

Year: 1986

Sein und Haben : zum normativen Fundament der Entfremungskritik

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251550>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1986) Sein und Haben : zum normativen Fundament der Entfremungskritik. In: Ethik und Marx : Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein, S. 125-148.

SEIN UND HABEN.

ZUM NORMATIVEN FUNDAMENT DER ENTFREMDUNGSKRITIK

Wird nach dem einheitlichen Kern der Marxschen Entfremdungslehre gefragt, so findet man sich oft auf ein klassisches Strukturmodell des Handelns verwiesen: das Modell der Doppelbewegung des Aus-sich-Herausgehens und In-sich-Zurückkehrens. Entfremdung ist jenes aus-sich-Herausgehen – oder sich-‘Vergegenständlichen’ –, das ohne Rückkehr bleibt, weil es sich zu einer „selbständigen“, „unabhängigen“, „fremden“ und letztlich „feindlichen“ Gegenständlichkeit fixiert (512).¹ In gewisser Hinsicht tritt dieses Modell selber als Maßstab der Kritik auf; es beansprucht, einen Grundzug menschlicher Tätigkeit, ja menschlichen Lebens überhaupt zu beschreiben. Seine Überzeugungskraft als anthropologisches oder handlungstheoretisches Grundmodell ist nicht unbestritten geblieben.² In engerem Anschluß an ethische Fragestellungen sind andere Momente der Marxschen Phänomenbeschreibung, die mit jenem Modell z.T. in Zusammenhang stehen, in den Vordergrund gerückt worden: die Verkehrung von Mittel und Zweck,³ die Verhinderung sozialer Allgemeinheit, die Aufhebung individueller Autonomie usf. In gesellschaftstheoretischer Anwendung und teils im Ausgriff auf den im *Kapital* beschriebenen Fetischcharakter ist der Begriff der Entfremdung zum allgemeineren Titel dafür geworden, daß Erzeugnisse und Wirkungen menschlicher Tätigkeit sich zu einer dem Menschen gegenüber unabhängigen Objektivität verfestigen und letztlich Herrschaft über ihn erlangen.

Von solchen Deutungen zunächst zurücktretend, soll im folgenden auf eine andere begriffliche Grundlage des Konzepts zurückgegangen werden, die ihnen möglicherweise noch vorausliegt: auf die aristotelische, von Marx vielfältig eingesetzte Unterscheidung von *Möglichkeit* und *Wirklichkeit*, Vermögen und Verwirklichung. Entfremdung ist Verselbständigung der ‘dynamis’ und Verunmöglichung der ‘energeia’, oder sie ist jene Verwirklichung, die in Realität „Entwirklichung“ (512) ist. Mit diesen ontologischen Kategorien versucht Marx, sowohl Bestimmungen menschlicher Tätigkeit wie Strukturmerkmale der Gesellschaft zu fassen. Es sollen im folgenden die heuristische Kraft dieses Begriffsschemas bestimmt und die mit ihm erschlossenen Aspekte der Entfremdungstheorie nachgezeichnet werden. Dabei wird sich zeigen, daß sich gerade in seinem Horizont eine grundlegende ethische Dimension des Entfremdungsproblems formulieren läßt.

I. Entfremdung als Entwirklichung

Die Charakterisierung der Entfremdung in den *Pariser Manuskripten* umfaßt bekanntlich vier Aspekte: das Verhältnis zum Arbeitsprodukt, zur Tätigkeit, zum eigenen ‘Gattungswesen’ und zum anderen Menschen. Die vierte Bestimmung soll dabei „unmittelbare Konsequenz“ oder „Ausdruck“ der drei ersten sein

(517f.); obwohl sozialphilosophisch von erster Bedeutung, kann sie für das Strukturmodell der Entfremdung zunächst vernachlässigt werden. Die Darstellung der drei ersten Momente folgt einer bestimmten Linie der Reflexion-in-sich und des Zurückgehens zum Ursprung: vom Verhältnis zum Gegenstand zum Verhältnis „zu sich selbst“ (518). Mit dem Übergang zur vierten Bestimmung hebt eine Gegenbewegung an, in der gezeigt wird, wie jene als begriffliche Grundlage eruierte Verhaltensweise – der ‘Begriff’ der entfremdeten Arbeit – sich „in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß“ (518):⁴ zunächst wie sich das Selbstverhältnis im Verhältnis zum andern niederschlägt (518), und dann wie sich das Phänomen der Entfremdung insgesamt in der institutionellen Wirklichkeit des Privateigentums verkörpert (520).

Ansatzpunkt der Phänomenbeschreibung ist ein doppelter Aspekt, ein qualitativer und ein quasi-eigentumsmäßiger: die innere Entqualifizierung einerseits und die Fremdeigenschaft andererseits. Beides betrifft alle drei Momente des Phänomens: das Werk, die Tätigkeit und das Subjekt. Auf allen drei Stufen wird die gleiche Abstraktheit und Inhaltsleere aufgewiesen; und alle drei kennzeichnet die gleiche Fremdheit: als Verlust des Werks (512), als Fremdheit einer Tätigkeit, die nicht mehr „Selbsttätigkeit“ des Subjekts ist (514), als „Verlust seiner selbst“ (514) und „sich abhandengekommener Mensch“ (523). Beide Seiten wie auch die Stufenfolge der Bestimmungen gewinnen schärfere Konturen vor dem Hintergrund der Begrifflichkeit von ‘Vermögen’ und ‘Verwirklichung’.

Als implizite Norm, gegen welche entfremdete Arbeit als Defizienz sichtbar wird, fungiert so etwas wie ein Modell von Selbstverwirklichung, wie es in der *Nikomachischen Ethik* als Definitionsmoment des Glücks festgehalten wird: ein Tätigsein (*energeia*) im Sinne der höchsten und vollendetsten Fähigkeiten (1098a 16). In verschiedener Hinsicht wird bei Aristoteles der Akt-Charakter dieser Bestimmung herausgestrichen. Die ‘Areté’ wird als die durch vorausgehende Tätigkeit erworbene Trefflichkeit von den bloßen Naturanlagen unterschieden (1103a 26); nur per analogiam kann ein Kind glücklich heißen (1101a1). Glück selber wird als Gebrauch dem bloßen Besitz, als Tätigkeit dem Zustand gegenübergestellt (1098b32; 1175a33). Der Begriff des Lebens schließlich, der im ‘eu zen’ enthalten ist, wird in zweifacher Weise ausgesagt, „kata dynamin“ und „kata energeian“ (Protreptikos B 79); die zweite Verwendung ist diejenige, die den eigentlichen Wortsinn vor allem trifft (B 81). Ganz allgemein ist die *energeia* nicht nur „dem Begriff wie dem Wesen nach früher“, sondern auch „besser und wertvoller“ als die *dynamis* (Metaphysik 1049b11; 1051a4).

