



Die Entfremdung und ihre Überwindung bei Jean-Jacques Rousseau und Erich Fromm

József Koch

Beitrag bei der Jahrestagung der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft 1989 in Böblingen zum Thema: "Erich Fromm und die Pädagogik". – Der Beitrag wurde veröffentlicht unter dem gleichen Titel in: J. Claßen (Hg.), *Erich Fromm und die Kritische Pädagogik*, Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1991, S. 84-104..

Copyright © 1991 und 2011 by Dr. József Koch, Hosszuföldi u. 31, H-7631 Pécs / Ungarn.

1

Bei der Herausbildung der Wissenschaft vom Menschen bemühte sich Fromm alle diejenigen Denker der Kultur- und Zeitgeschichte produktiv und kritisch zu integrieren, bei denen es - wie R. Funk bemerkte - „letztlich um eine ‘radikale Erkenntnis’, um ein ‘Gewahrwerden’ von des Menschen innersten produktiven Möglichkeiten, um ‘Erleuchtung’, um ein Erwachen zur ‘*humanitas*’ ging“ (R. Funk, 1978, S. 292).

Unter den von Fromm gern angeführten Humanisten der Aufklärung taucht auch der Name von J. J. Rousseau auf. Rousseaus geringer Zitatindex bei Fromm wäre jedoch nicht ausreichend, den Vergleich zwischen Rousseau und Fromm durchzuführen. Über die direkten Bezugnahmen hinaus ist es vielmehr das Anliegen beider Denker, zum Wohlbefinden (Rousseau) und zum Wohl-Sein (Fromm) des Menschen theoretisch wie praktisch beizutragen. Obwohl im Hinblick auf die Wege und Mittel zur Überwindung der Entfremdung bei beiden Philosophen wichtige Unterschiede zur Analyse anregen, kann uns die kühne Problemstellung und radikale Beantwortung bei beiden Denkern Anregungen geben, um aktuellen Daseins- und Erziehungsproblemen besser beizukommen. „Verfolgen wir das Beste,“ - meint O. Karstadt - „was wir in unserem Leben finden, in die Vergangenheit, so stoßen wir auf den Namen Rousseau“ (O. Karstadt, 1911, S. 66). Der

Inhaltskern dieses Gedankens lässt sich auch auf Fromms Bedeutung beziehen. Wenn wir heute das Beste verfolgen, das aus der Vergangenheit kommend bis in unsere Tage reicht, so ist der Bezug zu Erich Fromms Denken unumgänglich.

2

Rousseau gilt als einer der ersten Diagnostiker der Entfremdung als einer philosophischen Zentralkategorie der europäischen Neuzeit, aber er blieb bei einer genauen Bestandaufnahme der Entfremdung nicht stehen, sondern er wies sich auch als Therapeut seiner Zeit aus (F. Müller, 1970, S. 60). Wie die Enzyklopädisten erlebte auch er den Verfall des „*ancien régime*“ mit. Darüber hinaus wagte er aber, an den Aufbau einer menschenwürdigen und gerechten Gesellschaft heranzugehen. Durch diese Bemühungen bahnte er einen methodologischen Weg für viele Kulturkritiker, unter anderem auch für Fromm.

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



verkrümmten, d. h. sich selbst entfremdeten.

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

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

Rousseaus tiefgehende Diagnose der zeitgenössischen sozialen und moralischen Beziehungen ist im großen und ganzen dem Hobbeschen Naturzustand des *bellum omnium contra omnes* gleichzusetzen, in dem „man die Menschen in eine solche Lage versetzt hat, dass sie unmöglich zusammenleben können, ohne sich zu übervorteilen, sich auszustechen, sich zu täuschen, sich zu verraten und sich wechselseitig zu vernichten“ (J.- J. Rousseau, *Oeuvres* V, S. 106). Der unerbittliche Konkurrenzkampf um das Geltungsstreben eigener Interessen zwingt nach Rousseau die einzelnen, sich voneinander zu erwehren und gegeneinander durchzusetzen. Mit Hilfe des Verstandes wird aber die verheerende Selbstsucht, die „*amour propre*“ geschickt verborgen und an der Oberfläche sogar als „Wohltat“ zur Schau gestellt. Wie das eigensüchtige Streben und die menschlichen Pseudobeziehungen ohne Maß, ohne Regel und ohne Halt alles in Schein verwandelten, wie Rousseau im zweiten Buch des *Discours* schreibt, so wurden Ehre, Freundschaft, Tugend und sogar auch die Sünde hinter Masken verhüllt.

Diese Symptome der Verstellung sind bei Rousseau der Entfremdung selbst gleichgesetzt, die - wie auch bei Fromm - den trügerischen Schein und die Künstlichkeit im Gegensatz zur wahren Natur und Wirklichkeit einer Person beinhaltet (vgl. 1976a, GA II, S. 291). Das Scheitern eigener Identifikation und die Flucht in irgendein Inkognito erklärt sich Rousseau so: „Die Menschen leben in gänzlicher Abhängigkeit

voneinander, jeder richtet sich und seine Tätigkeit notwendig nach der Meinung der anderen, d. h. nach dem Marktpreis, den sein Verhalten und seine Erzeugnisse geben.“ (R. Brandt, 1973, S. 104.) Bei der Beschreibung negativer Auswirkungen des Markts und der öffentlichen Meinung auf den einzelnen nimmt Rousseau das vorweg, was Fromm als marktorientierte Charaktereinstellung des modernen Menschen diagnostiziert und scharf ablehnt, weil dieser Charaktertyp durch sein ständiges und adaptivfähiges Rollenspiel im Sinne von „Ich bin so, wie ihr mich wünscht“ nicht mehr *man for himself* werden kann (vgl. 1947a, GA II, S. 47-51).

