

## INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	1
1. Die Thematik der vorliegenden Arbeit	1
2. Die Einordnung in den Horizont der Philosophischen Anthropologie	3
1. TEIL: DIE FUNDAMENTALE BEÄNGSTIGUNG DER MENSCHLICHEN EXISTENZ	16
A. Erich Fromms Begriff der " <i>Furcht vor der Freiheit</i> " und dessen Differenzierung	16
1. Der Aspekt der kulturellen Entwicklung	17
2. Der Aspekt der individuellen Entwicklung	23
B. Die Etablierung der "Angst vor der Freiheit"	50
2. TEIL: DIE VERDECKUNG DER EXISTENTIELLEN BEÄNGSTIGUNG IN ERICH FROMMS MENSCHENBILD	59
A. Erich Fromms Entwurf vom Wesen des Menschen	60
B. Die Kritik an Erich Fromms Menschenbild	73
1. Die Gleichsetzung von Phylogenese und Ontogenese	73
Der Aspekt der Phylogenese	73
Der Aspekt der Ontogenese	78
2. Die Vernunft als Träger des Wesens des Menschen	86
Die Vernunft als Kennzeichen des Wesens des Menschen	88
Die Vernunft als Maßstab des guten Lebens	97
Die Durchsetzung der ethischen Vernunftnorm	110
3. Das Ideal der harmonischen Existenz	116
Die immanente Dynamik in Erich Fromms Menschenbild	116
Das Ideal des " <i>Neuen Menschen</i> "	125
Das Ideal der Überwindung der Angst	131
ZUSAMMENFASSUNG	139
Anmerkungen	142
Literaturverzeichnis	159

### ZUR KRITIK AN ERICH FROMMS MENSCHENBILD

### DIE ANGST ALS PHILOSOPHISCH-ANTHROPOLOGISCHES THEMA

von

Wolfram Wenzel

Magisterarbeit LMU München

Oktober 1983



EINLEITUNG

1. Die Thematik der vorliegenden Arbeit

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht in der Auseinandersetzung mit dem Menschenbild Erich Fromms<sup>(1)</sup>. Diese Auseinandersetzung soll in zwei Teilen erfolgen. In einem ersten Teil soll eine für die Philosophische Anthropologie bedeutsame Entdeckung Fromms herausgearbeitet werden, das existentielle Phänomen der "Furcht vor der Freiheit"<sup>(2)</sup>. In Hinblick auf dieses existentielle Phänomen soll sodann in einem zweiten Teil der Untersuchung eine kritische Auseinandersetzung mit Fromms Umgang mit dieser seiner Entdeckung erfolgen.

In der vorliegenden Arbeit wird ein für den Menschen existentieller Lebensumstand herausgearbeitet, den Fromm zwar zunächst aufdeckt, der jedoch in dem Frommschen Gesamtwerk nahezu völlig wieder verdeckt wird. In Fromms Sprache wird dieser existentielle Lebensumstand mit dem Titel "Die Furcht vor der Freiheit"<sup>(3)</sup> benannt. Mit dem Begriff der "Furcht vor der Freiheit" ist bei Fromm der Umstand gemeint, daß der Mensch einerseits danach trachtet, sich mehr und mehr zu verselbständigen, daß es im Menschen ein Streben nach Freiheit als Selbständigkeit gibt, daß für den Menschen die zunehmende Freiheit jedoch auch mit einer unaushaltbaren Einsamkeit verknüpft ist. Der Mensch ist versucht, sich der beängstigenden Freiheit durch verschiedene Fluchtmöglichkeiten zu entziehen. Die

menschliche Existenz scheint durch eine notwendige Auseinandersetzung mit dem "Doppelgesicht der Freiheit" (GA 1, S.231), dem Streben nach Freiheit und der Beängstigung durch Freiheit, gekennzeichnet zu sein.

In der vorliegenden Arbeit soll dieser existentielle Lebensumstand in das Zentrum der Betrachtung gerückt werden. Dabei wird die Problematik, daß die zunehmende Freiheit in der jeweiligen Entwicklungsgeschichte des einzelnen Menschen nur unter 'Vorbehalten' vom jeweiligen Menschen übernommen werden kann und wird, als die existentielle Angstsituation verstanden. Anhand des, von Fromm in der Weise der "Furcht vor der Freiheit" gefaßten, beängstigenden existentiellen Lebensumstandes wird versucht, die existentielle Angstsituation in den Griff zu bekommen.

Es zeigt sich allerdings bei Fromm, daß die Auseinandersetzung mit der existentiellen Situation der "Furcht vor der Freiheit" - obwohl erkannt - in den Hintergrund gedrängt wird, zugunsten der Proklamation und Begründung eines bestimmten Ergebnisses der vom jeweiligen Menschen zu leistenden Auseinandersetzung. Dieses Ergebnis zielt ab auf eine Überwindung der existentiellen Beängstigung. Fromm verdeckt den existentiellen Lebensumstand, indem er einen Entwurf vom Wesen des Menschen etabliert, der den Menschen in dem Horizont der (angeblichen) Vollkommenheit des Tieres zeigt. Solche Vollkommenheit soll der Mensch durch die Entfaltung seiner spezifischen Möglichkeiten und Fähigkeiten, insbesondere denen von Vernunft und Liebe, neu erreichen. In diesem Konzept Fromms wird der Mensch in einem Zielbegriff definiert, der gerade von der existentiellen Situation absieht und auf eine zukünftig-utopische Situation der Angstfreiheit hinblickt.

Indem von Fromms Begriff der "Furcht vor der Freiheit" her in der vorliegenden Arbeit die 'Angst vor

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.



der Freiheit' aufgedeckt werden soll, kann in der Diskussion von Fromms Umgang mit diesem Phänomen nicht mehr von einer Differenzierung des Frommschen Menschenbildes gesprochen werden. In der Auseinandersetzung mit Fromms 'Verdeckung' der existentiellen Situation der 'Angst vor der Freiheit' muß der Weg einer Kritik eingeschlagen werden. Es soll hier aufgezeigt werden, in welche Richtung Fromm durch die Verdeckung der bedängstigenden existentiellen Situation ausweicht. Hierbei gilt es, Fromms Definition des menschlichen Wesens in ihrer Determination hin auf einen bestimmten Zielbegriff darzustellen und zu kritisieren.

## 2. Die Einordnung in den Horizont der Philosophischen Anthropologie

Durch die einleitende Erläuterung der hier behandelten Thematik ist bereits ein bestimmtes Verständnis Philosophischer Anthropologie impliziert. Ganz allgemein ist es die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, Aussagen über die menschliche Existenz zu erstellen<sup>(4)</sup>. Dies soll hier unter Berücksichtigung folgender Forderung geschehen: Aussagen über die menschliche Existenz sollen nur als bedeutungsvoll gelten, sofern der philosophisch-anthropologische Blick auf den konkreten Menschen, d.h. auf den jeweilig Seienden, gerichtet ist. Nur der konkrete Mensch kann Ausgangspunkt philosophisch-anthropologischer Forschung sein, da er der einzig sicher gegebene Forschungsgegenstand ist. Jeder andere Ursprung Philosophischer Anthropologie muß bereits als Abstrahierung von der Existenz, die der jeweilige Mensch ist, also verbunden mit einer Ausblendung von Menschlichem, verstanden werden. Durch das Eingehen auf den konkreten Menschen sollen existen-

tielle, d.h. ahistorische Umstände herausgearbeitet werden. Dies soll geschehen durch das Sich-Einlassen auf den konkreten Menschen im Sinne von Martin Heideggers Verständnis der Phänomenologie. Phänomenologie meint hier: "Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" (Heidegger, 1927, S.34). Dabei ist - entsprechend der obengenannten Forderung - zu berücksichtigen, was Guntram Knapp bezüglich der Antworten auf die Frage nach dem Menschsein als Kriterium aufstellt: "Können wir uns in dem 'ist' wiederfinden?" (Knapp, 1973, S.21)<sup>(5)</sup>. Die Ergebnisse Philosophischer Anthropologie müssen für den Menschen relevant sein. Aufgabe der Philosophischen Anthropologie in dem hier verstandenen Sinne ist also zusammenfassend: Die Erarbeitung von für den Menschen relevanten, seiner Existenz untrennbar zugehörigen - existentiellen - Umständen durch Sich-Einlassen auf den Menschen in seinem jeweiligen Sein.

Gegen ein solches Unternehmen, wie es hier in Angriff genommen wird, werden von verschiedenen Seiten Einwände erhoben. So lautet das dominierende gegenwärtige Verständnis Philosophischer Anthropologie dahingehend, der Mensch sei in seiner Unterschiedlichkeit gegenüber dem Tier zu begreifen (Arnold Gehlen und Adolf Portmann). In diesem Verständnis vom Menschen schwingt mehr oder weniger stark die Behauptung mit, der Mensch sei dem Tier wesensverwandt (wenn nicht gar wesensgleich, wie es die Biologische Anthropologie behauptet), d.h. dem Menschen seien tierische Eigenschaften zu eigen, die seine Existenz im wesentlichen beschreiben, denn der Mensch sei (vorläufiges) Ergebnis einer natürlichen 'biologischen' Evolution.

Diese Meinung mag nicht unzutreffend sein, jedoch ist im Rahmen der hier versuchten Erörterung der Existenz maßgebend, daß mit solchem Verständnis eine



vom Menschen bereits vorgängig abstrahierende Entscheidung getroffen wurde. Solch eine Entscheidung soll hier nicht gefällt werden. Es soll hier versucht werden, den Menschen in seiner Existenz in den Blick zu bekommen und ihn durch Verzicht auf die Blickrichtung vom Tier her und auf den Tiervergleich adäquat zu verstehen. Der auf dem Vergleich mit dem Tier bestehenden Philosophischen Anthropologie wird das kritische Argument entgegengestellt, sie wäre von ihrem grundlegenden Ansatz her nicht in der Lage, den Menschen adäquat in den Blick zu bekommen. Eine eingehendere Auseinandersetzung mit dieser Weise eines Menschenverständnisses wird im Zusammenhang mit Fromms Verdeckung des existentiellen Lebensumstandes geführt werden.