Hintergrund der *ersten* Entfremdungsbestimmung, die unmittelbar aufs Ganze ausgreifen soll, ist die Bestimmung des Lebens als produktiver Tätigkeit (516). Orientierungspunkt ist zunächst – mit Aristoteles zu sprechen – das Modell einer Tätigkeit, deren Telos ein vom Vollzug verschiedenes Werk ist und deren „Verwirklichung“ (*energeia*) und „Vollendung“ (*entelecheia*) in diesem Werk besteht (Met. 1050a21-31). Ist nun die „Verwirklichung der Arbeit . . . ihre Vergegenständlichung“ (512), so bedeutet der Verlust des Gegenstandes unmittelbar Verlust der Wirklichkeit; entfremdete Tätigkeit ist eine „Verwirklichung“ im Modus der „Entwirklichung“ (512). Doch geht es nicht einfach um die Abtrennung von Vermögen und Verwirklichung; auch das Vermögen und sein Träger werden

durch die Ablösung von ihrer Verwirklichung in sich entqualifiziert. Daß dem Arbeiter von seinem Produkt nur so viel gehört, „als nötig ist, nicht damit er als Mensch, sondern damit er als Arbeiter existiert“ (475), besagt, daß er nur mehr „als physisches Subjekt“ (513) interessiert, dessen produktive wie rezeptive Vermögen nur in ihrer reduziertesten Form ins Spiel kommen, als „eine abstrakte Tätigkeit und ein Bauch“ (474). ‘Abstrakt’ ist die Tätigkeit sowohl in ihrer qualitativen Beschaffenheit – als einförmig-maschinenartige Tätigkeit (474, 479) – wie in ihrer ökonomischen Funktion als reine Wertproduktion, Instrument des Profits für den Eigentümer, des Überlebens für den Arbeiter; als bloße Lohnarbeit oder „Erwerbstätigkeit“ (477) sind ihr der Gegenstand und die eigene Bestimmtheit gleichermaßen indifferent geworden.

Die gleiche Fremdheit findet dann *zweitens* „innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst“ statt; die Fremdheit des Gegenstandes ist nur Folge und Ausdruck der „Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst“ (514). Mit der zweiten Entfremdungsbestimmung kommt ein umfassenderer Begriff von Tätigkeit ins Spiel, wonach diese nicht mehr im Werk, sondern im eigenen Vollzug ihr Telos findet. Dem entspricht, daß entfremdete Arbeit als eine gezeichnet wird, in der der Arbeiter „keine freie physische und geistige Energie entwickelt“ und die ihm nicht selber „Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern . . . nur ein *Mittel*“ für äußere Zwecke ist (514): sie ist nicht Medium seiner Selbstverwirklichung, „freie Lebensäußerung, daher *Genuß* des *Lebens*“ (463), sondern nur Instrument des Überlebens. Überleben wird zum Zweck des Lebens, die Erhaltung der Arbeitskraft zum Ziel der Arbeit: *energeia* nicht als Zweck, sondern als Mittel zur Erhaltung der dynamis. Die Mittel-Zweck-Verkehrung, die Instrumentalisierung der als Selbstzweck angesetzten Tätigkeit führt dazu, daß von dieser *sensu stricto* überhaupt nicht mehr zu reden ist: sie ist nicht mehr die „Selbsttätigkeit“ des Arbeiters (514), ja sie ist nur mehr „*Schein* einer Tätigkeit“ (463). Wohl findet rastloses Tun und Produzieren statt. Doch fungieren Fähigkeit und Tätigkeit des Arbeiters darin letztlich nur mehr als mechanische, als Naturkraft, sie definieren die Tätigkeit weder in ihrer produktiven noch gestalterischen Potenz: wertproduzierend, leitend-koordinierend, hervorbringend-schöpferisch ist letztlich das Kapital selber. Auch außerhalb des eigentlichen Arbeitsprozesses findet Tätigsein, Leben, in reduziertester Form statt, als Aktualisierung der elementarsten körperlichen Bedürfnisse und Vermögen, als Erfüllung der „tierischen Funktionen“ (514), als „viehische Existenz“ (471).

Die Mittel-Zweck-Verkehrung zwischen Leben und Überleben (das „Leben selbst“ als „Lebensmittel“; 516) nimmt in der *dritten* Entfremdungsbestimmung die Gestalt der Verkehrung von spezifisch menschlichem und bloß physischem Leben an: Dieses wird „in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form“ (516). Das menschliche „*Wesen* (wird) nur zu einem Mittel für seine *Existenz*“ (516), sein „*Gattungswesen* . . . zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*“ (517). Beides ist nur in ‘abstrakter Form’ vorhanden: in gegenseitiger Losgelöstheit, in der weder konkrete Individualität noch wirkliche Allgemeinheit sich realisiert. Als „*Gattungswesen*“ – im Gegensatz zum bloßen „*Naturwesen*“ (579) – ist der Mensch definiert durch Freiheit, Bewußtheit und Reflektiertheit im Verhältnis sowohl zu sich und seiner Tä-

tigkeit wie zur Natur und zum hervorgebrachten Gegenstand (516f.). Sein Produzieren ist nicht unmittelbar vom physischen Bedürfnis diktiert, und es ist nicht durch die Vorgegebenheit der eigenen species begrenzt, sondern vermag sich am „inhärenten Maß“ und der „eigentümlichen Natur“ des Gegenstandes zu orientieren, „daher auch nach den Gesetzen der Schönheit“ zu produzieren (517, 542). Entfremdung bedeutet dann nicht nur, daß weder im Gegenstand noch in der Tätigkeit für den Arbeiter seine menschliche Wesensbestimmung sich verkörpert und realisiert, sondern daß seine ganze Fähigkeit zum Mittel der physischen Selbsterhaltung verkommt; damit geht er auch des spezifisch menschlichen Vermögens verlustig.