Bei dem Anpassungsdrang am Waren- und Personenmarkt gerät der einzelne letzten Endes in die Lage, wo er nie mehr sich selbst zu fragen wagt, wer er eigentlich ist, und wenn er doch wissen will, wer und wie er ist, fragt er immer die anderen.

Die zweite inhaltliche Bestimmung der Entfremdung ist bei Rousseau darin zu sehen, dass auch er dem Fortschritt negative Tendenzen und Erscheinungen (statt Freiheit Zwang, statt Gleichheit Ungleichheit, statt Gerechtigkeit Ungerechtigkeit, statt Tugend Laster usw.) beimisst. Im Wesentlichen geht es auch bei Rousseaus Entfremdungsauffassung um die Entzweiung von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Fromm auf Grund der Entfremdungskonzeption von Hegel und Marx als definitives Merkmal dem Entfremdungsbegriff zugeordnet hat: „Der Begriff der Entfremdung basiert auf der Unterscheidung zwischen Existenz und Wesen, auf der Tatsache, dass die menschliche Existenz ihrem Wesen entfremdet ist, da der Mensch in Wirklichkeit nicht das ist, was er potentiell ist, oder anders ausgedrückt, da er nicht ist, was er sein sollte, und das er sein könnte.“ (1955c, GA V, S. 270.)

Auf die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften (seit der Renaissance) zur Verbesserung und Hebung der Sittlichkeit beigetragen habe, antwortete Rousseau mit seinem strikten und berüchtigten Nein. Im Unterschied zu den meisten Enzyklopädisten klagt Rousseau die Künste und Wissenschaften an, genau gesagt, nicht ihre Produkte, sondern



ihre Geisteshaltung, weil sie anstatt den einzelnen frei und glücklich zu machen, ihn an eiserne Ketten schlagen, indem sie um die Fesseln mit fein geflochtenen Blütenbände das natürliche Gefühl verdecken und verbannen, dass jeder Mensch von Natur aus frei, gut und gleich ist. Rousseaus Kritik an der Rationalisierung des Irrationalen wie Unterdrückung und Knechtschaft ist Fromms Ideologiekritik verwandt. In ihrer Kritik fordern beide zur Emanzipation auf.

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

Während Fromm die Entfremdung und Flucht vor der Freiheit unter dem Gesichtspunkt der entfremdenden Auswirkung irrationaler und anonymer Autorität darstellt, beschreibt Rousseau den Holzweg der Kultur und das Verhalten des entfremdeten Menschen seiner Zeit unter der Voraussetzung von Zwängen (von Mangel an Freiheit von...), die den Menschen so sehr beherrschen, dass er seiner ursprünglichen „Berufung“ (u. a. der Freiheit zu ...) kaum folgen kann. „Der Mensch ist frei geboren“ - lautet der erste Satz des *Gesellschaftsvertrages* -, „und überall ist er in Ketten. Er glaubt Herr über die anderen zu sein, und niemand ist in Wahrheit mehr Sklave. Wie ist die Veränderung vor sich gegangen?“ (J.-J. Rousseau, 1923, S. 60.)

Der Prozess der Veränderung ist gleichzeitig der Prozess der Entfremdung, den Rousseau als Fortschritt zum Schlechten bezeichnet. Aber wenn es hier um Entfremdung und Regression geht, dann drängt sich für Rousseau die Frage auf, wovon sich der Mensch eigentlich entfremdete, und worin das Gute und Progressive im Gegensatz zum Bösen und Regressiven besteht, und ob dies eigentlich überwunden werden kann. Um das Böse wahrzunehmen, ist es nach Rousseau nötig, den

Ursprung des Bösen zu erfassen. Rousseau folgert demnach, wie Martin Rang schreibt, „wer das Böse genetisch verstehen will, muss einen Zustand voraussetzen, in welchem der Mensch nicht böse ist, weil er nur so zeigen kann, wie das Böse wird“ (J.-J. Rousseau, 1959, S. 108).



3

Bei der Beantwortung dieser Frage wendet sich Rousseau an den Naturzustand und an den natürlichen Menschen. Es handelt sich dabei teils um die Lobpreisung eines verlorenen Paradieses und die historische Rekonstruktion des Nullpunktes menschlicher Kulturgeschichte, teils und insbesondere um einen methodologischen Ansatzpunkt, der als Beziehungspunkt und Maßstab für jede Kultur gelten kann. Die Wesensattribute des Naturmenschen bei Rousseau werden durch Freiheit (*liberté*), die Fähigkeit zur Vervollkommnung (*perfectibilité*), die Selbstliebe (*amour de soi*) und Mitleid (*pitié*) gekennzeichnet. Diesen menschlichen Merkmalen entsprechen bei Fromm die Primärpotentialitäten der menschlichen Natur. Bei dieser Ähnlichkeit ist es aber zu betonen, dass Rousseau den Menschen von Natur aus für gut hält, Fromm aber überwiegend der Meinung ist, dass der Mensch von Natur aus weder gut noch schlecht sei. Weil aber die Primärpotentialitäten positive Werte wie die Bedürfnisse nach Harmonie, Glück, Liebe, Freiheit und Produktivität (vgl. 1949c, GA I, S. 211; 1955a, GA IV, S. 193) verkörpern, trägt der Mensch auch bei Fromm vor allem die Möglichkeit zum Guten und zur Glückseligkeit in sich. Wird der Mensch bei der Entfaltung dieser Möglichkeiten nicht behindert, was auch bei Rousseau die äußere Voraussetzung der störungsfreien Entwicklung ist, so wird er durch das Gute und die Fähigkeit zur Vervollkommnung angetrieben und bestimmt.