Von anderer Seite kommt ein Einwand, der sich vor allem gegen die Durchführbarkeit der hier angegangenen Aufgabe erhebt. Jürgen Habermas beispielsweise meint, von dem jeweils fragenden Menschen - der auch bei Habermas einzig legitimer Ausgangspunkt einer Anthropologie ist - könne jeweils nur dieser Mensch in seiner zeitgenössischen Lebenssituation gedeutet, nicht jedoch ein ahistorischer Umstand abgeleitet werden. *"Menschen verstehen sich je in ihrer Gesellschaft und in ihrer geschichtlichen Lage auf eine andere Weise, und wenn es so ist, daß sie in diesem Seinsverständnis ihr Wesen erst feststellen, dann hat der Mensch viele Wesen"* (Habermas, S.19). Des weiteren ist Habermas der Ansicht, Philosophische Anthropologie hätte nurmehr den Rang einer 'reaktiven' philosophischen Disziplin. Sie könne nicht die Wissenschaften vom Menschen (Biologische Anthropologie, Psychologie und Soziologie) begründen, sondern eben nur deren Ergebnisse philosophisch interpretieren, d.h. theoretisch deuten (a.a.O., S.20). Den Einwänden von Habermas ist eine gemeinsame Grundlage zu eigen: Der Mensch wird hier in Ausschließ-

lichkeit als Kulturwesen, gemäß einer materialistischen Geschichtsauffassung, verstanden. Von der jeweiligen Kulturform kann der einzelne Mensch nach Habermas nicht abstrahieren, in seine zeitgenössisch und geographisch festgelegte Situation ist er unüberwindbar eingebunden. Entsprechend ist die Philosophische Anthropologie im Abendland der Gegenwart gebunden an die kulturspezifischen Wissenschaften vom Menschen und ihre bislang hervorgebrachten Ergebnisse. Solches historisch-materialistisches Verständnis vom Menschen und von Philosophischer Anthropologie ist nur möglich durch die zugrundeliegende Entscheidung, das Wesen des Menschen sei nicht ahistorisch, sondern würde sich im Rahmen der Kultur als jeweiliger Ausdruck der Kultur entwickeln<sup>(6)</sup>.

Auch einer solchen Sichtweise, die den kulturellen Entwicklungscharakter in das Zentrum des Menschenverständnisses rückt, stellt sich die vorliegende Arbeit entgegen. Die Forderung, vom konkreten Menschen auszugehen, sollen philosophisch-anthropologische Aussagen Bedeutung erhalten, heißt nicht nur, vom heutigen, in unserer Kultur lebenden Menschen auszugehen. Mit dieser Forderung ist ebenfalls, ja ganz entscheidend, verbunden, von einer kulturellen Entwicklungsgeschichte des Menschen (der Menschheit) abzusehen. Wenngleich der konkrete Mensch immer der hier und heute lebende Mensch ist, so eignet es doch der Philosophischen Anthropologie, nicht auf der Ebene der psychologischen und soziologischen Faktoren einer Lebensbewältigung zu verharren, sondern hinzublicken auf die existentielle Beschaffenheit, die in den individuellen und kulturellen Verschiedenheiten der Lebensbewältigung durchscheint. Solche existentielle Beschaffenheit des Menschen muß angenommen werden, da sonst individuelle und kulturelle Unterschiedlichkeiten gar nicht erfaßt werden könnten. Worin sollen sich Individuen oder Kulturen voneinander unterscheiden, wenn nicht



durch verschiedene Ausformung ihrer existentiellen Lebensbedingungen, werden sie doch alle als menschliche Individuen und menschliche Kulturen bezeichnet? Diesen Begriff des 'Menschlichen' zu klären, ist die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie im hier genannten Sinne. Mit dem gesellschaftsorientierten Menschenverständnis wird in der Auseinandersetzung mit Fromms Begriff der "Furcht vor der Freiheit" nochmals eine Auseinandersetzung zu führen sein.

Kulturelle Entwicklung des Menschen, genauso wie Unterschiedlichkeit zwischen Mensch und Tier, kann allererst richtig verstanden werden, wenn aufgedeckt ist, wie der Mensch in seiner Existenz ist. Es bleibt dabei zu berücksichtigen, daß jede Interpretation von Kultur und Tier-Mensch-Unterschied bereits auf einem bestimmten (vorgängigen und zumeist unreflektierten) Verständnis des Menschen beruht. Die Qualität und Bedeutung der jeweiligen Interpretation läßt sich dabei beurteilen nach dem Maß, in dem der konkrete Mensch (die individuelle Ausformung auf dem Hintergrund der existentiellen Lebensbedingung) berücksichtigt ist. Solch einer Beurteilung wird auch Fromms Unternehmen, den existentiellen Lebensumstand der "Furcht vor der Freiheit" zu verdecken, indem ein 'alternativer' Entwurf vom Menschen vorgelegt wird, im Verlauf der vorliegenden Arbeit unterzogen werden.

Wie ist nun das Konzept der Philosophischen Anthropologie, die bemüht ist, den konkreten Menschen in seiner Existenz in den Griff zu bekommen, beschaffen? Der hier verwendete Begriff der Existenz, der die wesentliche Beschaffenheit des Menschen treffen soll, weist bereits darauf hin, daß dieses Konzept im Bereich der Existenzphilosophie und der Existenzanthropologie seine Grundlagen hat. Während die Existenzphilosophie, mit ihrem Begründer Sören Kierkegaard, den einzelnen

konkreten Menschen in ihr Zentrum rückt, ihn voraussetzungslos als faktisches Dasein faßt und in diesem Sinn zu etablieren sucht, bemüht sich die Existentialphilosophie - und hier ist ganz speziell Heidegger angesprochen - darum, die existentielle Verfassung des faktischen Daseins zu bestimmen.

Mit Kierkegaard gelingt ein Durchbruch im philosophischen Menschenverständnis. "Es ist die radikale Ablehnung des listig Verbindlichen, alle bisherigen Werte werden entwertet, so der Glaube an 'den' Geist, 'die' Vernunft, 'den' Menschen und 'die' Menschheit, 'die' Wahrheit. Alles dies sind allgemeine, 'objektive', d.h. aber gerade unmenschliche Bestimm- und Gegebenheiten. Dagegen geht es jetzt um den 'wirklichen' Menschen, um das, was er wirklich ist, wirklich in seiner eigenen und 'nackten' Existenz" (Diemer-Existenzphilosophie, S.66). Ausgangspunkt für die Frage nach dem Menschen und für den fragenden Menschen ist nicht mehr die traditionelle Entscheidung zugunsten der Vernunft als wesentlichem menschlichen Kriterium, sondern die einzelne Existenz des jeweils Fragenden, wie Heidegger es formuliert: "Das Sein dieses Seienden ist je meines" (Heidegger, 1927, S.41). Von diesem Ausgangspunkt her fragt Heidegger nach der Struktur, nach den Existentialien<sup>(7)</sup>, die die Existenz konstituiert<sup>(8)</sup>.

Heidegger faßt das faktische jemeinige Dasein grundlegend als "In-der-Welt-sein" (a.a.O., S.53). In-der-Welt-sein meint dabei keine Beschreibung des räumlichen Ortes, an dem oder in dem Dasein sich befindet, sondern meint ein Existential, die philosophische Bestimmung eines konstitutiven Moments des Seins von der Art des Daseins. 'Welt' beispielsweise bezeichnet in diesem Zusammenhang kein Seiendes, sondern Welt meint dasjenige Sein, innerhalb dessen das Seiende 'Natur' begegnet (a.a.O., S.63). Von dem In-der-Welt-sein, das



das Dasein selbst ist, hat Dasein immer schon ein Ver-  
ständnis, wie es sich bereits dadurch besonders aus-  
zeichnet, daß es überhaupt Seinsverständnis hat (a.a.O.,  
S.12). Verstehen gehört wiederum zur existentialen  
Verfassung des Daseins. *"Wenn dem Dasein wesenhaft die  
Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört  
zum wesenhaften Bestand seines Seinsverständnisses das  
Verstehen des In-der-Welt-seins"* (a.a.O., S.86). Ver-  
stehen bedeutet hier nicht reflektieren, sondern schließt  
in sich auch die Möglichkeit der Reflexion. Verstehen  
meint vielmehr, daß In-der-Welt-sein für Dasein immer  
bedeutsam ist (a.a.O., S.87). In welcher Weise Dasein  
als In-der-Welt-sein für sich selbst bedeutsam ist,  
das wird in dem Begriff des Verstehens nicht ausgesagt.  
Dennoch sind sämtliche Möglichkeiten der Bedeutsamkeit  
(also auch die der Bedeutungslosigkeit) Modi des Ver-  
stehens von In-der-Welt-sein als Existential. Der Be-  
griff der Bedeutsamkeit verweist darauf, daß gleichur-  
sprünglich mit dem Verstehen als einem Konstitutivum  
des Daseins die *"Befindlichkeit"* (a.a.O., S.134) zu  
nennen ist<sup>(9)</sup>. Mit dem Existential *"Befindlichkeit"*  
ist gemeint, *"daß das Dasein je schon immer gestimmt  
ist"* (ebd.).

Verstehen von In-der-Welt-sein ist immer schon  
irgendwie gestimmtes Verstehen seiner selbst als In-  
der-Welt-sein. Als Verstehendes entwirft sich das Da-  
sein in seinem Sein-können auf Welt hin (a.a.O., S.145),  
d.h. es entwirft sich verstehend immer schon auf eine  
Möglichkeit seines Seins als Sein-können. *"Das Verste-  
hen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in  
der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist"* (ebd.).  
Als Befindliches erschließt sich das Dasein in seiner  
Geworfenheit, d.h. es erschließt sich in irgendeiner  
Weise dahin, daß es ist (a.a.O., S.135). Erschließen  
und entwerfen kann sich das Dasein in allen möglichen  
Weisen, es kann sich selbst wählen und gewinnen, sich  
verlieren oder auch nur scheinbar gewinnen (a.a.O., S.42f).

Als Eigentlichkeit wird dabei die Möglichkeit bezeich-  
net, sich selbst zu wählen und zu gewinnen. Eigentli-  
ches Dasein entwirft sich auf sein Sein-können als Sein-  
können, erschließt sich als Geworfenes, während un-  
eigentliches Dasein sich auf eine andere spezifische  
Möglichkeit des Sein-könnens (nicht es selbst als Sein-  
können sein) entwirft und sich auf eine andere Mög-  
lichkeit hin erschließt (nicht es selbst sein als Ge-  
worfenenes).