In einem stufenweisen Rückgang zum Ursprung wird so nachgezeichnet, wie 'Verwirklichung' gleichsam unreal wird: in der Auflösung des Werks, der Tätigkeit, des Vermögens selber. Es ist klar, daß der Analyse eine Reihe gewichtiger Voraussetzungen zugrundeliegen, die insbesondere dreierlei betreffen: das handlungstheoretische/anthropologische Grundmodell – das in den Begriffen von 'Vermögen', 'Äußerung', 'Werk', 'Verwirklichung' zum Ausdruck kommt –, die bestimmte sozioökonomische Zeitdiagnose – u.a. die strikte Zweiteilung in Eigentümer und Arbeiter –, schließlich das Ineinandergreifen jener strukturellen Beschreibung entfremdeter Tätigkeit mit der sozioökonomischen Deskription. Diese Voraussetzungen können hier nicht zur Debatte stehen. Thema ist jene Strukturbeschreibung selber, und zu fragen ist, inwiefern von ihr aus das Phänomen der Entfremdung einerseits deskriptiv erschließbar ist, und des weiteren, inwiefern von da aus eine kritische Bewertung plausibel gemacht und der ihr zugrundeliegende Maßstab eingeholt werden kann. Nicht unmittelbar zur Diskussion steht damit die eigentliche 'Erklärungsfrage', die mit jener Verschränkung zusammenhängt und die von Marx am direktesten in der Verhältnisbestimmung von entfremdeter Arbeit und Privateigentum aufgenommen (aber wohl zu keiner befriedigenden Lösung gebracht) wird (520ff.).

Sofern diese Verschränkung thematisch gleichwohl im Blick bleibt, wird die Deskription des Entfremdungsphänomens dahingehend zugespitzt, daß Entfremdung nicht nur als innere Auflösung von Vermögen und Tätigkeit, sondern als Etablierung einer Gegenmacht sichtbar wird, die von der Arbeit selber hervorgebracht wird und die zugleich über diese zur Herrschaft kommt; die Zweck-Mittel-Verkehrung nimmt die Gestalt einer gegen sich selber gewendeten, sich selber aufhebenden Tätigkeit an – „Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht“ (515). Die Spitze der Entfremdung besteht dann erstens darin, daß der Arbeiter nicht nur seines *Werks* enteignet wird und seine *Tätigkeit* ihm als die eines andern gegenübertritt, sondern daß seine eigene *dynamis* zur fremden wird, daß die eigene „schöpferische Kraft seiner Arbeit als die Kraft des Kapitals, als *fremde Macht* sich ihm gegenüber etabliert“ (GR 214). Darüber hinaus ist er es selber, der durch seine Tätigkeit – gerade „soweit sie nicht *Vermögen*, sondern *Bewegung*, *wirkliche* Arbeit ist“ (ebd.) – diese Gegenpotenz konstituiert, sie als Kraft eines fremden Subjekts konstituiert, welches so nicht nur äußeres Kommando über die Arbeit ist, sondern sich die subjektiven Vermögen der Arbeit aneignet und in dieser „Transsubstantiation“ (GR 216) selber zum eigentlichen Subjekt wird. Der äußeren Herrschaft des Nichtproduzenten über die Produktion (519), der Nichttätig-

keit über die Tätigkeit entspricht die innere Verkehrung, in der die bloße *Erhaltung des Vermögens* zum Zweck der Tätigkeit wird und der Arbeiter „für die Arbeitsfähigkeit als eine vorhandene Größe ihre schöpferische Kraft hergibt“ (GR 214). In dieser Konstellation ist die *energeia* nicht Selbstverwirklichung, sondern Verwirklichung des Anderen.

II. Haben und Sein

Im Konkreten bedeutet diese Nichtverwirklichung die völlige Verarmung der menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse. Die von außen erzwungene Atrophie der Fähigkeiten, zu sich und zur Welt in ein differenziertes und erfülltes Verhältnis zu treten, wird von Marx in vielfachen Variationen beschrieben und als unmittelbare Folge der Qualität und Dauer der Arbeit hingestellt. Es ist die – mit dem „nationalökonomischen Reichtum“ (544) einhergehende – innere Armut, der die innere „Reichheit“ (546), das „reiche menschliche Bedürfnis“ und der „reiche“, „einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch“ (544) als Ideal des erfüllten Lebens gegenüberstehen. So gesehen, scheint hier zunächst von der Armut und dem Elend die Rede, das die Arbeit produziert, welche doch zugleich für die Eigentümer Reichtum und Schönheit hervorzubringen weiß (513). In Wahrheit wird damit eine Bestimmung des Gesellschaftssystems als ganzen benannt, die den Eigentümer ebenso und in noch prägnanterer Weise affiziert. Dies zeigt sich nach Marx in der ersten, unmittelbaren Form der Aufhebung der entfremdeten Arbeit in ihr Gegenteil, das universalisierte Privateigentum (in der Vorstellung des „rohen Kommunismus“; 534f.). Die innere Leere wird durch diese Aufhebung nicht überwunden, sofern sie nicht der Herstellung eines qualitativ-konkreten Bezugs zur Wirklichkeit dient, sondern auf die einzige Relation des *Besitzes* (534) fixiert bleibt.

Ins Zentrum der Entfremdungskritik rückt damit eine Dimension, die den bisher benannten Verkehren noch zugrundeliegt: Der „Sinn des *Habens*“ (540) bezeichnet die Grundverfassung des entfremdeten Gegenstands- wie Selbstbezugs. Bezeichnet werden soll damit zum einen die völlige Abstraktheit, Inhaltsleere und damit gleichsam Irrealität des menschlichen Ausgreifens auf Wirklichkeit. Ihm steht die „allseitige Art“ diametral entgegen, in der sich der Mensch als „totaler Mensch“ und „allseitiges Wesen“ über die jeweilige Besonderheit seiner Vermögen die Welt aneignet – im „Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben“ (539). Auch damit wird zwar zugleich Bezug genommen auf die realiter vollzogene Verkümmern der Sinne und Bedürfnisse des Arbeiters: „Keiner seiner Sinne“ und keines der „menschlichen Bedürfnisse“ besteht als Möglichkeit und Forderung weiter; die Verunmöglichung ihrer Aktualisierung hat ihre Potentialität selber eliminiert (548). Doch stellt jener ‚Sinn des Habens‘ zugleich einen gemeinsamen Nenner mit der Eigentumsseite dar, welcher doch alle Mittel der Bedürfnisbefriedigung zu Gebote stünden; so wird in der ersten, abstrakten Negation auch nur zur Gegenseite übergegangen, nicht diese Grundlage selber aufgehoben. In deren Allgemeingültigkeit offenbart sich die „Herrschaft des Kapitals“ auch über die „Motive des Kapitali-