Im ethischen Sinne ist aber Rousseaus Naturmensch weder gut oder böse, weder glücklich oder unglücklich, weil er dank der günstigen Naturbedingungen noch nicht in die Situation geriet, in der er infolge seiner Erhaltung und seines Überlebenswillens das Böse verfolgen müßte. Demzufolge ist er nicht böse oder bösartig, aggressiv, wie es Fromm formulieren würde. Das Gutsein des Rousseauschen Naturmenschen kann nicht anders bewertet werden, als eine ohne jedes Verdienst und Zutun des Menschen bestehende Gegebenheit. Von Natur aus „verdammte“ Rousseau den Naturmenschen zur Glückseligkeit, weil der Naturmensch im Unterschied zum

modernen Menschen eins mit sich selbst ist, und weil seine Tage im vorgegebenen Gleichgewicht mit seiner physischen Umwelt ruhig und unschuldig dahinfließen. Infolge des Nichtleidens schreibt Rousseau, wie Freud, auch deswegen dem Naturmenschen harmlose Glückseligkeit zu, weil er an keinerlei Beschwerden - u. a. auch an sexuellem Triebverzicht - des modernen Menschen litt. Kannte er wohl die Leiden der Zivilisation nicht, so litt er - wie Buffon und die Missionare bei den Naturvölkern im Gegensatz zu Rousseau berichteten - unter vielen schweren Übeln wie unter Hunger, Durst und Kälte. Rousseau hält jedoch an seinem methodologischen Ansatz der ursprünglichen Harmonie zwischen Mensch und Natur fest, während Fromm die Menschwerdung eben mit der Zerstörung der Einheit zwischen Mensch und Natur gleichsetzt.

Obwohl Rousseau den Naturmenschen als ein einsames Wesen im Gegensatz zu Fromms Menschenbild des von Natur aus sozial eingestellten Menschen bezeichnet, verfügt der Naturmensch und die Natur des Menschen über eine grundlegende Eigenschaft, die das Alleinsein und die Getrenntheit des Menschen - vom Menschen sowie von allen Lebewesen - vermindern kann; sie ist die natürliche Fähigkeit zum Mitgefühl. Im Mitgefühl sieht Rousseau die seelische Kraft und Gabe des Menschen, die den einzelnen bewegt, seine zur Selbstsucht deformierte Selbstliebe zu mäßigen und auch zum Wohle der anderen zu handeln.

Dieses Handeln aus Mitgefühl erfolgt einfach aus dem Gefühl heraus, und als bloßes natürliches Handeln schafft es dem einzelnen das natürliche Wohlgefühl. Aber das Wohlgefühl und Wohlbefinden erwächst bei Rousseau vor allem aus dem Müßiggang und der natürlichen Faulheit, und nicht aus der produktiven Arbeit und der Liebe, die bei Fromm das Wohl-Sein und Glück des Menschen herbeiführen. Eben hier gibt es einen der wichtigsten *Unterschiede* zwischen Rousseaus und Fromms Menschenbild. Während Rousseau meint, alle Menschen seien natürlicherweise faul, betont Fromm die Wirkmächtigkeit und das Bedürfnis der Transzendierung der Zufälligkeit und Passivität der menschlichen Existenz (vgl. 1995a, GA IV, S. 30). Trotz der einseitigen Überbetonung und



Scheu vor disziplinierter und regelmäßiger Arbeit ist Rousseaus kategorische Stellungnahme für die natürliche Bequemlichkeit des Naturmenschen geeignet, eine scharfe Wertungsgrenze zwischen dem primitiven und dem zivilisierten Menschen zu ziehen.

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

Trotz der biologischen Unterschiede zwischen den Individuen sieht Rousseau die Naturmenschen als gleichgestellt an, weil die menschlichen Unterschiede im Naturzustand natürlicher und nicht gekünstelter Art sind, so gelten sie als unaufhebbare Gegebenheiten akzeptabel. Auf der naturgegebenen Gleichheit und Freiheit des Menschen beruhend, formuliert Rousseau als einer der Ersten unter den Humanisten der Aufklärung (Herder, Kant, Goethe) die kampferöffnende These des neuzeitlichen Humanismus, die auch Fromm zu Rousseau zurückführt, und die als Norm der Humanität oft zitiert wird: „dass es nur eine Menschheit gibt, dass jeder einzelne die ganze Menschheit in sich trägt, dass es keine privilegierten Gruppen geben darf, die den Anspruch erheben, dass ihre Privilegien sich auf ihre naturgegebene Überlegenheit gründen“ (1964a, GA II, S. 215).

