demokratischen Mitbestimmung in Fragen der Produktionsweise, Unternehmensleitung, Personalpolitik usw. bis hin zu gruppendynamischen Veranstaltungen der Konfliktaustragung, der Freizeitgestaltung, der Bildung von Nachbarschaftsgruppen und der Statuierung eines spezifischen Normenkatalogs. Die Erfolge der Werkgemeinschaften schlagen sich nicht nur in einer zum Teil erheblichen Produktionssteigerung nieder - diese sind nicht einmal das Ziel dieser „kommunitären Bewegung“, sondern zeigen sich vor allem in einer neuen Erfahrung des menschlichen Selbstwertes, bei dem der Mensch „weiß, was er tut, Einfluss hat auf das, was geschieht, und sich mit seinem Mitmenschen eher vereint als von ihm getrennt fühlt“¹⁵¹. Mögen {113} diese Experimente auch nicht ohne weiteres auf ganze Gesellschaftsstrukturen übertragbar sein, so zeigen sie für Erich Fromm doch, dass die Entfremdung kein unüberwindbares Fatum darstellt. Gegenüber allen bisherigen Versuchen einer einseitigen Manipulation der sozio-ökonomischen Faktoren ohne gleichzeitige Rücksichtnahme auf die unabdingbaren menschlichen Bedürfnisse - Versuche, wie

¹⁴⁵ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 22-66 bzw. 270-352.

¹⁴⁶ A. a. O., 275.

¹⁴⁷ Vgl. a. a. O.

¹⁴⁸ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 276.

¹⁴⁹ Eine ausführliche Darstellung bringt Erich Fromm, a. a. O., 306-321.

¹⁵⁰ Es bleibt zu fragen, ob nicht im Prinzip die monastischen Traditionen z. B. der Benediktiner in früherer Zeit dasselbe realisierten, so dass kaum von einer fundamental neuen Art des Zusammenlebens gesprochen werden kann.

¹⁵¹ E. Fromm, *The Sane Society* (1955a), 321.



sie in kommunistischen Staaten und z. B. auch in England gemacht wurden - weisen die Werkgemeinschaften die Möglichkeit und Richtigkeit eines so gearteten „humanistischen kommunitären Sozialismus“ auf.¹⁵²

d) Zur Ambiguität des Entfremdungsbegriffs

Der Entfremdungsbegriff Erich Fromms steht in einem geschichtsphilosophischen Kontext, der für ein adäquates Verständnis unverzichtbar ist. Dieser lässt aber zugleich auch einen differierenden Gebrauch des Wortes „Entfremdung“ bei ihm deutlich werden. Geschichte des Menschen (des Individuums und der Menschheit) hat ihren Ursprung in dem durch das Auftauchen der spezifisch menschlichen Qualitäten bedingten Bruch mit der Natur und ist deshalb als Prozess der Geburt des Menschen zu verstehen. „Geschichte wird als eine Ausdehnung der Natur gesehen; sie bewegt sich fort durch Wachstumsstufen bis zur vollen Realisierung der menschlichen Möglichkeiten.“¹⁵³ Dieses Ziel der Geschichte bedeutet zugleich eine neue Einheit des Menschen mit der Natur, seinem Mitmenschen und sich selbst auf einer höheren, durch Bewusstsein bestimmten Ebene.

Der Abschnitt der Geschichte von der Entstehung des Menschen bis zur völligen Realisierung der menschlichen Möglichkeiten ist notwendig durch Entfremdung gekennzeichnet. Die neue Einheit kann nur erreicht werden, „nachdem der Mensch sein Getrenntsein erfahren hat, nachdem er durch die Stufe der Entfremdung von sich selbst und von der Welt gegangen und völlig geboren ist. Diese neue Einheit hat zur Voraussetzung die volle Entfaltung der menschlichen Vernunft und führt in ein Stadium, in dem die Vernunft den Menschen nicht mehr länger von seinem unmittelbaren intuitiven Ergrei-

fen der Realität trennt.“¹⁵⁴ Entfremdung ist demnach so lange notwendig und wesentlich zum Menschen gehörig, bis er sie durch äußerste Entfaltung seiner produktiven Fähigkeiten der Vernunft und Liebe überwunden hat.¹⁵⁵ Entfremdung hat insofern einen positiven Aspekt, als sie eine notwendige Stufe {114} und ein konstruktiver Stimulus auf die volle Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten hin ist. Dies kann aber nur behauptet werden, wenn die Reaktion des Menschen auf seine entfremdete Situation produktiv ist.