sten“ (487; vgl. 484, 495) – „L'argent n'a pas de maître“ bezeichnet nicht nur (im Gegensatz zum älteren „Nulle terre sans seigneur“) die Anonymität des Geldes, sondern seine Herrschaftsgewalt (507). Sein Gesetz aber ist die Selbstverwertung. So wird die „Askese“ nicht nur zur erzwungenen Lebensform des Arbeiters, sondern zur internalisierten Moral des Kapitalverwalters (549). 'Sinn des Habens' meint dann nicht mehr nur Abstraktion von der *Konkretheit* des Weltbezugs, sondern Absehen vom *Akt* und der *Wirklichkeit* dieses Bezugs, Rückkehr in die bloße Möglichkeit und Stabilisierung, Steigerung der Möglichkeit: „Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, umso mehr *hast* du“ (549). Der Verzicht ist scheinbarer Gewinn: die konkrete Verarmung „an Leben . . . und an Menschheit“ wird „in *Geld* und *Reichtum*“ kompensiert, in Gestalt der universal fungiblen Lebens-Möglichkeit. Als Repräsentant dieser Universalität sprengt das Geld die Schranken meiner Vermögen: „Alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld“ (549). Seine dynamis, seine „Macht“ (547) und „Kraft“ (564) ist grenzenlos, ist „Allmacht“ (563). So führt das Haben zur Aufblähung des eigenen Seins, scheint es ein 'wahres Sein' jenseits der Kontingenz des partikularen Soseins zu gewähren. „Was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt . . . Ich, der ich durch das Geld *alles* . . . vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen?“ (633)

Doch dieses „wahre Vermögen“, das mir alles aneignen „*kann*“, „es *mag* nichts als sich selbst schaffen“ (549). Geld wird zum Sinnbild des auf sich bezogenen, sich selbst zum Zweck machenden Vermögens; es ist, obwohl es „als Mittel erscheint“, ja als „*das Mittel*“, das mir die Welt aneignet, in Wahrheit „*der einzige Zweck* . . . , Selbstzweck“ (554). Was auf der Erscheinungsebene des ökonomischen Mechanismus als Selbstzweckcharakter der Produktion erscheint, der sich die Konsumtion als Moment einordnet, und was sich in der Geisteshaltung des Eigentümers als Genußverzicht und Investitionsfreudigkeit widerspiegelt, bedeutet dann im Hinblick auf das in seiner Tätigkeit sich realisierende Subjekt gleichsam den Verlust an Wirklichkeitsgehalt. Haben wird zum Zweck von Sein und Tätigkeit: Der Arbeiter „darf nur leben wollen, um zu haben“ (550).

Nun brauchte jener Schein, daß das potenzierte Haben wahres Sein zu gewähren vermag, auch nach Marx nicht vollständig aus der Luft gegriffen zu sein. Die Mehrdeutigkeit beider Begriffe macht, daß die Formel „*Hast* du nichts, so *bist* du nichts“, welche Besitz mit sozialer Geltung verbindet und darin gerade jenen Schein ausspricht, in anderer Lesart auch für die Gegenposition reklamiert werden kann: in jener Lesart, in der sie von Feuerbach verwendet wird, nachdem er die „Realität des Menschen“ als von der „Realität seines Gegenstandes“ abhängig erklärt hat.⁵ In direkter Anlehnung an Feuerbach definiert auch Marx den Menschen als ein „gegenständliches Wesen“, das mit „gegenständlichen Wesenskräften“ ausgestattet ist und nur im Bezug auf Gegenstände außer ihm wirkliche Realität besitzt (577f.).⁶ Darin klingt ein Motiv an, das Marx und die Junghegelianer mit der Hegelkritik des späten Schelling teilen:⁷ gegen Hegels abstrakte, bloß 'negative' Fassung des 'Seins' die Positivität der Wirklichkeit und wirklichen Existenz zur Geltung zu bringen, einer Existenz, die sich weder nach dem Vorbild des ontologischen Gottesbeweises aus dem bloßen Begriff noch nach dialektischem Muster aus der doppelten Negation herleiten läßt. Ausdrücklich als „große Tat“ Feuer-

bachs wird hervorgehoben, daß er der „Negation der Negation . . . das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt“ (570).⁸ Grundlage ist das aller Vermittlung und vermeintlichen Selbsterzeugung vorausliegende „reelle Ens (hypokeimenon, Subjekt)“ (MEW 1, 224); die „wirkliche Geschichte“ ist die „des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts“ (570), in der „nicht das *Setzen* Subjekt“ ist (577). Die Positivität menschlichen Daseins wird durch seine Sinnlichkeit, und das heißt für Marx wie für Feuerbach: durch seine Gegenständlichkeit definiert.⁹ Impliziert ist darin sowohl das Gegenstände-außer-sich-Haben wie das Gegenstandsein-für-andere, letztlich das sich selber Gegenstand-, d.h. (vor-)Gegebensein. Beides sind Angelpunkte der Absetzung von Hegel: Nicht nur ist das Subjekt als „gegenständliches Wesen“ schlechthin (auch seiner eigenen Tätigkeit) vorausgesetzt, ebenso ist die „Gegenständlichkeit als solche“ (575), in die es sich in seinem Tätigsein einläßt, keine dem Selbstsein schlechthin fremde, die aufzuheben wäre (580f.). Vielmehr ist erst sie die Dimension der Bestätigung, d.h. aber auch: der Wirklichkeit des Subjekts. „Der Mensch ist *nichts ohne Gegenstand*“ (Feuerbach).¹⁰ So könnte es in der Tat naheliegen, in jenem Schein, daß das Haben eigentliches Sein gewähre – den „unendlichen Mangel an Sein“ (Schelling)¹¹ aufhebe – eine Gegeninstanz gegen die ‘spiritualistische’ Fiktion einer ‘reinen’ Tätigkeit und eines sich selbst setzenden Subjekts zu sehen.

Indes ist das Haben gerade kein gegenständliches Verhalten im hier gemeinten Sinn. Eher steht es in Affinität zu dem Hegel vorgeworfenen logisch-abstrakten Weltbezug, dessen Gegenstand zum bloß scheinhaften, nichtigen geworden ist (580) und dessen Realitätsbezug steriler Selbstbezug, „sich als Abstraktion erfassende Abstraktion“ bleibt (585). In der Tat mag die „unendliche Langeweile“, die „diese Abstraktion . . . über sich selbst . . . empfindet“ und in der noch implizit die „Sehnsucht nach einem Inhalt“ zum Ausdruck kommt (586), auch das Haben ankommen, das von aller qualitativen Beschaffenheit abstrahiert und in der Maßlosigkeit quantitativer Steigerung jener selbstbezüglichen Abstraktion sich angleicht (547). Wie das abstrakte Denken ist das ‘asketische’ Haben diesseits subjektiver Bedürfnisse und Vermögen wie gegenständlicher Qualitäten. Das Haben vermag kein wahres Sein zu begründen, weil es selber eine fiktive, irrealer Beziehung darstellt. Sein Gegenstandsbezug ist kein wirkliches zu-eigen-Haben. Terminologisch operiert Marx hier mit dem Gegensatz von Eigentum und Aneignung: Dem Eigentum – im Sinne des Besitzes im Geiste des Kapitals – als statischer Relation stellt er die aktive Aneignung oder auch das „*tätige Eigentum*“ gegenüber (463; vgl. 535ff., 539f., 573).¹² Nicht in der *potentia* des Habens, sondern im Akt des Tuns ist die Gegenständlichkeit dem Subjekt zu eigen. Zu denken ist bei ‘Gegenständlichkeit’ nicht nur an unmittelbare Produkte des Hervorbringens, sondern an die ganze vorgegebene Welt des ‘objektiven Geistes’, der zivilisatorischen und kulturellen Welt, in der der einzelne lebt. Doch wird in dessen Praxis nicht irgendeine Vorgegebenheit angeeignet. Sofern Marx, sein Handlungsmodell auf geschichtliche Wirklichkeit überhaupt ausweitend, „die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte“ versteht (541), wird jene gegenständliche Aneignung zur Selbstaneignung, zur „*Aneignung des menschlichen Wesens*“ (536). Solche Aneignung ist „*Betätigung*“ und als solche „ebenso vielfach,