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

Bei der Suche nach den Gründen der Entfremdung versucht Rousseau auf die Wurzeln zurückzugehen. Er bleibt jedoch in seinen

Bemühungen bei den Sekundärgründen, bei den zersetzenden Auswirkungen des Eigentums, der Arbeitsteilung und der Geldwirtschaft nicht stehen. Um Einseitigkeiten zu vermeiden, weist Rousseau darauf hin, dass die Arbeitsteilung, das Eigentum und der Geldverkehr nicht an und für sich lasterhaft wirken. Die Arbeitsteilung und die Geldwirtschaft wird von Rousseau deswegen angeklagt, weil sie den Handel fördern, und demzufolge der Tauschwert ins Vorfeld der Wertskala rückt. Die Vorherrschaft des Tauschwertes statt des Gebrauchswertes setzt den einzelnen in die Lage, sich mit anderen zu vergleichen und seinen Wert nicht mehr in sich selbst zu suchen. Der Tausch von Produkten und Arbeit gegen Geld hat andererseits den Verlust der persönlichen Freiheit und selbständigen Tätigkeit zur Folge; denn an Stelle der Unabhängigkeit und eigenen Anstrengung drängt die gegenseitige Abhängigkeit, die Rousseau als Kennzeichen der modernen Gesellschaft brandmarkt, wo alles vermittelt und möglichst profitabel getauscht wird. Da das Geld dabei die allgemeine Vermittlungsrolle und die Macht zu allgemeinem Erwerb einnimmt, wird es als höchstes Gut angeboten, obwohl es eigentlich nicht mehr ist als höchstens ein Ersatz für die Menschen, und der Ersatz ist niemals soviel wert wie die Sache selbst. Bei dem Warenaustausch entsteht für Rousseau über die natürlichen Bedürfnisse hinaus das künstliche Bedürfnis nach dem, was man entbehrt. Die natürlichen Bedürfnisse sind die notwendigen Bedürfnisse, welche der unmittelbaren Lebenserhaltung dienen. Fromm erweitert mit Recht die Grundbedürfnisse um die psychischen, deren Befriedigung zum menschlichen Wohl-Sein ebenso unerlässlich ist. Diese Bedürfnisse gelten nicht mehr als Phantasiebedürfnisse, wie bei Rousseau. Die künstlich entfachten Bedürfnisse entspringen nach Rousseau den Vorurteilen und dem Wetteifer. Da sie sich nicht unmittelbar, geradlinig, sondern durch den Umweg, durch die Abhängigkeit von anderen durchsetzen, nennt sie Rousseau unrecht, unwahr und entfremdet. Rousseaus Richtschnur zur Bewertung heißt also: was sich relativ und reflexiv manifestiert, wird als unnatürlicher Unwert kritisiert, und umgekehrt, was sich spontan und ursprünglich ausweist, wird als



natürlicher Wert begrüßt und geschätzt.

Bei der Suche nach den Gründen der Entartung stößt Rousseau auf eine Paradoxie: die uns (vom Tiere) unterscheidende und fast grenzenlose Fähigkeit sei die Quelle aller Leiden des Menschen, sie habe ihn auf Dauer zum Tyrannen seiner selbst und der Natur gemacht. Fromm spricht da von einer existentiellen Dichotomie. Die naturgegebene Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung, wie die Vernunft, sollte der menschlichen Entwicklung zum Durchbruch verhelfen, aber statt dessen mündet sie im Zwiespalt des Fortschritts, wie sich die Vernunft im Haben-Modus bei Fromm als kalkulatorisches Mittel zur Herrschaft deformiert.

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

4

Hier stellt sich für Rousseau die Frage, wie der Mensch die äußeren sozialen Bedingungen progressiv - zukunftsorientierend - mitgestalten kann. Fromm fragt hier, wie ist der Weg aus einer kranken Gesellschaft zur „Sane Society“ zu finden? Rousseaus Streben nach Fortschritt beinhaltet keinen Fortschrittsdrang zur Vergangenheit hin. Das Glück der Menschheit sucht er nicht hinter uns - wie K. Bosch schreibt - sondern vor uns (K. Bosch, in: J.-J. Rousseau, 1923, S. 18). Bei der Suche nach einer neuen Einheit anstelle des Risses zwischen Mensch und Natur kommt auch Fromm zu ähnlichen Schlussfolgerungen, d. h. Rückkehr oder Fixierung an einem früheren Entwicklungsstadium sei die Regression selbst (1955a, GA IV, S. 53). Statt „Zurück zur Natur“ fordert Rousseau zur Rückkehr der Natürlichkeit und zur Realisierung der naturgegebenen und

erworbenen Wesenseigenschaften des Menschen wie Vernunft, Sprache, Arbeit und Eigentum, Liebes- und Ehrgefühl, Tugend und Gemeinschaftsleben auf, die trotz deren Entartung nach wie vor im Menschen vorhanden sind. Es müssen dafür die richtigen Wege zu ihrer Herausbildung gefunden werden. Rousseaus breiterer allgemeiner Weg in Richtung Freiheit und Gleichheit führt über den Rechtsstaat. Der schmalere individuelle Weg jedoch in Richtung Vervollkommnung des einzelnen führt über die Erziehung.

Statt der bestehenden Rechte, die Rousseau für bloße Maskierung der Gewalt und Rechtfertigung der Ungleichheit hält, bemüht er sich, in seinem Gesellschaftsvertrag ein rechtspolitisches Konzept auszuarbeiten, dessen Realisierung die Folge hat, dass die Menschen nicht in Konflikte zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Allgemeininteressen und Privatinteressen geraten, und sich mühelos, ohne Vermittlung gut verhalten. Die Konkretisierung dieser Ziele bedeutet: eine Gesellschaftsform zu finden, in der jeder, obwohl er sich mit allen zusammenschließt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor. Diese Aufgabe lässt sich bei Rousseau durch unmittelbare Demokratie lösen, die auch Fromm in Form eines außerparlamentarischen „Unterhauses“ der Nachbarschaftsgruppen als aktive Mitbestimmungsdemokratie der passiven „Zuschauerdemokratie“ gegenüberstellt (1968a, GA II, S. 399).