Diesem Gebrauch des Wortes „Entfremdung“ gesellt sich in den Schriften Erich Fromms ein zweiter zu, der zwar in einem inneren Zusammenhang zum ersteren steht, jedoch sachlich von ihm zu trennen ist, auch wenn dies Erich Fromm selbst nicht immer getan hat. Dort, wo Menschen auf ihre entfremdete Situation statt produktiv nicht-produktiv reagieren, spricht Erich Fromm ebenfalls von Entfremdung. Gerade die Identifizierung der Idolatrie als einer nicht-produktiven Antwort auf die menschliche Situation mit dem von Hegel und Marx übernommenen Begriff der Entfremdung, wie er sich im eben aufgezeigten Verständnis bei Erich Fromm niedergeschlagen hat, zeigt die Problematik des zweiten Entfremdungsbegriffes. Idolatrie ist nicht Entfremdung schlechthin, sondern eine nicht-produktive und regressive (weil die ursprüngliche Einheit des Menschen wieder anstrebende) Folge der entfremdeten Situation des Menschen.¹⁵⁶ Von

¹⁵² Zur Kritik an der Beispielhaftigkeit der Werkgemeinschaften für eine neue Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vgl. A. Gewirth, *Review*, 292; A. Briggs, *Review*, 739; M. Birnbach, *Neo-Freudian Social Philosophy*, 197-203.

¹⁵³ G. B. Hammond, *Man in Estrangement*, 65.

¹⁵⁴ E. Fromm, *Psychoanalysis and Zen Buddhism* (1960a), 65.

¹⁵⁵ Es ist hier nicht der Ort, darüber zu befinden, ob diese Zukunftsvision „realistisch“ ist. Für Erich Fromm verweist z. B. die Analyse der Geschichte des Kampfes gegen die Idolatrie im jüdisch-christlichen Kulturraum auf die Möglichkeit einer solchen Entwicklung des Menschen zu sich selbst, wenn er auch auf der anderen Seite die gegenwärtige Situation als fast hoffnungslos entfremdet einschätzt. Worum es hier nur gehen kann, ist der Aufweis der Stringenz der Argumentation Erich Fromms: ob unter den veranschlagten Voraussetzungen der Mensch tatsächlich die Fähigkeit hat, sich selbst zu erlösen.

¹⁵⁶ Erich Fromm hat dieser Verschiedenheit des Entfremdungsbegriffes in seinen späteren Werken insofern



hier aus ist zu unterscheiden zwischen Entfremdung als einer positiven Notwendigkeit, die spezifisch menschlichen Qualitäten auf eine neue Einheit des Menschen in einer nicht-entfremdeten Gesellschaft zu entfalten, und der nicht notwendigen negativen Entfremdung als Regression, wie sie sich im Verfallssyndrom manifestiert als einer nichtproduktiven und deshalb pathologischen Reaktion auf die entfremdete Situation des Menschen.

Diese Unterscheidung wird auch für das Verständnis der existentiellen Dichotomien im Gegenüber zu den geschichtlichen relevant.¹⁵⁷ Die Differenz zwischen beiden besteht ja in der Änderbarkeit der geschichtlichen Dichotomien, die als durch den Menschen verursachte Fehlentwicklungen angesehen und deshalb auch in dieser Geschichtsepoche vom Menschen überwunden werden können. Demgegenüber sind die existentiellen Dichotomien Widersprüche, die immer zum Wesen des Menschen gehören und also nie aufgelöst werden können und gegenüber denen der Mensch nur so produktiv reagieren kann, dass die auch im Menschen dieser Geschichtsepoche liegende Möglichkeit der Einschränkung der menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten - der Regression also - überwunden wird. Geschichtliche Dichotomien sind demnach Folgeerscheinungen einer nicht den spezifisch menschlichen Qualitäten adäquaten (also einer nichtproduktiven) Reaktion des Menschen auf seine entfremdete {115} Situation. Sie sind in dem Maße, wie sie als solche bewusst und durch die produktiven Kräfte des Menschen aufgearbeitet werden, überwindbar.

Damit aber stellt sich die Frage nach der Korrelation von positiver Notwendigkeit der Entfremdung und pathologischer Regression als negativer Folge der Entfremdung. Zugleich erhebt sich die grundsätzlichere Frage nach der Legitimität der Unterscheidung zwischen existentiellen und geschichtlichen Dichotomien sowie der Unterscheidung zwischen der entfremdeten Situation des Menschen und der daraus - notwendig oder nicht notwendig -

resultierenden regressiven Reaktion.

Der Grund für die Unschärfe und Verwirrung bei diesen Unterscheidungen ist wohl darin zu sehen, dass Erich Fromm von zwei geistesgeschichtlichen Ansätzen her denkt. Einerseits sieht er in Anschluss an Karl Marx die Entfremdung, die wesentlich Produkt der entfremdeten sozio-ökonomischen Verhältnisse ist; diese Entfremdung des Menschen von sich, der Natur und dem Nächsten kann durch eine Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse aufgelöst werden. Andererseits entdeckt er in der psychologisch bestimmten Analyse der menschlichen Situation Widersprüche im Menschen, die nicht durch eine Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse aufgelöst werden können, die aber - über die Geschichtstheorie - von ihm ebenfalls mit der Theorie der Entfremdung in Verbindung gebracht werden. Nun erscheint im Anschluss an Hegel der Widerspruch zwischen Natur und Vernunft, wie er in den unverzichtbaren menschlichen Bedürfnissen seinen Ausdruck findet, selbst als Entfremdung, die nur durch die Entfaltung der produktiven Kräfte der Vernunft und Liebe überwunden werden kann.