wie die menschlichen *Wesensbestimmungen* und *Tätigkeiten* vielfach sind“ (540): Sie ist jene Betätigung des menschlichen Wesens, die seine eigentliche ‘Wirklichkeit’ ist. In diesem modifizierten Sinn könnte gelten, daß das Haben von Welt das Sein des Subjekts begründet: sofern das Haben als Aneignungsakt von dem Verwirklichungsakt, der das Sein ausmacht, gar nicht mehr zu unterscheiden ist. Das *Sein* selber ist dann identischerweise *Tätigkeit* – „je weniger du *bist*“ unmittelbar gleichbedeutend mit „je weniger du dein Leben äußerst“ (549). Die Äußerung, Aktualisierung meiner Potentialitäten ist nicht nur die höhere Seinsweise, sondern letztlich die einzige *wirkliche* Seinsweise meiner als Mensch.

III. Kapitaldiagnose und Entfremdung

Das gleiche begriffliche Grundmodell strukturiert, über die Perspektive des handelnden Subjekts hinaus, die Kapitaldiagnose selber. Dies ist hier nur andeutungsweise anhand zweier zentraler Begriffe der Kritik der politischen Ökonomie zu zeigen.

Sozusagen auf dem subjektiven Pol ist der Begriff der *Arbeitskraft* zu nennen; in ihm widerspiegelt sich jene Verselbständigung der potentia als erstes und in paradigmatischer Form. Schon der zentrale Stellenwert des Begriffs ist signifikant. Nicht als menschliches Subjekt und konkretes Individuum, ja nicht einmal als schaffendes Subjekt interessiert der Arbeiter, sondern als Kraft, als Vermögen; als solche geht er in den ökonomischen Prozeß ein, als solche wird er gehandelt und entschädigt, und als solche wird er in der Konsumtion reproduziert (GR 568). Die *Verselbständigung* des Vermögens gegenüber seiner Aktualisierung und Aktualisierungsmöglichkeit zählt ausdrücklich zu den Voraussetzungen des Kapitalverhältnisses; dessen eine Bedingung, die den Arbeiter in jenes Verhältnis zwingt, ist „das Vorhandensein des lebendigen Arbeitsvermögens als bloß *subjektiver* Existenz, getrennt von den Momenten seiner objektiven Wirklichkeit“ (GR 367). Es ist ein Vermögen, das nicht von seinem Inhaber betätigt werden kann (K 187); erst in seinem Gebrauch durch den Käufer wird sein Inhaber „actu sich betätigende Arbeitskraft, Arbeiter, was er früher nur potentia war“ (K 192).

Die Depotenzen dieses Vermögens wird durch seinen *Warencharakter* noch verstärkt. Der Schein formaler Gerechtigkeit, der damit verbunden ist, verdeckt das Skandalon der Ware Arbeitskraft nur zum Teil. Gehandelt wird die Arbeitskraft nicht nach ihrer produktiven Potenz (obwohl diese Grund für den Handel ist), sondern nach ihrer Gegenständlichkeit, als produzierter Gegenstand, dessen Wert sich nach seinen Produktionskosten bemißt. Daß der Mensch „in der Bestimmung der *Ware*“ (524) existiert, bedeutet in spezifischem Sinn die Leugnung seines Subjektcharakters gerade hinsichtlich der Art, wie er Träger von Potentialität ist. Seine Vermögen werden *gegenständlichen* Vermögen – gegenständlichen Dispositionen – tendenziell assimiliert, von denen sie sich doch im Prinzip, als menschliche Fähigkeiten, in doppelter Weise unterscheiden: Sie werden erstens als diese bestimmten Vermögen erst durch reale Betätigung ausgebildet und erhalten („die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“; 541f.), und sie werden zweitens nicht einfach durch das Vorliegen ob-

jektiver Bedingungen, sondern erst vermittelt eines subjektiven Entschlusses aktualisiert (vgl. Aristoteles, Met. IX.5.) Beides wird, wo „der Arbeiter zur Maschine herabgesunken“ (474) und seine Arbeit zur „abstrakten mechanischen Bewegung“ (549) geworden ist, tendenziell hinfällig. Die Degradierung menschlicher Fähigkeiten zu bloßen Überlebensfunktionen nähert sie der Verhaltensweise des bloßen Organismus an. Fungiert als Maßstab „der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerungen *bedürftige* Mensch“ (544), so ist das Band, welches menschliche dynamis und energieia bindet, im Zustand entfremdeter „Bedürfnislosigkeit“ (548) aufgelöst. Die Abtrennung von den Möglichkeiten der Verwirklichung untergräbt die Möglichkeit selber; sie wird nicht nur nicht verwirklicht, sondern gleichsam *als* Möglichkeit unwirklich (vgl. 565f.). Zugleich kommen mit dem Warencharakter der Arbeitskraft das Gesamtverhältnis und die dabei stattfindende Verkehrung in den Blick: Während das subjektive Vermögen zum gegenständlichen herabsinkt, treten gegenständliche Vermögen als selbständige, subjektive auf: Grundrente, Profit erscheinen als Folgen einer selbstschaffenden, wertproduzierenden Fähigkeit von Gegenständen, der „*Naturmacht*“ (498) des Bodens, einer „*vertu magique*“ (493) des Arbeitsmaterials. So ist jene Isolierung des Vermögens Grundlage der Vertauschung auf allen Ebenen, des Vermögens, des Akts, des Subjekts: Die eigene Produktivität wird zur „*fremden Macht*“ (GR 214), die eigene Arbeit „*fremd* gegenüber dem lebendigen Arbeitsvermögen“ (GR 366), das eigene Tun zur Verwirklichung nicht seiner, sondern eines anderen.