Bis zu dem Punkt, an dem es sich überwiegend um die unabdingbare Freiheit des einzelnen handelt, könnte auch Fromm meines Erachtens Rousseaus Weg gehen und bejahen, wo aber Rousseau auch das Formelle und Mechanische zulässt („... aus der Berechnung der Stimmen geht die Erklärung des Gemeinwillens hervor“, J.-J. Rousseau, 1923, S. 77), übt Fromm mit Recht Kritik. Rousseaus Gedanke: „das Gesetz betrachtet die Subjekte als Körper und die Handlungen als Abstrakta, nie einen Menschen als Individuum, noch eine besondere Handlung“ (ebd., S. 71), dürfte Fromm gewiß zur treffenden und zur allgemeinen Feststellung veranlasst haben, wie er in „Wege aus einer kranken Gesellschaft“ schrieb: „In Rousseaus Staatstheorie wird genau wie im modernen



totalitären Staat vom einzelnen erwartet, dass er auf die eigenen Rechte verzichtet und sie dem Staat als dem einzigen Schiedsrichter überträgt.“ (1955a, GA IV, S. 90.) Wenn aber Rousseau die Legitimierung der Herrschaft an die Aufhebung der Entfremdung knüpft und das Individuum auf diese Weise mit der Macht, Moralität und Rechtlichkeit verbindet, so zeigt er eben, wie folgerichtig er gegen jede subjektive und objektive Willkür eintrat.

Der Rechtsstaat des Gesellschaftsvertrages ist ein idealer Staat mit gewissen Voraussetzungen, und wenn er nicht errichtet wird oder werden kann, um den sozialen Niedergang und die moralische Entartung aufzuheben, dann bleibt nur der individuelle Rückzug aus der Öffentlichkeit. Vor dem Zerfall der Nation und dem Verfall der Moral in Paris kann der einzelne zwei Fluchtwege einschlagen, der eine führt ihn - wie die Neue *Héloïse* zeigt - in die Einsamkeit des Landlebens und in die intime Gemeinschaft der Familie, der andere führt ihn - wie Rousseaus Bildungsroman *Emile* zeigt - zu sich, zur Vervollkommnung des eigenen Selbst.

Die Familie mit menschlichem Miteinanderleben wird von Rousseau als natürliche Gemeinschaft positiv bewertet, denn „es findet innerhalb der Familie kein marktvermittelter Tausch von Produkten statt, und zweitens sind die Familienrechte und -pflichten persönlicher Art“ (R. Brandt, 1973, S. 108). Während Rousseau der Familie eine bedeutende Asylrolle gegen die gesellschaftliche Entartung beimaß, ging diese Position der Familie bei Fromm meistens verloren; denn sie kann im 20. Jahrhundert als psychologische Agentur der Gesellschaft dem Manipulationsdruck der Gesellschaft fast kaum Widerstand leisten (vgl. 1932a, GA I, S. 42). Bei der Suche nach den geeignetsten Mitteln der Überwindung der Entfremdung wendet Rousseau doch mehr Aufmerksamkeit und Hoffnung auf die Vervollkommnungsmöglichkeiten des Individuums als der der Familie. Die in sich sinnvoll geordnete und idyllhafte Familiengemeinschaft auf dem Lande ist für Rousseau zwar eine Rettung und Erhebung zur Moralität, sowie Ausgang der Reformierung der Gesellschaft, aber sie grenzt den einzelnen von

der Gesellschaft ab, und lässt ihn verwöhnen. Aber wenn die die Gesellschaft bildenden Individuen ihre naturgegebenen Kräfte und Fähigkeiten entwickeln können, dann rechnet Rousseau nicht nur mit individueller Glückseligkeit, sondern auch mit der Heilung der entarteten Gesellschaft.

5

Rousseaus Erziehungsroman *Emile oder über die Erziehung* kann als kopernikanische Wende in der Geschichte der Pädagogik bewertet werden (N. Szávai, 1978, S. 41). Er bricht mit der zeitgenössischen Erziehungslehre und Methodik radikal, in der es in erster Linie um den Erzieher und um dessen rechtes Handeln geht, und in der der zu Erziehende zum „Gegenstand“ gesellschaftlicher Ziele verdinglicht wird. Der „pragmatischen“ Erziehung setzt Rousseau seine natürliche und dadurch anthropologische entgegen, in der es in erster Linie um den Zögling als Subjekt und um dessen rechte Entwicklung geht. Hinter diesem humanistischen Erziehungsprinzip steht Rousseaus humanistisches Streben, die Ideen der Aufklärung - wie Gleichheit für alle und Freiheit von staatlichen und kirchlichen Autoritäten - folgerichtig und allgemeingültig durchzusetzen (vgl. F. P. Hager, 1987, S. 75). Und wenn das Recht auf die Freiheit und Glück jedem Menschen zusteht, so spricht Rousseau dem Kind das Recht auf ein freies und glückliches Kinderleben zu. Die Praxis der positiven Erziehung seiner Zeit nahm jedoch den Kindern ihre Kindheit, indem sie das Kind als einen kleinen Erwachsenen, das Kindesalter als Miniaturmannesalter behandelte. Das führte zwangsweise zur Entfremdung in der Schule und Kindheit. Bei der strikten Ablehnung der positiven Erziehung, die ihm mehr als Vorbereitung für bestimmte Funktionen und Rollen innerhalb der Gesellschaft erschien denn als individuelle Bildung der naturgegebenen Anlagen und Fähigkeiten, geht es Rousseau besonders um die Vorbeugung und Verhinderung der Entpersönlichung. Dem negativen Einfluss der Schule, des Elternhauses und der Gesellschaft soll und kann nach Rousseau der aufgeklärte Erzieher und die negative Erziehung positiv entgegenwirken.