Erich Fromm will also einen verkürzten Entfremdungsbegriff überwinden, der in der geschichtlichen Entwicklung der ökonomischen Faktoren die einzige Ursache für die Entfremdung des Menschen von der Welt und von sich selbst sieht, der deshalb Bewusstsein nur als Spiegelbild der sozio-ökonomischen Verhältnisse verstehen kann und der demgemäß die Überwindung der Entfremdung durch die Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse erreichen zu können vorgibt. Im Gegensatz zu einer solchen Sicht geht Erich Fromm von einem Menschenbild aus, bei dem der Mensch durch existentielle Dichotomien gekennzeichnet ist, die nicht von den sozio-ökonomischen Verhältnissen verursacht werden. Die Dichotomien können deshalb auch nicht durch die Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse überwunden werden. Sie machen vielmehr ein eigenständiges Reagieren notwendig. Weil die Dichotomien mit der Vernunftbegabung des Menschen gegeben sind, ist es eben diese Vernunft, die sowohl die Tatsache der Notwendigkeit eines eigenständigen Reagierens

Rechnung getragen, als er die Begriffe Wachstums- und Verfallssyndrom entwickelte.

¹⁵⁷ Siehe oben, S. 86-89.



bewusst werden lässt, als auch die Möglichkeit des eigenständigen Reagierens schafft. Erich Fromm räumt also der verändernden Kraft der Vernunft gegenüber den sozio-ökonomischen Kräften einen eigenen Platz ein. Diese Sicht impliziert jedoch die Überwindung einer an die Natur gebundenen und sie zugleich übersteigenden Vernunft durch die mit der Vernunft gegebenen Fähigkeiten. {116}

In der zuletzt genannten Konsequenz liegt logisch auch die Grenze der Frommschen Vorstellung von der Erlösung des Menschen von sich selbst durch sich selbst. Weil für Erich Fromm der Bruch zwischen Natur und Vernunft die Entfremdungssituation des Menschen konstituiert (und er nicht die ökonomischen und sozialen Kräfte zur alleinigen Ursache und ihre Änderung zum Allheilmittel macht), ohne zugleich eine jenseits von Natur und menschlicher Vernunft befindliche, transhistorische Größe anzunehmen, sondern in diesem Bruch selbst die produktiven Kräfte ansiedelt, die diesen überwinden müssen, nimmt er eine Position ein, bei der er auf den ausschließlichen Glauben des Menschen an sich und seine in ihm zur Entfaltung drängenden positiven Kräfte setzen muss.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Von hier aus wird die Doppelbedeutung des Frommschen Begriffs der Entfremdung als Notwendigkeit und als pathologischen Phänomens durchsichtiger (vgl. oben S. 114f.). Negative Entfremdung als (pathologische) Regression ist Ausdruck der notwendigen positiven Entfremdungssituation des durch existentielle Dichotomien bestimmten Menschen; zugleich ist sie aber auch negative Antwort auf diese Situation, insofern hier die in der Entfremdungssituation implizierte Möglichkeit der produktiven Reaktion nicht wahrgenommen wird. Dadurch aber, dass nichtproduktive Reak-

tionen als Ausdruck der notwendigen Entfremdungssituation möglich sind, manifestieren sich geschichtliche Dichotomien; deren Überwindung ist in dem Maße möglich, als die produktiven Kräfte bei der Reaktion auf die existentiellen Dichotomien die Oberhand gewinnen.

Im Verlauf der Geschichte wird deshalb alles darauf ankommen, dass die produktiven Kräfte des Menschen zur Entfaltung kommen. Um dieses Ziel zu realisieren, ist das Mittel der Veränderung der entfremdenden sozio-ökonomischen Verhältnisse unerlässlich, weil sie die volle Entfaltung der produktiven Kräfte verhindern und unmenschliche Bedürfnisse produzieren. Maßstab für jede Veränderung ist jedoch die Ermöglichung der produktiven Reaktion auf die durch die existentiellen Dichotomien bedingten menschlichen Bedürfnisse. Freilich bleibt auch für Erich Fromms Sicht des Menschen und seiner Geschichte das Dilemma jedes immanenten Vollendungsglaubens bestehen: Einerseits ist der Mensch zu sehr viel Größerem und Gelungenerem fähig als er bisher erreicht hat; andererseits bleibt das Risiko des Scheiterns konstitutiv für den Menschen und seine Geschichte. Der wegen des Risikos zu postulierende Glaube an das Glück des Menschen entscheidet sich an der Frage, ob sich das konstitutive Risiko des Scheiterns faktisch so auswirkt, dass der Mensch weniger kann als er zu seinem tatsächlichen dauernden Gelingen und Glücken braucht.