Anzufügen ist eine letzte Stufe in dieser sukzessiven Entwirklichung. Erscheint im Zustand der Entfremdung das bloße Dasein (des Vermögens) als Ziel des Tätigseins (d.h. des 'wirklichen' Seins) (516), so wird zuletzt jenes Dasein selber zum Luxus (551). Sich seiner Verwirklichung enthalten zugunsten des bloßen Daseins mündet, der Logik der Bevölkerungstheorie zufolge, in die Askese bezüglich des Daseins selber (551). Sofern die Überpopulation sowohl Folge wie Bedingung des Kapitals ist (K 657-677), gehört das Risiko des Überzähligwerdens zum notwendigen Schicksal der Arbeitskraft. Es ist eine Frage des Kapitals, wie weit auch nur die bloße Existenz des einzelnen etwas Sinnvolles und Notwendiges ist (GR 502). Noch in seiner Reduktion aufs Vermögen bleibt sein Existenzrecht ein verliehenes.

Dem Auflösungsprozeß des Subjektiven entspricht auf der 'objektiven' Seite die Machtpotenzierung in der Figur des *Geldes*. In ihr als der personifizierten Erscheinungsform des Reichtums, welche den Gesetzlichkeiten des Werts prägnantesten Ausdruck verleiht, wiederholen sich zunächst spiegelbildlich die Bestimmungsmomente von Entfremdung. Im Geld wird die auf seiten der Arbeit eliminierte Kraft gleichsam aufgefangen und kapitalisiert. „Es ist das entäußerte *Vermögen der Menschheit*“; der menschlichen Entmächtigung steht es als „*göttliche*“ und „*wahrhaft schöpferische Kraft*“ gegenüber (565). In ihm verkörpert sich die im 'Sinn des Habens' denunzierte Fixierung auf abstrakte Quantität mit der ihr immanenten Tendenz zur Maßlosigkeit der Selbstvermehrung (547); die Selbstbezüglichkeit der Potentialität, die „nichts als sich selbst schaffen“ mag (549), ist Paradigma der Verkehrung von Mittel und Zweck (554; GR 69; MEW 1, 374f.). Daneben ist Geld Gegenspieler und Vermittlungsinstanz der Ohnmacht des Handelns; es allein vermag den virtuellen Möglichkeiten des Menschen Realität zu verleihen,

sie zu 'wirklichen' Möglichkeiten, Bedürfnissen und Fähigkeiten zu machen (566). Es ist die „verkehrende Macht“, die „allgemeine Verwechslung und Vertauschung“ (566), in der die allgemeinen Verhältnisbestimmungen, anhand derer ein gelingender Lebensvollzug zu beschreiben wäre, sozusagen in verkehrter Form in Kraft gesetzt werden: Neben Mittel/Zweck, Potenz/Akt wären hier in analogem Sinn Kategorien wie Form/Inhalt, abstrakt/konkret usw. zu nennen. Schließlich drückt sich in der Gestalt des Geldes das Prinzip des Kapitals aus. Jener Umkehrung, die in der Hypostasierung des Abstrakten und der Selbstbezüglichkeit der dynamis endet, entspricht die Subjektfunktion, mit der Wert und Kapital auftreten. Die Dynamik des Kapitals findet sich in den gleichen Termini formuliert, mit denen schon die Entfremungsdiagnose ansetzte; das Pseudosubjekt Kapital übernimmt von den entmachteten realen Subjekten den handlungstheoretischen Rahmen. Doch trotz des Blickwechsels vom destruierten zum übermächtig installierten Subjekt bleibt das Fazit gerade in handlungstheoretischer Sicht dasselbe. Die Selbstbezüglichkeit, die das Kapital in wie immer scheinhafter Weise repräsentiert, ist nicht die einer lebendigen Kraft, die in der Äußerung sich verwirklicht und sich bestätigt findet, sondern die einer bloßen Potenz, die sich als Potenz stabilisieren und steigern will. Wirklichkeit oder Lebendigkeit ist ihr weder Ausgangs- noch Endpunkt, allenfalls Mittelteil und Instrument; ihr Selbstbezug gleicht dem grotesken „Kreislauf des Lebens . . . : Tod-Leben-Tod“ (GR 116). So ist die allmächtige Subjektivität des Werts keine wirkliche Gegeninstanz zu jener der entmachteten Arbeit, sondern nur die hypostasierte Darstellung von deren eigener Auflösung.

IV. Ansätze der Zeitdiagnose

Über die Dynamik des Kapitals hinaus ist schließlich die Grundverfassung der bürgerlich-modernen Welt überhaupt durch die gleiche Grundstruktur gekennzeichnet. Seit das „Geld zur Weltmacht“ geworden ist (MEW 1, 373), ist die in ihm exemplifizierte Verhaltensweise universal geworden.¹³ Die heuristische Kraft des Marxschen Begriffsschemas wird bestätigt durch die Entsprechungen, welche die von ihm aus namhaft gemachten Befunde in der Zeitdiagnose anderer Theoretiker finden; ein Blick auf sie kann zugleich der mit jenem Schema formulierten Problemstellung zu größerer Prägnanz verhelfen und auch den Ansatzpunkt für die ethische Fragestellung verdeutlichen.

Die berühmteste Entsprechung findet sich fraglos in *Max Webers* Beschreibung des 'Geistes des Kapitalismus'. Sie setzt genau bei den Elementen an, die im Zielpunkt der Marxschen Entfremdungstheorie standen, bei dem, was noch jenseits der verschiedenen Ebenen des Verlusts als 'Sinn des Habens' in den Blick kam. Allerdings greift sie für dessen Verständnis auf andere historische Fundamente zurück: nicht auf die mit der ursprünglichen Akkumulation herrschend gewordene Eigendynamik des Werts, sondern auf die ethisch-religiöse Einstellung des asketischen Protestantismus. Zwar sind solche Überlegungen auch Marx nicht gänzlich fremd. Wie ihm die christliche Religion überhaupt als „theoretische“ Vollendung der Selbstentfremdung gilt (MEW 1, 376), so hat der Protestantismus die