Die Möglichkeiten von Eigentlichkeit und Unei-  
gentlichkeit, die dem Dasein als Sein-können zuge-  
schrieben sind, stellen keine abstrakte (Vernunft-)  
Erkenntnis dar, sondern werden in einer konkreten und  
ausgezeichneten Befindlichkeit deutlich: der Angst.

Bereits bei Kierkegaard findet sich die Angst als  
fundamentaler Ausdruck des Menschseins. *"Die Angst ist  
indessen ein Ausdruck für die Vollkommenheit der mensch-  
lichen Natur"* (Kierkegaard, 1844, S.526). Dabei wird  
die Angst festgemacht an dem Möglichkeitscharakter der  
menschlichen Existenz. *"Die Angst dagegen ist die Wirk-  
lichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglich-  
keit"* (a.a.O., S.488); und deutlicher: *"In der Angst  
ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die  
nicht lockt wie eine Wahl, sondern die bestrickend  
ängstigt mit ihrer süßen Bedrückung"* (a.a.O., S.512).  
Heidegger führt nun diese Entdeckung Kierkegaards wei-  
ter, indem er seinerseits in der Angst die Existenz  
selbst durchscheinen sieht und andererseits erkennt,  
daß die Angst - und damit die eigentliche Existenz -  
zunächst und zumeist verdeckt ist. Die Möglichkeit des  
Sich-ängstigen muß allererst ergriffen werden.

Heidegger fragt zunächst, in welcher Weise Ver-  
stehen und Befindlichkeit in der durchschnittlichen  
Alltäglichkeit des Daseins (d.h. zunächst und zumeist)  
sind, und stellt fest: *"Das Dasein ist zunächst und*



zumeist von seiner Welt genommen" (Heidegger, 1927, S.113). Für die Befindlichkeit gilt hier der Modus "der ausweichenden Abkehr" (a.a.O., S.136). In dieser Stimmung sieht das Dasein nicht hin auf sich selbst als Geworfenes, sondern wendet sich von sich selbst gerade ab. Gleichmaßen gilt das für den zunächst und zumeist auffindbaren Modus des Verstehens. Das Dasein entwirft sich in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit nicht auf sich selbst als Selbst-sein-können, sondern ergreift die Möglichkeit des Verfallens. "Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstsein-können zunächst immer schon abgefallen und an die 'Welt' verfallen" (a.a.O., S.175). Verfallen meint dabei nicht den Fall aus einem 'Urzustand' (a.a.O., S.176), sondern ist der philosophische Begriff für das 'Sein' einer bestimmten Möglichkeit auf Kosten der Eigentlichkeit. Als verfallen-abgekehrtes ist das Dasein eine bestimmte Möglichkeit seines Sein-könnens, von der Heidegger nun fragt, wer das Dasein durch dieses Ergreifen zunächst und zumeist ist.

Dieses 'Wer' ist das "Man" (a.a.O., S.114), was sich zunächst daran zeigt, "daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin" (a.a.O., S.115). Je ich selbst nämlich bin Selbst-sein-können und Geworfenheit als existentielle Struktur und ergriffene Eigentlichkeit als existentielle Möglichkeit. Gerade diese ist jedoch zunächst und zumeist nicht übernommen. "Zunächst 'bin' nicht 'ich' im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich nir. 'selbst' zunächst 'gegeben'" (a.a.O., S.129). Da das Man, das Neutrum, zunächst und zumeist das Was des Daseins ist, muß es zur existentiellen Struktur dieses Seins gezählt werden. So sind alle möglichen Seinsweisen des Daseins (Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) als Modi dieses Existentials zu verstehen. "Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man

abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existentielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existentials" (a.a.O., S.130).

Indem das jemeinige Dasein zunächst und zumeist nicht ich-selbst bin, verdeckt das Man die eigentliche Seinsmöglichkeit. Heidegger fragt deshalb weiter: "Gibt es eine verstehende Befindlichkeit im Dasein, in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist?" (a.a.O., S.182). Als solche ausgezeichnete Befindlichkeit ist die Angst angesprochen. Auf die Angst als zentrales Phänomen der Existenz weist bereits die spezifische Charakteristik des Man hin. "Das Aufgehen im Man und bei der besorgten 'Welt' offenbar so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können" (a.a.O., S.184). Die Flucht ist Flucht weg vom Dasein als eigentlichem Selbst-sein-können. Da sich das Dasein dieser seiner existentiellen Struktur nicht entziehen kann (sie lediglich verdecken kann), zeigt die Flucht: "Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade 'hinten' ihm her" (abd.). Durch die Flucht und das Faktum, daß das Dasein sein Sein nicht abschütteln kann, wird das Wovor der Flucht allererst erfassbar. Dieses Wovor muß den Charakter des Bedrohlichen haben, ansonsten wäre Flucht nicht möglich (und nicht nötig). Das Bedrohliche ist das Dasein selbst als Selbst-sein-können und Geworfensein. Dieses Bedrohliche kommt in dem Wovor der Angst zum Ausdruck. "Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches" (a.a.O., S.186). Das In-der-Welt-sein ist nicht eine Möglichkeit, die das Dasein ergriffen hat, sondern es ist das Dasein als solches. Das Wovor der Angst offenbart dem Dasein sein Sein. Wie sich das Dasein nicht vor einer bestimmten Möglichkeit ängstigt (vor einer bestimmten Möglichkeit kann es sich nur fürchten), kann die Bedrohung der Angst auch nicht auf eine bestimmte Möglichkeit des Daseins bedrohend einwirken. Deshalb muß gelten: "Worum sich die Angst ängstet, ist



das In-der-Welt-sein selbst" (a.a.O., S.187). Sowohl in dem Wovor als auch in dem Worum der Angst zeigt sich, daß hier das Dasein in besonderer Weise vor sich selbst als Dasein gebracht wird. "Mit dem Worum des Sich-Angstigen erschließt daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann" (a.a.O., S.187f). In der Angst erkennt das Dasein in ursprünglicher Weise sein Sein als Möglichsein. "Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit seines Seins offenbar" (a.a.O., S.190). Entsprechend wird das Sein des Daseins im Zustand des Verfallenseins verdeckt, denn "in dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht nicht erlaubt, ja sogar auch nicht in seiner Hinkehr erfahren" (a.a.O., S.185).

Zusammenfassend<sup>(10)</sup> kann geschlossen werden, daß "das Dasein im Grunde seines Seins (als Möglichsein) sich Angstet" (a.a.O., S.190). Gleichzeitig gilt jedoch auch, daß diese Angst zunächst und zumeist durch die existentielle Struktur des Man verdeckt ist. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigen sich als die Möglichkeiten, Angst anzunehmen oder Angst nicht aufkommen zu lassen. Die Struktur des Daseins als Seinkönnen ist jedoch nicht die Eigentlichkeit, welche lediglich eine Möglichkeit des Daseins ist, sich befindlich zu verstehen. Die Struktur des Daseins ist die Möglichkeit zu Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. In der Angst erfährt das Dasein seine Freiheit für diese Möglichkeiten, die es selbst ist.

Die von Heidegger geführte existentielle Analytik des Daseins soll nun übertragen werden auf einen Entwurf vom Menschen, der die Problematik des je eigenen Selbst-sein-könnens thematisiert. Wie ist eine solche

Übertragung vorzustellen?

In Kierkegaards und Heideggers Philosophie der Angst wird das Phänomen der Angst an der menschlichen Freiheit festgemacht<sup>(11)</sup>. In der Angst offenbart sich die Existenz als "Schwindel der Freiheit" (Kierkegaard) und als offene Möglichkeit des "Seinkönnens" (Heidegger). Es soll nun der Versuch unternommen werden, diese Aussagen über die fundamentale Beängstigung der Existenz als Möglichkeit, Offenheit, Freiheit zu konkretisieren. Das heißt, es soll konkretisierend nach der 'existentiellen' Struktur gefragt werden, die sich dem jeweiligen Menschen in seiner fundamentalen Beängstigung offenbart; es soll nach dem existentiellen Lebensumstand gefragt werden, an dem sich in besonderer Weise die existentielle Beängstigung festmachen läßt.

Die zunächst und zumeist auffindbare Seinsweise des Menschen könnte beschrieben werden als 'Nicht-ich-selbst-bin-es', als 'Un-eigen-tlichkeit'. Darin liegt immer auch schon mit, als existentielle Grundlage dieser Seinsweise (nach Heidegger als existentielle Struktur und mögliche Eigentlichkeit), das 'Ich-selbst-bin-es', das 'Eigen-tliche'. Dieses 'Eigen-tliche' wird jedoch offensichtlich als beängstigend erfahren. In diesem 'Eigen-tlichen' soll die fundamentale Beängstigung der Existenz aufgedeckt werden. Die fundamentale Beängstigung wird entdeckt als die 'Angst vor der Freiheit', als die Angst vor dem Verzicht auf die sich erhaltende, umfassende Fremdversorgung in dem 'Nicht-ich-selbst-bin-es'. Der jeweilige Mensch erfährt in seiner Beängstigung die existentielle Aufgabe, sich in dem Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur dieser Aufforderung zu stellen. Diese existentielle Aufgabe und ihre Aufforderung kann angenommen werden als Sich-einlassen auf die Beängstigung, die Bedrohlichkeit und Problematik der Übernahme des 'Ich-selbst-bin-es', oder aber die existentielle Aufgabe kann verdeckt werden durch





die Suche nach bergenden fremden Strukturen.

Als erstes soll nun aufgezeigt werden, wie Fromm die fundamentale Problematik der jemeinigen Existenz in ihrer Beängstigung entdeckt. Daran schließt sich sodann eine kritische Auseinandersetzung mit der Bewältigung dieser Problematik bei Fromm an.