Rousseaus Postulat dafür ist es, jedes Kind als Selbstzweck einen „Menschen“ werden zu lassen: „Leben als Mensch ist die Kunst, die ich ihr lehren will. Ich gestehe ein: Wenn er aus meinen Händen kommt, wird er weder Rechtsgelehrter, noch Soldat, noch Priester sein, sondern ausschließlich Mensch“ (J.-J. Rousseau, 1963, S. 17).

Unsere Frage ist die Frage jedes Pädagogen, Moral- und Religionsphilosophen: wie kann jedoch Rousseaus pädagogischer Imperativ: „schafft einen ganzen Menschen“ (*man for himself* bei Fromm) in die Praxis umgesetzt werden? Rousseaus Lösung basiert einerseits auf seiner Menschenauffassung, andererseits auf der negativen Erziehung. Der positive Gehalt und die Entwicklungsmöglichkeit der menschlichen Natur dient ihm als psychologische Grundlage und normative Richtschnur zur individuellen Erziehung; denn er ist davon überzeugt, dass die Natur als Apriori „das einzige, nicht durch Menschenhand und Menscheninteressen zurechtbiegbare manipulierbare Prinzip sei“ (D. J. Löwisch, 1982, S. 71). Demnach gibt die Natur Ziel und Weg der Erziehung an: einerseits gilt sie als psychologische Gesetzmäßigkeit des sich wandelnden Lebens. Andererseits gilt sie als Norm zum „wahrhaft freien Menschen, der nur will, was er kann, und tut, was ihm gefällt“ (J.-J. Rousseau, 1971, S. 61). Dieses Ziel wird auf negative Weise und durch indirekte Mittel gefördert. Der Erzieher hat die negative Aufgabe, das Kind vor aller Unnatur der kulturellen Mächte und gesellschaftlichen Erfordernisse zu schützen. Seine positive Aufgabe besteht darin, die Entwicklung des Kindes *indirekt* zu beeinflussen, wobei er die Umwelt des Kindes und pädagogische Situation so gestaltet, dass sie positiv zur Vervollkommnung des Kindes beitragen können. So wird das Kind mündig, reif und widerstandsfähig gegen die späteren direkten Eingriffe negativer Art, sowie dafür geeignet, an einer menschlichen Gesellschaft aktiv mitwirken zu können.

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

- Das Lernbedürfnis soll durch absichtliche Problemstellungen im Kindesalter

herbeigeführt werden.

- Die Probleme sollen durch Selbsterlebenlassen (Aktivität) gelöst werden.
- Die Verfrühung soll strikt abgelehnt werden, da keine Stufe der seelischen Reifung ungestraft übersprungen werden darf.

Rousseaus Ermahnung vor verfrühten Überforderungen des Kindes ist aktueller denn je, wie M. Rang treffend schreibt, weil unsere Kinder wegen der Informationsexplosion vorzeitig und fast schutzlos in fremde und kaum bewältigbare Lebenserfahrungen hineingezogen werden - z. B. durch Film, Fernsehen, Illustrierte usw. (M. Rang, 1959, S. 342).

6

Während der zivilisierte Mensch bei Rousseau vor allem unter dem Mangel an Freiheit in dem Gemeinwesen, in der Familie und Schule leidet, erkennt Fromm, wie der moderne Mensch nach der qualvoll und allmählich errungenen Freiheit von den traditionellen autokratischen Mächten vor der Freiheit flieht und an der Freiheit leidet. Statt der Suche nach einem eigenen Weg zur individuellen Entwicklung und zum Mit-Sich-Einig-Sein missbraucht der einzelne seine Freiheitsmöglichkeiten, indem sie in Ersatzmöglichkeiten des Güterhortens, der Konsumbesessenheit und der unstillbaren Habgier nach Macht, Ruhm und Lust münden. Diese Ersatzmöglichkeiten nennt Fromm sehr treffend Fluchtmechanismen, deren einzelne Richtungen: „Flucht ins Autoritäre“, „Flucht ins Destruktive“, „Flucht ins Konformistische“ (vgl. 1941a, GA I, S. 297-338) verschiedene Manifestationen der modernen Entfremdung bedeuten. Die einzelnen Fluchtversuche vor der Freiheit zu ... können deshalb der Entfremdung gleichgesetzt werden, wie W. Wenzel anmerkt; denn es geht hier auch um die Verfehlung der Selbstverwirklichung bzw. Selbstverantwortlichkeit (vgl. W. Wenzel, 1987, S. 178). B. Bierhoff (1987, S. 109) bezeichnet diesen Prozess als Krise der Ego-Identität.

Rousseaus kulturhistorisches Verdienst ist auch die Erkenntnis der Zwiespältigkeit des Fortschritts. Fromm setzt hier seine Zeitkritik an



und schreckt nicht davor zurück, in euphorischen Zeiten der technisch-wissenschaftlichen Revolution und des Wirtschaftswunders zum Ausdruck zu bringen, dass der Fortschritt, der als neue Religion gefeiert wird, eine widerspruchsvolle Bahn läuft, und nun dank der umgreifenden Entfremdung nicht nur „Gott tot ist, sondern auch der Mensch selbst“ (1955c, GA V, S. 270); denn er treibt, vom Anpassungsdrang an die alltägliche Konformität narkotisiert, in den Tag hinein. Anscheinend ist er glücklich und vollbefriedigt, aber in der Tiefe seiner Seele angsterfüllt, enttäuscht und leer. Den modernen Menschen diagnostiziert Fromm als seelisch krank, weil er, anstatt sich als ein produktives, wirkmächtiges, lebens- und gefühlvolles Wesen zu erleben, infolge des Haben-, Leistungs- und Konsumdruckes alles mechanisch konform und anscheinend „zeitgemäß“ macht. Der am Haben orientierte Mensch wandelt alle Lebensprozesse, alle Gefühle und Gedanken in Dinge um. „Für ihn zählt nur die Erinnerung und nicht das lebendige Erleben, es zählt das Haben und nicht das Sein“ (1964a, GA II, S. 182). Die Wurzel der Entpersönlichung erfasst Fromm an der Verdinglichung des Menschen. „Das Subjekt bin nicht *ich selbst*, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität“ (1976a, GA II, S. 325).