Entfremdung, das Außer-sich-Haben der eigenen Wesensbestimmung, noch verinnerlicht und damit gleichsam verabsolutiert (530); gerade diese Subjektivierung, die noch keine Rückgewinnung, sondern Offenbarung des Verlusts ist, macht ihn zur notwendigen Übergangsfigur: zwar noch „nicht die wahre Lösung“, aber doch „die wahre Stellung der Aufgabe“ (MEW 1, 386). Doch ist klar, daß Marx die religiöse Geisteshaltung ebensowenig als selbständige Ursache anerkennt wie Weber der Marxschen Herleitung eigenständige Erklärungskraft zubilligt; da es uns hier um die Diskussion des Grundmodells selber geht, mag diese Streitfrage ausgeblendet bleiben. Signifikant ist der Versuch der ethisch-religiösen Fundierung dadurch, daß er sich unmittelbar in handlungstheoretischer Perspektive artikuliert und die Unnatürlichkeit jener asketischen Grundhaltung zum Ausdruck bringt. Nur sofern hier nicht pragmatische Klugheit, sondern eine „eigentliche Ethik“, eine strikte „*Verpflichtung des Einzelnen* gegenüber dem als Selbstzweck vorausgesetzten Interesse an der Vergrößerung des Kapitals“ (42)¹⁴ in Kraft ist, läßt sich nach Weber die „für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose“, allen „eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkten“ diametral entgegengesetzte Koppelung von Erwerbspflicht und Genußverbot einsichtig machen. Ambivalent wie der Reichtum – als Zweck verabscheut, als Resultat toleriert (180) – ist das Streben nach ihm – als Berufspflicht geboten, als Mittel späteren Genusses bedenklich (172). Zwar scheint zunächst gerade diese Mittelfunktion die Tätigkeit zu heiligen, zumal wo sie sich dem Gesichtspunkt des Nützlichen verschreibt: Sie verhindert das sich selbst genügsame und genießende Tun. In gewissem Sinn ist die puritanisch-asketische Geisteshaltung geradezu als System der *Nützlichkeit* begreifbar: Der Gebrauch des Besitzes ist erlaubt, wo er für „praktisch nützliche Dinge“ (179) geschieht. So scheint der asketischen Lebenshaltung durchaus ein rational-utilitaristischer Zug zu eignen (179). Doch ist es einer, der, auf die Spitze getrieben, etwas eigentümlich Irreales hat, in dem das *Umwillen* der *Iteration* verfällt und der Zweck ins Unendliche zurückweicht. Wirklich nützlich ist, was einer Sache dient, die selber nützlich ist. Eher denn 'utilitaristisch' wäre das System 'instrumentalistisch' zu nennen. Alles, auch der vermeintliche Zweck, ist Mittel. Das heißt umgekehrt: Das Mittel ist Selbstzweck.

Der unendliche Regreß, der darin impliziert ist, wirft die Frage auf, ob die Mittel-Zweck-Verschachtelung überhaupt noch einer *bestimmten* Richtung folgt, ob mit anderen Worten überhaupt noch ein Ziel des Wollens und Handelns anzugeben ist. Es kann nicht ausreichen, dem Regreß ein einfaches 'ananke stenai' entgegenzuhalten; solange nicht das *Prinzip* der Zielausrichtung ein anderes ist, ist durch den Abbruch des Regresses keine wirkliche Zwecksetzung zu restaurieren. Die ethische Orientierung hat nicht zuletzt den Effekt, der zum Medium entleerten Tätigkeit ersatzweise eigene Bestimmtheit zu geben und sie für sich unter den Quasi-Werten der Stetigkeit und kontinuierlichen Steigerung zu sanktionieren (172). Ausgeblendet bleibt das Um-zu; dessen Iterierung – die Nützlichkeit-für-Nützlich-liches – schafft eine Art *Pseudoteleologie* des Wollens. Da es ebenso schwierig scheint, einem so bestimmten Verhalten eine natürliche Motivation zuzuschreiben wie ihm eine gehaltvolle innerweltliche Ethik zuzuordnen, mag sich die religionssoziologische Deutung als aussichtsreiche Erklärungsalternative präsentieren.

Ist kein eigentliches Ziel des Handelns benennbar, so ist die negative Abgrenzung umso deutlicher; auch hierin illustriert Weber verschiedene Züge des Marxschen Entfremdungsbegriffs. Die erste Exklusion gilt, per definitionem, der *Muße*: „*Zeitvergeudung* . . . ist die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden“ (167). Denn Zeit ist Geld (40), und nicht nur hat der Arbeiter (nach Marx) Existenzberechtigung allein als Wertproduzent, sondern er hat auch, gleich wie der Kapitalist, mit dem ihm anvertrauten Pfund zu wuchern (nach Weber): er ist nur „Verwalter“ der ihm anvertrauten Güter und als Verwalter gewissermaßen ihr Knecht (178). Damit gehen zwei andere Ausgrenzungen einher, die direkt einem Ideal tätiger Selbstverwirklichung, wie es in Marx' Entfremdungslehre ex negativo sichtbar wird, entgegenstehen: das Verbot des *Genusses* und der Ausschluß der *Universalität*. Ist das Genußverbot einerseits durch den 'Verwalter'-Status bedingt, so hat es in grundlegenderer Weise mit dem Tätigkeitstypus zu tun. Ausgeschlossen ist ein Tätigsein, das sich selber Zweck, das selber Genießen ist – wie nach Aristoteles die vollkommene *energeia* auch die „lustvollste“, ja der eigentliche Ort wirklicher Lust ist (Eth.Nic.X.4.; vgl.Met.1072b24). Wogegen sich die Askese „mit voller Gewalt wendet“, ist das „unbefangene Genießen des Daseins“ (175) – nicht-entfremdete Arbeit wäre, so Marx, unmittelbar „Genuß des Lebens“ (463). Es ist nicht irgendeine besondere Qualität am Tun und Leben, die hier der Verurteilung anheimfällt, sondern die grundlegende Auszeichnung der Praxis, sich selber Zweck, in sich selber sinnvoll zu sein und im Maße ihrer Vollendung für den Handelnden Erfüllung zu sein.¹⁵ Die andere Seite der Reduktion ist nach Weber die der rationalen Berufsidee, der Facharbeit mit ihrem „Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums“ (187). Die Idee eines „vollen und schönen Menschentums“ läßt sich im bürgerlichen Lebensstil ebensowenig wiederholen „wie die Zeit der Hochblüte Athens im Altertum“ (187f.). Fraglos wäre es eine Verzerrung, die hier beschriebene Vereinseitigung mit der von Marx denunzierten Enthumanisierung der Arbeit auf die gleiche Stufe zu stellen. Dennoch ist eine strukturelle Affinität unverkennbar. Auch das hochelaborierte Spezialistentum, scheinbar das gerade Gegenteil der Primitivität des Fließbandes, teilt mit dieser die Abstraktheit und Fremdheit gegenüber der Vielfalt menschlicher Bedürfnisse und Vermögen.