## 1. TEIL: DIE FUNDAMENTALE BEÄNGSTIGUNG DER MENSCHLICHEN EXISTENZ

### A. ERICH FROMMS BEGRIFF DER "FURCHT VOR DER FREIHEIT" UND DESSEN DIFFERENZIERUNG

Das Leitmotiv in Fromms Werk "*Die Furcht vor der Freiheit*" ist die Frage nach der "*Bedeutung der Freiheit für den modernen Menschen*" (GA 1, S.217). Der angesprochene "*moderne Mensch*", der das Zentrum der Betrachtung bilden soll, wird hierbei in zwei unterschiedlichen Aspekten gefaßt. Dies ist zunächst der Aspekt der gegenwärtigen Kultur- und Gesellschaftssituation und sodann der Aspekt des je einzelnen Individuationsprozesses. In beiden Aspekten zeigt sich für Fromm eine Problematik des Menschen im Umgang mit dem Phänomen "Freiheit". In zunehmendem Maße, so stellt Fromm fest, wird der Mensch im Laufe seiner (menschheitsgeschichtlichen und individuellen) Entwicklung frei in dem Sinne, daß die Fremdbestimmung zurücktritt. Solche Freiheit erweist sich jedoch für den Menschen als beängstigend und letztlich nicht ertragbar, wird ihr nicht eine Sicherheit spendende Struktur unterlegt. Für Fromm zeigt sich weiter, daß die Menschen in verschiedenen kulturellen Zeiten, aber auch die in einer gemeinsamen Epoche lebenden Menschen, in ganz unterschiedlicher Weise solche Sicherheitsstrukturen ausgebildet haben. Diese verschiedenen Strukturen sollen sich in ihrer Qualität hinsichtlich "echter" Sicherheit erheblich unterscheiden. Fromm sucht deshalb nach einer optimalsten und menschenadäquatesten



Struktur, die er in der Form von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zu erkennen glaubt. Freiheit in diesem "positiven" Sinne müßte deshalb als das Ziel menschlicher (wiederum menschheitsgeschichtlicher und individueller) Entwicklung verstanden werden. Dabei erkennt Fromm, daß der Aufbau einer solchen sichernden Organisationsstruktur für den Menschen jeweils eine problematische und beängstigende Aufgabe darstellt. Während Fromm diese beängstigende Problematik allerdings letztlich als beseitigbare "Funktionsstörung" im menschlichen Entwicklungsprozeß ansieht, soll in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, daß gerade diese beängstigende Problematik die Existenz des Menschen kennzeichnet.

### 1. Der Aspekt der kulturellen Entwicklung

Fromm beschreibt den gesellschaftlichen Ort des modernen Menschen im Vergleich zu früheren gesellschaftlichen Organisationsformen. Der moderne Mensch hat sich aus den Fesseln der vor-individualistischen Gesellschaft gelöst, die jenem Menschen zwar Sicherheit gaben, ihm jedoch auch enge Grenzen setzten (a.a.O., S.217f). Als vor-individualistische Gesellschaft beschreibt Fromm das abendländische Mittelalter, das das "Individuum" noch gar nicht gekannt haben soll<sup>(12)</sup>. "Er (der mittelalterliche Mensch) empfand sich selbst noch nicht als Individuum, außer durch das Medium seiner Rolle in der Gesellschaft (einer Rolle, die damals von ihm noch als naturgegeben erlebt wurde)" (a.a.O., S.243). Mit der Ausweitung des Handels - also durch die Veränderung der gesellschaftlichen Umwelt - löst sich allmählich die Bestimmung des einzelnen in seiner, nun überkommenen, gesellschaftlichen Rolle auf, "Der einzelne war sich selbst überlassen; alles hing nunmehr von seiner ei-

genen Anstrengungen ab, nicht von der Sicherheit seines traditionellen Standes" (a.a.O., S.252).

Mit dieser Entwicklung beginnt für Fromm der "moderne Mensch". Die Sicherheit der bislang dominanten Fremdbestimmung ist aufgelöst, der Mensch ist - unter gesellschaftlichen Kriterien verstanden - freigeworden von äußeren Mächten. Gleichzeitig ist es ihm jedoch noch nicht gelungen, diese neugewonnene Freiheit, das Ausbleiben der Fremdbestimmung, auch positiv für sich selbst zu nutzen. Der Mensch hat "noch nicht gelernt", "seine intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten voll zum Ausdruck zu bringen" (a.a.O., S.218). So zeichnet sich der moderne Mensch durch eine Zwischenstellung aus, die allerdings nicht dauerhaften Bestand haben kann. Denn diese Zwischenstellung bedeutet Orientierungslosigkeit und fehlende Sicherheit einer tragenden Struktur, was für den Menschen letztlich nicht aushaltbar ist. "Er (der moderne Mensch) kann die Last der 'Freiheit von' nicht immer weitentragen. Er muß versuchen, der Freiheit ganz zu entfliehen, wenn es ihm nicht gelingt, von der negativen zur positiven Freiheit zu gelangen" (a.a.O., S.296). Der Mensch hat somit ein existentielles Bedürfnis nach einer ihn in Sicherheit tragenden Orientierungsstruktur. Das hier und heute bestehende kapitalistische Gesellschaftssystem kann nach Fromm eine Sicherheit bietende Struktur nicht gewährleisten, da es zwar einerseits auf die Eigeninitiative des einzelnen setzt, andererseits den einzelnen aber zu einem bedeutungslosen "Zahnradchen" degradiert (a.a.O., S.281ff). Die gegenwärtige Gesellschaftsstruktur ermöglicht zwar dem jeweiligen Menschen eine eigene Individualität, liefert jedoch gleichzeitig nicht die Bedingungen für eine sicher tragende Struktur dieser Individualität, d.h. für Fromm, sie anerkennt das Individuum nicht in vollem Umfange.

Es ist im Zuge der kulturellen Entwicklung



des Abendlandes somit neben dem - von Fromm positiv bewerteten - Zurücktreten der Bedeutung der Fremdbestimmung für den Menschen ein Mißverhältnis eingetreten. Dieses gesellschaftlich produzierte Mißverhältnis erzeugt in dem jeweiligen Menschen das Gefühl von Unsicherheit und Beängstigung. Die Beängstigung aufgrund dieses Mißverhältnisses führt ihrerseits zu einer Reihe von Fluchtmechanismen. *"Dieses Mißverhältnis zwischen Freiheit von jeder Bindung und dem Mangel an Möglichkeiten zu einer positiven Verwirklichung der Freiheit und Individualität hat in Europa zu einer panikartigen Flucht von der Freiheit in neue Bindungen oder zum mindesten in eine völlige Gleichgültigkeit geführt"* (a.a.O., S.239) <sup>(13)</sup>.

Die Situation des modernen Menschen scheint also unter dem gesellschaftlichen Aspekt durch die *"Furcht von der Freiheit"* gekennzeichnet zu sein. *"Furcht von der Freiheit"* heißt hier: Der moderne Mensch ist aus der mittelalterlichen Form der Fremdbestimmung herausgetreten, und dieses Ausbleiben der Fremdbestimmung (diese 'Freiheit von') beängstigt den jeweiligen Menschen. Diese Furcht ist für Fromm das Resultat einer Gesellschaftsstruktur, die dem jeweiligen Menschen seine Individualität - also ein gewisses Maß an Freiheit - zugesteht, ohne diese allerdings in vollem Umfange abzusichern. Der jeweilige Mensch steht zwischen fehlender gesellschaftlicher Fremdbestimmung und mangelhaften Möglichkeiten zur Selbstbestimmung und ist somit in dem Aufbau einer ihn in Sicherheit tragenden Struktur behindert. Der Aufbau einer solchen sicheren Organisationsstruktur soll beispielsweise im abendländischen Mittelalter durch die traditionelle Ständeordnung von der damals bestehenden Gesellschaft her, d.h. durch Fremdbestimmung, gesichert gewesen sein.

Fromms Ansatz der gesellschaftsbezogenen Inter-

pretation des modernen Menschen wirft zunächst ein methodisches Problem auf. In den Betrachtungen der gesellschaftlichen Umstände des abendländischen Mittelalters muß der mittelalterliche Mensch 'abstrakter' Mensch bleiben. Hingegen ist der *"moderne Mensch"* der 'konkrete', hier und heute lebende Mensch: du und ich. Dabei ist allerdings unter dem Blickwinkel der gesellschaftlichen Kriterien auch dieses 'du und ich' nur ausschnittshaft erfaßt.

Unter gesellschaftlichen Kriterien soll sich der moderne Mensch vom mittelalterlichen dadurch unterscheiden, daß dieser durch eine Problematik im Aufbau seiner Orientierungsstruktur beschrieben ist, sich bei jenem eine solche Problematik jedoch nicht finden läßt. Dieser Unterschied ist nach Fromm darauf zurückzuführen, daß der moderne Mensch 'Individuum' ist, während der mittelalterliche Mensch noch in vor-individualistischen Umständen lebt, kein 'Individuum' ist. Dabei ist das 'du und ich' des mittelalterlichen Menschen allerdings überhaupt nicht erfaßt, von diesem wird ja gerade abgesehen. Das fehlende Erfassen der jeweiligen Persönlichkeit des mittelalterlichen Menschen gründet sich in der von vornherein festgelegten Blickrichtung Fromms, der Interpretation des Menschen aus den ihn jeweils umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen <sup>(14)</sup>.

Durch die Wahl dieser Blickrichtung ist auch das 'du und ich' des modernen Menschen lediglich ausschnittshaft - du und ich in bezug auf unser Gesellschaftssystem - miterfaßt. Es ist auf diesem Wege zwar die Möglichkeit gegeben, aspekthaft und in begrenzter Weise zutreffende Aussagen über den modernen (konkreten) Menschen zu erstellen, jedoch muß die geschichtliche Herleitung - also beispielsweise Fromms Postulat: *"Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der wachsenden Individuation, aber sie ist auch die Geschichte der wachsenden Freiheit"* (a.a.O., S.356) - zu-



höchst fragwürdig bleiben. Auch kann sich die Qualität der perspektivischen Interpretation und die Angemessenheit der Behauptung, der moderne Mensch sei durch gesellschaftliche Prozesse bedingt in eine beängstigende Problematik verstrickt, erst durch die Übereinstimmung mit den Ergebnissen einer den konkreten Menschen ganzheitlich in den Blick bekommenden Methodik erweisen. Solche Methodik muß aber bereits vom konkreten Menschen ausgehen und kann sich nicht zunächst auf die Analytik der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse stützen.

Fromms Interpretation der Situation des "modernen Menschen", wie sie hier dargelegt wurde, ist das Ergebnis einer Sichtweise, die besagt, der Mensch in seiner jeweiligen Erscheinungsweise sei völlig beschrieben als das Produkt der bestehenden kulturellen und gesellschaftlichen Situation. *"Die Natur des Menschen, seine Leidenschaften und seine Ängste, sind ein Produkt der Kultur. Tatsächlich ist der Mensch selbst die wichtigste Schöpfung und Ernungenschaft des unaufhörlichen menschlichen Bemühens, die Dokumentation dessen, was wir Geschichte nennen"* (a.a.O., S.224f). Dies würde bedeuten, daß es für Fromm kein sich durchhaltendes, "ahistorisches" Wesen des Menschen gibt, sondern dieses sich im Laufe des geschichtlichen (kulturellen und gesellschaftlichen) Prozesses stetig verändert. Zu dieser Annahme finden sich jedoch bei Fromm selbst inhaltliche Widersprüche.