Die Sorge um den modernen Menschen veranlasst Fromm zur Suche nach Wegen aus der Entfremdung und will durch die Herausbildung der Wissenschaft des Menschen und über die gründliche Diagnose der Entmenschlichung hinaus, individuelle und soziale Vorschläge zur Therapie der Genesung und zur Errettung der Menschheit geben. Unter den Mitteln wie z. B. humanistische Sozialpsychologie und Religion, biophile Ethik, demokratischer Sozialismus mit aktiver Mitbestimmung und voller Emanzipation, humanistische Wirtschaftsplanung und -führung sowie Konsumtion, lebensfördernde und umweltschonende Ökopolitik, allgemeine und volle Abrüstung, die zur Zurückdrängung und Überwindung der Entfremdung beitragen können, schreibt Fromm - auch hier Rousseau folgend - der menschlichen Umwandlung, der Geburt der neuen biophilen Menschen eine der wichtigsten Rollen zu. „Zum ersten Mal in der Geschichte“ - schreibt er mit

dem Bericht des Club of Rome völlig übereinstimmend - „hängt das physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen ab“ (1964a, GA II, S. 279). Bei der Herausbildung des neuen Menschen ist Fromm sich ganz im klaren darüber, dass sie von den Gesamteinflüssen der Gesellschaft verhindert oder gefördert wird.

In diesem Prozess schreibt Fromm dem Erzieher, der Erziehung und Schule eine sehr wichtige mitbestimmende Rolle zu. Um aus der Einseitigkeit der Schule als „Wissensbetrieb“ und als „Trainingsinstitut“ künftiger gesellschaftlicher Rollen sowie aus der Entartung der Erziehung zur feinen und erfolgreichen Manipulation herauszukommen, empfiehlt Fromm eine kritische Haltung den modernen Erziehungssystemen und -prinzipien positivistischer Art gegenüber. Er fordert Mut zur schöpferischen Rückkehr zu den humanistischen Bildungsidealen, sowie Mut zur Hinwendung auf eine biophile Erziehung, deren Zielsetzung, „die Liebe zum Lebendigen“, einschließlich der zur eigenen Natur, bei Kindern zu fördern. Das ist Rousseaus Aufforderung zur Natürlichkeit gleich zu setzen.

Die kreative und freie Rolle der Erziehung in der Gesellschaft besteht nach Fromm wie auch nach Rousseau also nicht darin, das Kind zum geeigneten Träger des eben immer dominanten (rezeptiven, ausbeuterischen, hortenden, marketing-orientierten) Gesellschafts-Charakters zu bilden, sondern in der Rückkehr zum eigentlichen Inhalt der Erziehung; so heißt „Erziehen (*e-ducere*) = etwas herausbringen, was potentiell bereits vorhanden ist“ (1956a, GA IX, S. 512) dem Kind zu helfen, seine Möglichkeiten zu realisieren.

Das Ziel und das Programm der Erziehung beruht bei Fromm deshalb im Sinne Goethes auf der vollen Menschwerdung und dem voll geborenen Menschen. Dabei stellt sich für Fromm die Frage, wie das Kind zum „voll geborenen Menschen“ erzogen werden kann. Sich zu Goethes Frage nach dem Sinn des Lebens hinwendend und aus seiner psychotherapeutischen Erfahrung schöpfend, betont Fromm, Mittel und Ziel dieses humanistischen Werdegangs der vollen Geburt



sei das produktive Tätigsein (vgl. 1962a, GA IX, S. 145). Unter Produktivität versteht Fromm aber weder Zwang- oder Automatenaktivität noch dynamische Geschäftigkeit, sondern „die Realisierung der den Menschen eigenen Möglichkeiten, als den Gebrauch der *eigenen Kräfte*“ (1947a, GA II, S. 58 f.). Sie ist ein Prozess, in dem der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt. Die Produktivität beschränkt Fromm nicht nur auf die produktive Arbeit, weil die schöpferische und tätige Beziehung zur Welt sowohl im Akt der Vernunft als auch im Akt der Liebe und in der künstlerischen Betätigung als elementare kreative Lebenskraft zum Vorschein kommt (vgl. 1966b, GA VIII, S. 41). Demzufolge hat die Erziehung nach Fromm die Aufgabe, das Kind und den Erwachsenen statt passiver Rezeption, Anhäufung und Aneignung zum kreativen Tätigsein auf dem Gebiet der manuellen, emotionellen, intellektuellen und künstlerischen Tätigkeit anzuregen, um ihre potentiellen Kräfte ins Leben zu rufen und zu voller Blüte kommen zu lassen.

Fromm strebt die volle Menschwerdung durch vielseitige Produktivität und das harmonische Einssein mit der Welt an, die zur wahren Freude am Leben und zur Ehrfurcht vor dem Leben führen. Diese Einstellung ist auch das Hauptmerkmal der Charakterstruktur des neuen Menschen, aus dessen Idealbild sich - wie R. Huschke-Rhein (1987, S. 54) schreibt - die Bildungsziele von Fromm konzipieren lassen:

- „die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und der Mitmenschen“
- „sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufgeben, die Natur zu erobern ... und zu zerstören, und statt dessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren“
- „Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen ihren Manifestationen zu empfinden und sich bewusst zu sein, dass weder Dinge noch Macht noch alles Tote heilig sind, sondern das Leben und alles, was dessen Wachstum fördert“ (1976a, GA II, S. 391).

Obzwar Fromm in dem Essay „Pro und Contra Summerhill“ (vgl. 1970i, GA IX, S. 415-424) nicht eindeutig Stellung für die gesteuerte oder

für die freie Erziehung nimmt, beweisen seine anderen Studien, dass er nicht gegen alle Autoritäten ins Feld zieht (vgl. A. Bader, 1987, S. 66-75). Im Gegensatz zu Rousseau ist Fromm nicht für reines Wachsenlassen des Babys, Kindes und Jugendlichen, sondern für eine Art fördernder Führung des Wachstumsprozesses (vgl. B. Huygen, 1987, S. 164). Wenn Fromm mit Neills Kampf gegen die Autoritäten übereinstimmt, dann geht es ihm um die den einzelnen geistig und seelisch lähmende und verkrüppelnde Autorität, die irrationale Autorität, „die sich auf Macht stützt und zur Ausbeutung der ihr Unterworfenen dient“ (1976a, GA II, S. 299). Der irrationalen Autorität gegenüber hält Fromm die rationale Autorität für berechtigt, weil sie „das Wachstum des Menschen fördert, der sich ihr anvertraut und auf Kompetenz beruht“ (ebd.). Bei der Erziehung ist aber Kompetenz allein ausreichend, dazu gehört auch eine liebe- und verständnisvolle, sowie aufgeschlossene Lehrerpersönlichkeit, die fähig ist, sich selbst permanent zu entwickeln, „um ... jungen Menschen die Möglichkeit zu bieten, sich als Menschen menschlicher zu entwickeln“ (J. Claßen, 1987a, S. 36). Um über den von außen her indeterminierten Selbstentwurf der eigenen Möglichkeiten bei existentialistischen Philosophen hinauszukommen, spricht Fromm im Sinne Kants von einer humanistischen Übermittlerrolle von Schule und Lehrer als rationaler Autorität: „die Aufgabe, den Menschen die Leitbilder und Normen unserer Kultur nahe zu bringen, mit den Besten bekannt zu machen, was ihr (der Jugend) die Menschheit hinterlassen hat, ist in erster Linie Sache der Erziehung“ (1955a, GA IV, S. 240; 1962a, GA IX, S. 153). Diese kontinuierlichen und noch immer aktuellen, zu Humanität und produktiver Aktivität aufrufenden Orientierungswerte sind folgende: Würde, Kraft, Freiheit und Freude des Menschen, Liebe, Toleranz, Verständnis für einander, Überwindung der eigenen Ohnmacht, mehr Sein als Haben (vgl. 1947a, GA II, S. 5-7).

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



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

und der Entmenschlichung sowohl im Westen als auch im Osten entgegentreten.

Literaturnachweise

Literaturhinweise ohne Autorenangaben beziehen sich auf die Schriften Erich Fromms und werden nach der Erich Fromm-Gesamtausgabe zitiert.

- Bader, A., 1987: „Der Begriff der Autorität bei Erich Fromm“, in: J. Claßen (Hrsg.), *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.
- Bierhoff, B., 1987: „Erziehung und Identität zwischen Haben und Sein“, in: J. Claßen (Hrsg.), *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.
- Brandt, R., 1973: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart 1973.
- Claßen, J. (Hrsg.), 1987: *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.
- 1987a: „Einführung in Fromms pädagogisch relevante Grundanliegen, am Beispiel seiner dialektischen Auffassung der Relation Gehorsam / Ungehorsam dargestellt“, in: *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.
- Funk, R., 1978: *Mut zum Menschen*, Stuttgart 1978.
- Hager, F. P., 1987: *Educational Thinkers of the*

Enlightenment and Their Influences in Different Countries, Murray Kentucky 1987.

- Huschke-Rhein, R., 1987: „Die Liebe zum Lebendigen als Grundlage der Erziehung und Bildung“, in: *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.
- Huygen, B., 1987: „Die pädagogischen Grundbegriffe Erziehung, Lehren und Lernen im Werk von Erich Fromm“, in: J. Claßen (Hrsg.), *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.
- Karstadt, O., 1911: *Rousseaus Pädagogik*, Berlin 1911.
- Löwisch, D. J., 1982: *Einführung in die Erziehungsphilosophie*, Darmstadt 1982.
- Müller, F., 1970: *Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*, Berlin 1970.
- Rang, M., 1959: *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1959.
- Rousseau, J.-J., 1923: „Der Gesellschaftsvertrag“, hrsg. von K. Bosch, in: *Rousseau. Verfall und Aufbau*, Stuttgart 1923.
- 1963: *Emile*, hrsg. von J. Esterhues, Paderborn 1963.
- 1971: *Emile*, hrsg. von L. Schmidts, Paderborn 1971.
- Szávai, N., 1978: *J. J. Rousseau*, Budapest 1978.
- Wenzel, W., 1987: „Erich Fromm - Pädagoge zwischen Angst und Freiheit“, in: J. Claßen (Hrsg.), *Erich Fromm und die Pädagogik*, Weinheim-Basel 1987.