In der Beschreibung der Situation des modernen Menschen unter gesellschaftlichen Kriterien zeigte sich, daß sich der Mensch hier und heute oftmals bedroht fühlt. Diese Beängstigung führt Fromm darauf zurück, daß ein spezifisches menschliches Bedürfnis, dasjenige nach einer sicher haltenden Organisationsstruktur, im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse nicht ausreichend befriedigt werden kann. Ehemals

soll dieses Bedürfnis jedoch in problemloser Weise befriedigt gewesen sein. Diese Interpretation Fromms weist hin auf eine sich durchhaltende menschliche Verfassung, hier ausgedrückt als ein spezifisches Bedürfnis. Fromm erkennt den immanenten Widerspruch seiner grundlegenden Aussage zu seinem Interpretationsergebnis und formuliert nun: *"Die menschliche Natur ist weder eine biologisch von vornherein festgelegte, angelegene Summe von Trieben, noch ist sie der lebloose Schatten kultureller Muster, dem sie sich reibungslos anpaßt. Sie ist vielmehr das Produkt der menschlichen Entwicklung, doch besitzt sie auch ihre eigenen Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten"* (a.a.O., S.230). War das "Wesen des Menschen" zunächst durch völlige Offenheit bezüglich den kulturellen Einflüssen gekennzeichnet, so wird Fromm der von ihm aufgedeckten Problematik des modernen Menschen nun durch den Bedürfnischarakter der menschlichen Existenz gerecht: Die beängstigende Problematik des modernen Menschen ist das Ergebnis unzureichender Befriedigungsmöglichkeiten eines existentiellen Bedürfnisses.

Indem Fromm auf die der menschlichen Existenz innewohnenden Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten abstellt, vollzieht er einen methodischen Wandel in dem oben geforderten Sinne. Die Blickrichtung, unter der der Mensch betrachtet wird, hat ihren Ausgangspunkt nun nicht mehr in der Struktur der bestehenden Gesellschaft, sondern der konkrete Mensch wird jetzt Ausgangspunkt für die Frage nach der existentiellen Verfassung. Im Zuge dieses Wechsels der Blickrichtung erkennt Fromm den Menschen in seinem ontogenetischen Prozeß der Individuation.

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.



## 2. Der Aspekt der individuellen Entwicklung

Der konkrete Mensch wird von Fromm in der Dynamik des je eigenen Lebensprozesses erkannt. Die uns alltäglich begegnenden Persönlichkeiten mit ihrem speziellen Verhalten und ihren speziellen Motivationen sind keine nie veränderte und unveränderliche Größe, sondern selbst das Ergebnis einer je eigenen Entwicklungsgeschichte. Diese Entwicklungsgeschichte des je einzelnen Menschen bezeichnet Fromm als Individuationsprozess.

Die Entwicklungsgeschichte, die der jeweilige Mensch als 'jemeinige' Existenz ist, beginnt mit der Zeugung bzw. Empfängnis. Das erste 'auffällige' Ereignis in der Entwicklungsgeschichte ist die Geburt, der Übergang der Existenzweise vom Fötus zum Säugling. Fromm stellt hierzu fest, daß sich die Situation des Kindes nach der Geburt in wesentlichen Aspekten nicht von derjenigen unterscheidet, die für das pränatale Stadium kennzeichnend war. "Ein Kind wird geboren, wenn es mit seiner Mutter keine Einheit mehr bildet und zu einer von ihr getrennten biologischen Größe wird. Obwohl diese biologische Trennung den Anfang der individuellen menschlichen Existenz darstellt, bleibt das Kind doch, was seine Lebensfunktionen anbelangt, noch ziemlich lange eine Einheit mit seiner Mutter" (a.a.O., S.231). Während unter dem biologischen Aspekt der Geburt eine entscheidende Veränderung geschehen ist, hat sich also unter dem Gesichtspunkt der Versorgung bezüglich der Lebensfunktionen noch kein Wandel vollzogen. Der Säugling ist noch völlig hilflos und unfähig, sich selbst am Leben zu erhalten. Zwar ist die Nabelschnur durchtrennt, jedoch muß die Mutter den Säugling weiterhin - nun allerdings auf andere Weise als vor der Geburt - vollständig versorgen. Alle wichtigen (und

auch unwichtigen) Lebensfunktionen müssen noch von der Mutter - möglicherweise nun aber auch von deren Ersatz - übernommen und versorgend erfüllt werden. Der Säugling ist noch völlig verankert in "primäre Bindungen" (a.a.O., S.232). Diese primären Bindungen sind "ein Bestandteil der normalen menschlichen Entwicklung" (ebd.). Der Begriff der Normalität bezeichnet hier, daß diese Situation für alle Säuglinge in der frühen postnatalen Zeit kennzeichnend ist. Die primären Bindungen bezeichnen eine existentielle Notwendigkeit, sie benennen die Existenzweise des Säuglings. Der Säugling ist fundamental auf die Versorgung durch die Mutter angewiesen, jede Vernachlässigung bedroht ihn in seiner hilflosen Existenzweise. "Da das Kind (der Säugling) tatsächlich noch nicht in der Lage ist, sich hinsichtlich der lebenserhaltenden Funktionen selbst zu versorgen, ist die Kommunikation mit anderen eine Frage auf Leben und Tod" (a.a.O., S.229). Der Säugling ist so eindeutig durch seine "primären Bindungen" gekennzeichnet, daß in diesem Stadium an Freiheit weder im Sinne fehlender Fremdbestimmung noch gar im Sinne von Selbstbestimmung zu denken ist.

Bereits in diesem Stadium - wie ja eigentlich, ausgedrückt durch die Verbindung der Nabelschnur, bereits im pränatalen Stadium - ist ein signifikanter Einfluß der Umwelt auf den jeweiligen Menschen erkennbar. Dieser Einfluß wird besonders deutlich in den Fällen einer unzulänglich versorgenden Umwelt (Mutter)<sup>(15)</sup>. Bei Donald Winnicott heißt es hierzu: "In dem zur Diskussion stehenden Stadium ist es nötig, an das Baby nicht als eine Person zu denken, die hungrig wird, und deren Triebe befriedigt oder frustriert werden können, sondern als ein unreifes Wesen, das ständig am Rand unvorstellbarer Angst steht. Die unvorstellbare Angst wird durch diese lebenswichtige Funktion der Mutter in diesem Stadium ferngehalten, durch die Fähigkeit, sich in das Baby hineinzusetzen und zu wissen, was das



*Baby in der allgemeinen Versorgung des Körpers und daher der Person braucht*" (Winnicott, 1974, S.74)<sup>(16)</sup>. Ausbleibende, unzulängliche oder falsche Versorgung des Säuglings führt zu einer frühen Überforderung. Hierauf wird im weiteren Verlauf der Untersuchung noch zurückzukommen sein.

Ist der Säugling nicht durch Überforderung bereits allzu stark belastet, so beginnt er allmählich aus eigener "Initiative" aus den primären Bindungen hervorzutreten. Hiermit setzt für Fromm der eigentliche Prozeß der Individuation ein. Der Begriff des Individuationsprozesses meint die allmähliche Strukturierung des jeweiligen Menschen als durchorganisierte und von anderen unterschiedene Einzelpersönlichkeit.

Diesen Prozeß versteht Fromm allerdings nicht als gradlinig oder eingleisig, sondern er sieht hier eine "Dialektik im Prozeß der zunehmenden Individuation" (a.a.O., S.234)<sup>(17)</sup>. Die Dialektik zeigt sich in zwei einander entgegengesetzten Entwicklungsbewegungen.

Auf der einen Seite entwickelt das Kind in zunehmendem Maße eine eigene Organisationsstruktur. "Der eine (Aspekt) besteht darin, daß das Kind körperlich, seelisch und geistig kräftiger wird. In jedem dieser Bereiche nehmen Intensität und Aktivität zu. Gleichzeitig werden die Sphären immer mehr integriert. Es entwickelt sich eine organisierte Struktur, die vom Willen und der Vernunft des Betreffenden gelenkt wird. Wenn wir dieses organisierte und integrierte Ganze der Persönlichkeit als das Selbst bezeichnen, so können wir auch sagen, daß die eine Seite des Wachstumsprozesses der Individuation das Wachstum der Stärke des Selbst ist" (ebd.). Diese Seite des Individuationsprozesses ist also gekennzeichnet durch die zunehmende Etablierung der Persönlichkeit und ihrer Organisation. Hier ist allerdings hinzuzufügen, daß die Lenkung der

Persönlichkeit durch "Willen und Vernunft" in die Organisationsstruktur selbst mit integriert ist und nicht etwas außerhalb dieser Struktur darstellt.

Diesem Aspekt des Individuationsprozesses steht auf der anderen Seite die immer stärker zum Tragen kommende Vereinzelung der Existenz entgegen. Individuationsprozeß meint unter diesem Aspekt: "Einzelner" werden. "Der andere Aspekt des Individuationsprozesses ist die zunehmende Vereinsamung. Die primären Bindungen bieten Sicherheit und eine ursprüngliche Einheit mit der Welt außerhalb. Je mehr das Kind aus dieser Welt herauswächst, desto mehr merkt es, daß es allein und eine von allen anderen getrennte Größe ist. Diese Los-trennung von einer Welt, die im Vergleich zur eigenen individuellen Existenz überwältigend stark und mächtig, oft auch bedrohlich und gefährlich ist, erzeugt ein Gefühl der Ohnmacht und Angst. Solange man ein integrierter Teil jener Welt war und sich der Möglichkeiten und der Verantwortlichkeit individuellen Tuns noch nicht bewußt war, brauchte man auch keine Angst davon zu haben. Ist man erst zu einem Individuum geworden, so ist man allein und steht der Welt mit allen ihren gefährlichen und überwältigenden Aspekten gegenüber" (ebd.). Diese Seite des Individuationsprozesses ist gekennzeichnet durch die zunehmende Vereinzelung der eigenen losgelösten Existenz sowie der damit verbundenen Bedrohlichkeit und Beängstigung. Solche Vereinzelung bzw. die daraus resultierende Beängstigung scheint allerdings nicht an die kognitive Fähigkeit der Bewußtheit gekoppelt zu sein. Denn die kognitiven Fähigkeiten sind selbst Bestandteil der Organisationsstruktur der Persönlichkeit.

Während die Existenzweise des Säuglings gekennzeichnet war durch die Verankerung in den primären Bindungen, ist die erwachsene Persönlichkeit für Fromm dadurch beschrieben, daß eine mehr oder minder gefestigt-



ERICH FROMM

te und etablierte je eigene Organisationsstruktur die durch beängstigende Vereinzelung gekennzeichnete Persönlichkeit trägt und somit gegen die Beängstigung der Vereinzelung schützt. Solchen Schutz, so kann erweitert werden, übernahm ehemals die Mutter durch das Ausfüllen der primären Bindungen.

Der Prozeß der individuellen Entwicklung vom Säugling hin zur erwachsenen Persönlichkeit ist hiermit durch einen Wandel bestimmt. Dieser Wandel vollzieht sich von außengelenkter Versorgung hin zu einer eigenen Organisationsstruktur. *"Ist einmal das Stadium der völligen Individuation erreicht und hat sich den einzelnen von diesen primären Bindungen gelöst, so sieht er sich vor eine neue Aufgabe gestellt; Er muß sich jetzt in der Welt orientieren, neu Wurzeln finden und zu einer neuen Sicherheit auf andere Weise gelangen, als dies für seine vorindividuelle Existenz charakteristisch war"* (a.a.O., S.232; Hvb. von mir). Dieser Wandel verläuft jedoch nicht eingleisig, sondern vollzieht sich einerseits durch die beängstigende zunehmende Vereinzelung und andererseits durch die wachsende je eigene Organisationsstruktur der Persönlichkeit.

Die Aufgabe, die dem jeweiligen Menschen in dem Wandel seiner Existenzweise im Zuge der Entwicklung zukommt, wirft eine Problematik auf. *"Wenn jeden Schritt, der zur Loslösung und zur Individuation führt, mit einem entsprechenden Wachstum des Selbst Hand in Hand ginge, so würde dies zu einer harmonischen Entwicklung des Kindes führen. Leiden ist das aber nicht der Fall"* (a.a.O., S.235). Der vom Wandel gekennzeichnete Entwicklungsprozeß erweist sich als unharmonisch, als *"eine Geschichte der Konflikte und Kämpfe"* (a.a.O., S.238). In Fromms Bedauern, daß dieser Wandel nicht durch Harmonie geprägt sei, kommt zum Ausdruck, daß die sich hier zeigende Entwicklungsproblematik den jeweiligen Menschen belastet. Der jeweilige Mensch

scheint mit der Aufgabe eines Wandels seiner Existenzweise vor einer Forderung zu stehen, deren Erfüllung ihm nicht 'ohne weiteres' gelingt.

Die Aufdeckung dieser Problematik der existentiellen Aufgabe des jeweiligen Menschen als die fundamentale Angstsituation soll in diesem Teil der Untersuchung in das Zentrum gerückt werden. Hierfür ist zunächst darzustellen, welchen Umgang Fromm mit diesem von ihm selbst angesprochenen Sachverhalt findet.

Fromm begründet die fehlende Harmonie des dialektisch aufgespaltenen Entwicklungsprozesses folgendermaßen: *"Während der Individuationsprozeß (die zunehmende Vereinzelung des Individuums) automatisch von sich geht, wird das Wachstum des Selbst aus einer Reihe von individuellen und gesellschaftlichen Gründen behindert. Die Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen führt zu einem unerträglichen Gefühl der Isolierung und Ohnmacht"* (a.a.O., S.235). Obwohl Fromm hier *"individuelle und gesellschaftliche Gründe"* (Hvb. von mir) für die Behinderung des Individuationsprozesses verantwortlich macht, konzentriert er sich im folgenden lediglich auf die gesellschaftlichen Gründe<sup>(18)</sup>.

Während die zurücktretende Fremdversorgung und die damit verbundene Beängstigung sich für den jeweiligen Menschen zwangsläufig ergibt, ist der Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur nicht gesichert. Solche Ungewißheit sieht Fromm auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Umwelt. Der Aufbau einer sichernden Struktur wird zur belastenden und beängstigenden Problematik, sofern die gesellschaftlichen Umstände diesen Aufbau nicht zureichend unterstützen. *"Wenn jedoch die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, von denen der gesamte (?) Prozeß der menschlichen Individuation abhängt, keine Grundlage für die Verwirklichung der Individualität im oben beschriebenen Sinn (des Wachstums der Selbststärke) lie-*



ten, während die Menschen gleichzeitig die Bindungen verloren haben, die ihnen Sicherheit boten, dann macht dieser leere Raum die Freiheit (der fehlenden Fremdversorgung) zu einer unerträglichen Last. Sie wird dann gleichbedeutend mit Zweifel, mit einem Leben ohne Sinn und Richtung. Es entstehen dann machtvolle Tendenzen, von dieser Art von Freiheit in die Unterwerfung oder in irgendeine Beziehung zu anderen Menschen und der Welt zu fliehen, die eine Milderung der Unsicherheit verspricht, selbst wenn sie den Menschen seine Freiheit beraubt" (a.a.O., S.238).

Das Phänomen der "Furcht vor der Freiheit", der Benüchtigung aufgrund der fehlenden Fremdversorgung ohne zureichende eigene Sicherheitsstruktur, scheint also aufzutreten, wenn die (nach Fromm: gesellschaftliche) Umwelt das Wachstum der Selbststärke, den Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur, nicht in erforderlicher Weise unterstützt.

Um nicht in die Problematik der, unter dem Aspekt der kulturellen Entwicklung behandelten, vom konkreten Menschen sich abkehrenden, Betrachtungsweise zurückzufallen, muß hier gefragt werden, in welcher Weise die Umwelt in bezug auf das Phänomen der "Furcht vor der Freiheit" problematisierend auf den jeweiligen Menschen einwirken kann. Fromm begründet das Einwirken der Umwelt auf die je eigene Entwicklungsgeschichte damit, daß der jeweilige Mensch auf seine Umwelt ganz fundamental angewiesen ist. Der jeweilige Mensch hat ein existentielles Bedürfnis nach Bezogensein auf andere: "Das Bedürfnis, auf die Welt außerhalb seiner selbst bezogen zu sein, und das Bedürfnis, Einsamkeit zu vermeiden" (a.a.O., S.228). Dieses Bedürfnis erklärt, warum die vom jeweiligen Menschen vorgefundene Umwelt (Mutter, Familie, Gesellschaft) auf den jeweiligen Menschen einwirkt und seine Entwicklung somit fördern oder behindern kann. Um dieses Bedürfnis be-

friedigt zu finden, paßt sich der jeweilige Mensch in bestimmter Weise an seine Umwelt an.

Fromm setzt das Bedürfnis nach Bezogensein und die in einem speziellen Anpassungsprozeß sich etablierende Befriedigungsweise in engsten Zusammenhang zu dem Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur. Dieser Zusammenhang scheint zu bestehen, da sowohl der Aufbau einer Organisationsstruktur als auch das Bedürfnis nach Bezogensein aus der zunehmenden Vereinzelung im Laufe des Entwicklungsprozesses und als Suche nach Möglichkeiten, die beängstigende Vereinzelung "aufzufangen", resultieren. So beschreibt Fromm den Charakter, der die etablierte Organisationsstruktur des jeweiligen Menschen bezeichnet, als eine Anpassungsstruktur. Der Charakter "ist die besondere Form, in welche die menschliche Energie durch die dynamische Anpassung menschlicher Bedürfnisse an die besonderen Daseinsformen einer bestimmten Gesellschaft gebracht wird. Den Charakter bestimmt dann seinerseits das Denken, Fühlen und Handeln des einzelnen Menschen" (a.a.O., S.380)<sup>(19)</sup>.

Zu den "menschlichen Bedürfnissen", die nach Fromm in der Charakterstruktur entsprechend der vorgefundenen Umwelt organisiert sind, zählt allerdings nicht nur das Bedürfnis nach Bezogensein. Zu diesen Bedürfnissen muß auch der Drang, aus den "primären Bindungen" und also aus der Fremdversorgung herauszutreten, gezählt werden. Ganz entsprechend meint Fromm: "Gegen das Gebot der Autonomie handeln, eine Sünde begehen, ist in seinem positiven menschlichen Aspekt der erste Akt der Freiheit, d.h. die erste menschliche Tat" (a.a.O., S.237). Und diese Aussage verdeutlichend heißt es: "Die Beobachtung zeigt, daß der Kern einen jeden Neurose - wie auch den Kern einen jeden normalen Entwicklung - der Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit ist" (a.a.O., S.321; Hvb. von mir)<sup>(20)</sup>. Es finden sich somit im jeweiligen Menschen einander entgegenstehende Bedürfnisse, einerseits das Bedürfnis nach Bezogensein

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 andererseits das Bedürfnis nach Unabhängigkeit.

Solch einander entgegenstehende Bedürfnisse im jeweiligen Menschen beschreibt Harald Schultz-Hencke als "Zwiespalt der Antriebe" (Schultz-Hencke, 1949, S.20), als innerpsychische Antinomik. Diese innerpsychische Antinomik wirft für den jeweiligen Menschen eine existentielle Problematik auf. Der jeweilige Mensch muß sich um eine Strukturierung seiner Bedürfnisse allererst bemühen. Er befindet sich hier in einer "Zwischenstellung", die nicht von der jeweiligen Umwelt her erklärt werden kann.

Bezüglich dieser existentiellen inneren Antinomik der verschiedenen Bedürfnisse trifft Fromm nun eine bedeutende Entscheidung: Den im jeweiligen Menschen einander entgegenstehenden Bedürfnissen bzw. der innerpsychischen Antinomik stellt Fromm das Postulat gegenüber, die jeweilige Umwelt habe die Bedingungen zu schaffen, die eine harmonische Entwicklung des je einzelnen ermöglichen. Indem Fromm gesellschaftliche Gründe für die mangelnde Harmonie und für die Belastung, die der je eigene Entwicklungsprozeß für den jeweiligen Menschen bedeutet, verantwortlich macht, fordert er, daß eine gut organisierte und gut funktionierende Umweltstruktur, die dem jeweiligen Menschen inhärente Antinomik der Bedürfnisse aufhebt. Die jeweilige Umwelt ist beauftragt, eine harmonische Strukturierung der Bedürfnisbefriedigungen zu organisieren. Die Organisation der Bedürfnisbefriedigung ist hier nicht die Aufgabe des je bedürftigen einzelnen Menschen, sondern in erster Linie Aufgabe der außerindividuellen Umwelt. Diese kann sich jedoch anscheinend ihrer Aufgabe entziehen und entzieht sich ihr auch, denn "Leiden" zeigt sich in der Entwicklung des jeweiligen Menschen keine Harmonie. Die jeweilige Umwelt scheint selbst "überfordert" zu sein, indem an sie der Auftrag der Erschaffung einer dem je einzelnen eigenen harmonischen Organisationsstruktur gerichtet wird.

Die Forderung an die jeweilige Umwelt, sie müsse eine harmonische Organisationsstruktur für den einzelnen Menschen bereitstellen, steht im Gegensatz zu der Aufgabe des je eigenen Entwicklungsprozesses. Diese war als Wandel von der außengelenkten Versorgung hin zur eigenen Organisation entdeckt. Solcher Wandel muß vom jeweiligen Menschen selbst vollzogen werden. "Eigene Organisation" bedeutet dabei gerade: nicht von außen angebotene, sondern aus sich selbst entwickelte Struktur. Die Belastung und Beängstigung, die dem jeweiligen Menschen mit dieser Aufgabe erwächst, kann deshalb nicht auf die vorgefundenen Verhältnisse in der Umwelt zurückgeführt werden (wenngleich hier Überforderungen entstehen können), sondern findet sich in der je eigenen Problematik des zu vollziehenden Wandels. Diese Problematik zeigt sich in dem mit der zunehmenden Vereinzelung heraufkommenden "Doppelgesicht der Freiheit" in Form der innerpsychischen Antinomik.

Die vorstehende Argumentation soll nicht der Meinung Vorschub leisten, indem die Problematik des zu leistenden Entwicklungsprozesses eine je eigene sei, wäre die vorgefundene Umwelt als solche für den jeweiligen Menschen irrelevant. Wie bereits angedeutet, hat die vorgefundene Umwelt für den jeweiligen Menschen eine ganz herausragende Bedeutung in dem Fromm gemäßen Sinne, daß Umwelt ein grundlegendes Konstituens für Entwicklung überhaupt ist. Die jeweils vorgefundene Umwelt hat, wie sich beispielsweise an den Phänomenen der Überforderung zeigt, ganz entscheidenden Einfluß auf den Verlauf der je eigenen Entwicklung.

In der vorliegenden Arbeit wird jedoch auf einen von Fromm selbst entdeckten Sachverhalt abgestellt, der sich aus der Art der vorgefundenen Umwelt grundsätzlich nicht erklären läßt. Von Fromm her wurde aufgezeigt, daß die Entwicklungsgeschichte der je eigenen Existenz durch einen Wandel von außengelenkter Versorgung hin



zu einer eigenen Organisationsstruktur gekennzeichnet ist. Es handelt sich hier also um die jeweils vom konkreten Menschen - von dir und mir - zu leistende Aufgabe, einen Wandel im Prozeß der eigenen Entwicklung zu vollziehen. Diese Aufgabe, von außengelinkter Versorgung zu einer eigenen Organisationsstruktur zu gelangen, ist keine von der Umwelt vermittelte Aufgabe, sondern begründet sich in der je eigenen Existenz. Die jeweils vorgefundene Umwelt hat zwar Einfluß auf den Verlauf dieses Wandels, hat jedoch keinen Einfluß auf seine Tatsächlichkeit und seine existentielle Notwendigkeit. Sie hat damit aber auch keinen Einfluß auf ein Grundmaß der mit diesem Wandel verknüpften Beängstigung. Die vorgefundene Umwelt kann dem jeweiligen Menschen diese seine Aufgabe (bislang ausgedrückt als Lösung der innerpsychischen Antinomik) und die damit verknüpfte Beängstigung nicht abnehmen. Die existentielle Aufgabe, die dem jeweiligen Menschen von sich selbst her wächst, besteht gerade darin, durch den selbst zu leistenden Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur mit der vorgefundenen Umwelt, wie immer diese nun jeweils beschaffen sein mag, in irgendeiner Weise ein Auskommen zu finden. Fromm erkennt diese Aufgabe, die der Mensch je für sich selbst zu übernehmen hat, indem er schreibt: "*Er muß sich jetzt in der Welt orientieren, neu Wurzeln finden und zu einer neuen Sicherheit auf andere Weise gelangen, als dies für seine vorindividuelle Existenz charakteristisch war. Freiheit hat demnach jetzt eine andere Bedeutung als von dieser Entwicklungsstufe*" (GA 1, S.232; Hvb. von mir). War Freiheit zunächst erfahren als umfassendes Versorgtsein, so hat Freiheit nun den Charakter einer beängstigenden "Freiheit von", des beängstigenden Auf-sich-selbst-gestellt-seins mit den eigenen Bedürfnissen.

Der jeweilige Mensch muß zunehmend von sich selbst her mit seinen Bedürfnissen und der Umwelt ein Auskom-

men finden. Das heißt: Der jeweilige Mensch muß sich in seinem Heraustreten aus der Fremdversorgung mit seinem Streben nach Unabhängigkeit genauso zurechtfinden, wie er sein Bedürfnis nach Bezogensein befriedigt finden muß. Diese Problematik soll nun in bezug auf den Begriff der Freiheit weiter differenziert werden.

Es wurde dargestellt, daß sich der jeweilige Mensch zu Beginn seiner Existenz und auch noch nach der biologischen Geburt in einer undifferenzierten Einheit mit seiner Welt befindet. Es kann somit in bezug auf das Phänomen der Freiheit (als Selbständigkeit) die Existenzweise des Säuglings nur als "Unfreiheit" beschrieben werden, wenngleich vom Säugling her diese Unfreiheit als umfassendes Versorgtsein, also positiv, erlebt wird. Als bald, so wurde weiter dargestellt, setzt jedoch unter normalen - was zugleich bedeutet: unter günstigen - Umständen eine Entwicklung ein, die den jeweiligen Menschen aus dieser Form der Unfreiheit herausführt. Ein Aspekt dieser Entwicklung war erkannt als "zunehmende Vereinsamung", was unter dem Kriterium der Freiheit bedeutet, daß für den jeweiligen Menschen die Fremdversorgung zurücktritt. Fromm bezeichnet diesen Aspekt der zunehmenden Freiheit als "Freiheit von". "*Aber das Kind wird auch stärker von jenen Welt frei, die ihm Sicherheit und Geborgenheit gab*" (a.a.O., S.235).

Die "Freiheit von" entwickelt sich beim Kind in wesentlichen Aspekten reifungsmäßig, d.h. nicht in durch Lernen charakterisierter Auseinandersetzung mit der Umwelt. So ist das erste bedeutungstragende Wort, das ein Kind spricht, zumeist das "Nein" (Vgl.: Spitz, 1978), das einen Abstand zur Umwelt ausdrückt. Im motorischen Bereich entwickelt sich zunächst das Krabbeln, so dann das Laufen, wodurch das Kind zunehmend aus der "Enge" der bisherigen Welt herauswächst (Vgl.: Margaret Mahler et al.). Während die durch diese Fähigkeiten neuentdeckten Umweltbedeutungen wichtigen



Einfluß auch auf die Aspekte des Lernens haben, sind die Fähigkeiten zu Sprache und Motorik selbst nicht erlernt, obwohl sie nicht ohne das Zutun von Umwelt etabliert werden<sup>(21)</sup>. Bei Fromm war dieser Aspekt des Entwicklungsprozesses mit dem Attribut "automatisch" belegt, was insofern eine zutreffende Bezeichnung ist, als die Umwelt diese Entwicklung nicht erschafft, sondern lediglich ermöglicht. 'Freiheit von' ist somit - immer verstanden auf dem Hintergrund der Bedeutung von Umwelt für Entwicklung überhaupt - ein existentieller Bestandteil der menschlichen Entwicklung. "Menschliche Entwicklung und Freiheit sind von Anfang an nicht zu trennen. Freiheit ist hier nicht in ihrem positiven Sinne als 'Freiheit zu etwas', sondern in ihrem negativen Sinne als 'Freiheit von etwas' zu verstehen" (a.a.O., S.236)<sup>(22)</sup>. Von dem negativen Charakter der 'Freiheit von' spricht Fromm, da dieser Aspekt des Entwicklungsprozesses den jeweiligen Menschen aus der ehemaligen Sicherheit und Geborgenheit der außengelenteten Versorgung herausführt, ohne daß dabei der so entstehenden Vereinzelung bereits ihre Beängstigung genommen ist. Neben seiner reifungsmäßigen Entwicklung wächst dem jeweiligen Menschen die Aufgabe zu, diese beängstigende zunehmende Vereinzelung durch den Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur zu ertragen.

Der Aufbau einer eigenen tragenden Organisationsstruktur, der von Fromm als "Wachstum der Selbststärke" bezeichnet wurde, läuft jedoch nicht reifungsmäßig ab. Der jeweilige Mensch kann also diese Aufbauarbeit nicht 'einfach geschehen lassen', sondern er muß diesen Aufbau selbst gestaltend in Angriff nehmen. Der hier zu vollziehende Aufbau geschieht zwar in Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Umwelt, meint in gewissen Aspekten auch Anpassung an die Umwelt, ohne daß jedoch die vorgefundene Umwelt dem einzelnen diese seine Aufgabe abnehmen könnte<sup>(23)</sup>. Insofern Fromm den Entwicklungsprozeß als "Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit"

beschreibt, heißt dies, der jeweilige Mensch muß diesen Kampf selbst ausstreiten, er ist in diesem Kampf auf sich selbst gestellt.

Fromm unterscheidet nun zwischen verschiedenen Verlaufsformen des Entwicklungsprozesses. Als gelungenes Ergebnis des Aufbaus einer eigenen Organisationsstruktur beschreibt er das Ergreifen der Möglichkeit der positiven Freiheit, der "Freiheit zu". "Diese Freiheit kann der Mensch dadurch erlangen, daß er sein Selbst verwirklicht, daß er er selbst wird" (a.a.O., S.367)<sup>(24)</sup>. Die anderen Möglichkeiten einer eigenen Organisationsstruktur werden von diesem Maßstab her entsprechend in ihrer defizienten Struktur als "Fluchtmechanismen" (a.a.O., S.299)<sup>(25)</sup> beschrieben.

Bestimmte menschliche Verhaltensweisen oder Strukturen können allerdings nur dann als Flucht beschrieben werden, wenn im Zusammenhang hiermit eine Beängstigung besteht. Als solche Beängstigung war bereits die mit Unsicherheit und Ungeborgenheit verknüpfte zunehmende Vereinzelung erkannt, der Aspekt der 'Freiheit von'. Dieser Aspekt der je eigenen Entwicklung scheint eine so starke Beängstigung darstellen zu können, daß die Verhaltensweisen bzw. Reaktionsweisen bestimmter Persönlichkeiten als Flucht beschrieben werden müssen. In dieser Flucht flieht die betreffende Persönlichkeit offensichtlich nicht vor einer bestimmten vorgefundenen Umwelt, denn die Flucht bezeichnet nach Fromm gerade die Art des Anpassungsprozesses an diese vorgefundene Umwelt im Rahmen des Versuchs, eine eigene Orientierungs- und Organisationsstruktur auszubilden. Die betreffende Persönlichkeit flieht in der Flucht vor sich selbst, vor der eigenen Situation der beängstigenden Vereinzelung. Der durch einen bestimmten Fluchtmechanismus geprägte Charakter der betreffenden Persönlichkeit ist dabei das Ergebnis der Auseinandersetzung mit der eigenen beängstigenden Situa-



tion und nicht (primär) das Ergebnis einer bedrohlich einwirkenden Umwelt. Die Umwelt kann der jeweiligen Persönlichkeit die beängstigende Situation der Vereinzelung nicht zukommen lassen, da diese das zwangsläufige Ergebnis des je selbst geleisteten Heraustretens aus den primären Bindungen meint. Jedoch kann die Umwelt die Beängstigung der vereinzelter Situation dadurch verstärken, daß sie den einzelnen in der Belastung mit seiner existentiellen Aufgabe überfordert.

Aufgrund der Aufdeckung des Fluchtcharakters als Flucht vor sich selbst muß nun nach den "*individuellen Gründen*" für das Phänomen der "*Flucht vor der Freiheit*" gefragt werden.

Von Fromm her zeigte sich, daß die beängstigende Situation des jeweiligen Menschen gekennzeichnet ist durch das vom je einzelnen geleistete Heraustreten aus der Fremdversorgung. Die Beängstigung ist Ausdruck der zunehmenden Vereinzelung. Während das Heraustreten aus der Fremdversorgung eine von Umwelt zwar ermöglichte, in sich jedoch reifungsmäßige Leistung ist, ist die zu erwerbende Tragfähigkeit und Sicherung dieser Leistung eine dem jeweiligen Menschen selbst zukommende Aufgabe. Er kann sich hierin nicht auf Reifungsprozesse verlassen, sondern muß diese Aufgabe selbst in Angriff nehmen. Der jeweilige Mensch kann sich in bezug auf seine Aufgabe auch nicht auf Umweltangebote verlassen, wenn gleich seine Bemühungen in Auseinandersetzung mit der Umwelt geschehen. So beschreibt die von einer bestimmten Persönlichkeit gewählte Lösung ihrer Aufgabe in Form einer Übertragung der Versorgung an andere - beispielsweise nach dem Muster der Rolle der Mutter in der frühen postnatalen Lebenszeit - einen bestimmten eigenen Umgang dieser Persönlichkeit mit ihrer existentiellen Aufgabe, der sodann als Flucht beschrieben werden könnte. Diese Lösung bedeutet jedoch nicht, daß die Umwelt (der spezielle andere) von sich her und ohne

das Zutun der betreffenden Persönlichkeit ihr diese Aufgabe nun abgenommen hätte. Zwar kann eine spezielle Umwelt den einzelnen durch solche Angebote 'fangen', das heißt aber nicht, daß die Umwelt dem jeweiligen Menschen seine eigene Entscheidung abnehmen könnte. Der einzelne muß mit seiner existentiellen Aufgabe von sich selbst her ein Auskommen finden. Er ist in dieser Aufgabe von sich selbst her ausgestattet mit bestimmten Bedürfnissen und findet sich gegenüber eine in bestimmter Weise ausgeformte und etablierte Umwelt vor. Der Prozeß der Entwicklung einer eigenen Organisationsstruktur meint nun, daß der jeweilige Mensch mit seinen Bedürfnissen und der vorgefundenen Umwelt von sich selbst her ein Auskommen finden muß. In der Ausbildung einer eigenen Organisationsstruktur scheint der jeweilige Mensch allerdings durch das Heraustreten aus der Fremdversorgung, durch die "*automatisch*" zunehmende Vereinzelung, immer schon behindert.

Der Unterschied der beiden Existenzweisen von "*primären Bindungen*" und vereinzelter Persönlichkeit besteht nach Fromm darin, daß der jeweilige Mensch in den primären Bindungen in einer umfassenden Fremdversorgung gehalten wird, als vereinzelter Persönlichkeit jedoch sich selbst versorgen muß. Die Befriedigung der Bedürfnisse ist für die vereinzelter Persönlichkeit nicht durch die jeweils vorgefundene Umwelt gesichert, sondern gerade um die Sicherung der Bedürfnisbefriedigung muß sich der je einzelne bemühen. Mit dem Heraustreten aus den primären Bindungen ist bei Fromm angesprochen, daß der jeweilige Mensch sich nun nicht mehr auf die versorgende Befriedigung seiner Bedürfnisse verlassen kann. Gerade dies scheint jedoch eine grundsätzliche Beängstigung zu bedeuten. Indem der einzelne Mensch in zunehmender Weise erleben muß, daß die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse ausbleiben kann und tatsächlich ausbleibt, gerät er in einen Zustand existen-



tieller Unsicherheit. Entsprechend dem zunehmenden 'selbst-provozierten' Heraustreten aus der Fremdversorgung scheint dabei in erster Linie die Befriedigung des Bedürfnisses nach Bezogensein gefährdet zu sein<sup>(26)</sup>. Die existentielle Unsicherheit, die den einzelnen Menschen in diesem Stadium seiner Existenz ergreift, bezieht sich auf die Behinderung des Aufbaus einer eigenen Sicherheitsstruktur, die die beängstigende Vereinzelung 'auffangen' soll. Solche Behinderung resultiert aus dem Zwiespalt der Bedürfnisse und der damit zusammenhängenden Versagung bestimmter Wünsche.

Der jeweilige Mensch ist aufgespalten zwischen dem Drang, sich weiter zu verselbständigen, und der gegenläufigen Tendenz, sich in Bezogensein zu finden. Läßt er sich ein auf seinen Selbstständigkeitsdrang, so verliert er zunehmend seine für ihn so bedeutsamen Bindungen zu der Umwelt (Mutter). Läßt er sich jedoch ein auf sein Bedürfnis nach Bezogensein, so gerät er zunehmend in Gefahr, seinen Drang nach Verselbständigung zu vernachlässigen. Jeweils scheint die eine Tendenz die andere zu behindern. Gleichzeitig findet sich der je einzelne in der Entscheidung, welche der Tendenzen er stärker berücksichtigen soll, zunehmend auf sich selbst gestellt. War er zunächst eingebettet in einen Zustand umfassenden Versorgtseins, so gerät er mit dem Heraustreten aus diesem Zustand zunehmend in einen Zirkel von Forderungen und Gegenforderungen. *"Dieser Prozeß bringt eine Reihe von Versagungen und Verkloer mit sich, wodurch die Rolle der Mutter sich verändert. Es wird zu einer Person, die nun Dinge vom Kind verlangt, welche seinen Wünschen entgegenstehen, und erscheint ihm jetzt oft als eine feindselige und gefühlvolle Person"* (a.a.O., S.232). In der Art der innerpsychischer Antinomik, aber auch in der Ausformung der zwischenmenschlichen Antinomik entstehen zwangsläufig und immer deutlicher Gefahrensituationen, d.h. Situationen von Beängstigung. Diese Beängstigungen bedeuten eine Behinderung

der ehemals so harmonisch sich vollziehenden Existenz. Existenz bedeutet zunehmend Beängstigung. Da diese Beängstigung aus dem 'Angebot', das sich der je einzelne mit seinem Heraustreten aus der Fremdversorgung je selbst gibt, erwächst, ist sie treffend als die *"Furcht von der Freiheit"* gekennzeichnet.

Was meint im Zusammenhang der je eigenen Entwicklungsgeschichte, die zunehmend Vereinzelung, Behinderung und Beängstigung bedeutet, der Aspekt des *"Wachstums der Selbststärke"*? Der Prozeß des Aufbaus einer eigenen Organisationsstruktur wurde bislang als nicht reifungsmäßig ablaufende, sondern vom jeweiligen Menschen selbst zu leistende Aufgabe gefaßt. Der Aufbau einer eigenen Organisationsstruktur meint die vom einzelnen Menschen selbst von sich selbst her in der Auseinandersetzung mit der vorgefundenen Umwelt erarbeitete Struktur des Auskommens mit sich selbst und der Welt. Wurde diese Aufgabe zunächst beschrieben als Suche nach einem Auskommen mit den je eigenen Bedürfnissen und der jeweils vorgefundenen Umwelt, so ist dies nun differenziert durch das Aufdecken der Tatsache, daß dieses Auskommen immer schon einer Behinderung und somit Beängstigung unterliegt. Mit dem *"Wachstum der Selbststärke"* ist also gemeint, mit der Behinderung und Beängstigung der je eigenen Entwicklungsgeschichte, mit der *"Furcht von der Freiheit"* ein Auskommen zu finden. Dieser Prozeß der eigenen Organisierung scheint selbst beängstigend problematisch zu sein.

Zwar spricht Fromm in bezug auf die Problematik des *"Wachstums der Selbststärke"* von dem *"Doppelgesicht der Freiheit"* und dem *"Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit"*, jedoch geht er auf die konkrete Problematik dieses Prozesses nicht ein. Zur Differenzierung dieses problematischen Prozesses soll deshalb hier auf einen weiteren Autor bezug genommen werden. Bei diesem Autor handelt es sich um Fritz Riemann und sein Werk über

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 Dokumentalcentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