Zu denken muß geben, daß Weber diese Vereinseitigung als einen nicht rückgängig zu machenden Schritt moderner Zivilisation ansieht. „Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein – wir *müssen* es sein“ (188), ja, in der Gegenwart ist jener Verzicht auf Allseitigkeit „Voraussetzung wertvollen Handelns überhaupt“ (187) geworden. Zwar ist der religiös-asketische Geist aus dem „stahlharten Gehäuse“ der modernen Welt gewichen; „der siegreiche Kapitalismus . . . bedarf . . . dieser Stütze nicht mehr“ (188). Umso mehr scheint sich das reine „Erwerbsstreben“ selber ad absurdum zu führen, wenn es etwa im Stadium seiner „höchsten Entfaltung“ dazu neigt, „sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren, die ihm nicht selten geradezu den Charakter des Sports aufprägen“ (188f.). Darin ist der totale Selbstzweckcharakter, nicht im Sinne der Selbsterfüllung sondern der Zwecklosigkeit, zum Ausdruck gebracht. Nun wäre eine genauere Erfassung des ganzen Typus der methodisch-rationalen Lebensführung erforderlich, um Webers eigener Einschätzung der wertmäßigen Implikationen des Modernisierungsprozesses

ses gerecht zu werden. Wenn hier an Weber ganz allgemein die Frage zu stellen wäre, zu welchen Teilen jene Verabschiedung des Ideals menschlicher Universalität angesichts der entzauberten Welt als rechtmäßige Verabschiedung oder aber als schlechte Konzession zu gelten hat, so bedeutet dies umgekehrt die Frage an Marx, ob sein Ideal nicht von Prämissen einer vormodernen, nicht-segmentierten Welt lebt und einem romantischen, unter Bedingungen der Gegenwart nicht-restaurierbaren Ganzheitsideal nachhängt.¹⁶

Daß dem von Weber und Marx geteilten Grundschemata einer in sich verkehrten, gleichsam dysteleologischen Tätigkeitsform auch in vielen Ansätzen marxistischer Zeitdiagnose ein zentraler Stellenwert zukommt, wird nicht überraschen. Nur stichwortartig sei auf zwei Ansätze verwiesen, die in komplementärer Weise jeweils eines der beiden Momente betonen: die Verselbständigung der Mittelfunktion und den Ausschluß der universalen Selbstverwirklichung.

Nach *Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt/M. 1974) definiert der Verlust der Zielbestimmung den Typus von Rationalität, der mit der kapitalistisch-industriellen Kultur dominant geworden ist (13f.). Die subjektiv-formale Vernunft bringt den Instrumentalismus im Denken wie im Tun zum Tragen. Das Denken wird zum Werkzeug, das sich seines Wahrheitsanspruchs zugunsten reiner Funktionalität entledigt hat (19ff., 49ff.); die Tätigkeit gibt ihre Möglichkeit auf, um ihrer selbst willen getan zu werden oder Dinge um ihrer selbst willen zu schätzen (43ff.). Die Dominanz der Nützlichkeitsbeziehung führt zu deren Selbstanwendung, in der sie ihren unmittelbaren Sinn verliert und gleichsam in sich zusammenfällt: darin demonstriert sie die „Irrationalität der utilitaristischen Logik“ (45). In der Indifferenz universaler Austauschbarkeit droht das 'um seiner selbst willen', d.h. aber letztlich: die Zweckbestimmung als solche ihren Platz zu verlieren; diese Tendenz verstärkt sich dann, wenn die Reduktion aufs Abstrakte durch den Steigerungstrieb des Abstrakten ergänzt wird. Die Zuspitzung des kritischen Tons markiert gegenüber Weber eine andere Stellung zur Zeitdiagnose, auch wenn Horkheimer mit diesem in wesentlichen Zügen der Deskription wie in der grundsätzlichen Problemstellung – wie die Eigenlogik des Instrumentalismus ohne Verabschiedung subjektiver und schlichte Restauration objektiver Vernunft zu sprengen sei – übereinzukommen meint (17f., 62).

Als Kernstück einer Kritik moderner (nicht nur kapitalistischer) Industriegesellschaft aktualisiert *R. Bahro*¹⁷ das Komplementärmoment der Entfremdungslehre: die Bestimmung der allseitigen Entfaltung. Nicht Umverteilung oder Produktionswachstum, sondern die Ermöglichung einer universellen „Aneignungstätigkeit für alle Individuen“ ist das Desiderat (301f.). Damit ist nicht die von Weber erinnerte faustische Allseitigkeit, wohl aber die *konkrete Möglichkeit* zur Ausbildung von Bedürfnissen und Fähigkeiten anvisiert, die der im Besitz gegründeten, leeren 'Möglichkeit der Möglichkeit' direkt entgegensteht. Sie impliziert den potentiellen Ausgriff aufs Ganze menschlicher Tätigkeit, die Aufhebung der psychischen Disposition der „Subalternität“. Nur so ist eine Alternative zur grenzenlosen Expansion der „kompensatorischen“ Pseudobedürfnisse zu denken, der Teufelskreis des grundsätzlich nie zu befriedigenden 'Habens' zu sprengen (321f.). Auch wenn der unmittelbare Ansatzpunkt dafür in einer eigentlichen „Kulturrevolution“ als Um-

wälzung der subjektiven Lebensform besteht, bleibt deren Verbindung mit der Produktionsstruktur offenkundig. Gegen die „Erzeugungsschlacht“ (312) mit ihrem „Trieb ins schlecht Unendliche“ (310), die nie die Knappheit überwindet und nur das Reich der Notwendigkeit ausdehnt, ist eine Ordnung einfacher oder in ihrem Wachstum vernünftig regulierter Reproduktion zu fordern (314). (Auch zu Marx wäre von hier aus anzumerken, daß das gängige Vorurteil, daß seine Vorstellung des Sozialismus technokratisch-fortschrittsgläubige Züge trägt, in der unmittelbaren Verknüpfung der Entfremdungskritik mit dem Wachstumsmodell zumindest ein Gegengewicht erhält). Auch wenn die subjektive Seite im ganzen diejenige ist, wo die Frage der Entfremdung spielt und sich entscheidet, ist klar, daß objektive Bedingungen – nicht nur ökonomische, sondern auch Bildungssystem, soziale und politische Organisationsformen – darüber entscheiden, ob „es die Menschen vorziehen können, '... zu sein, statt zu besitzen'“ (333).

V. Reine Potentialität, Selbstverwirklichung, Freiheit

Es ist nun zum kategorialen Grundmodell zurückzukommen und sein Stellenwert für die Marxsche Kritik genauer zu bestimmen. Dem Äußerungs- und Vergegenständlichungsmodell, welches das manifeste handlungstheoretische Grundgerüst darstellt, liegt das allgemeinere ontologische Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit zugrunde. Der 'Mangel an *Wirklichkeit*' ist durchgehende Bestimmung der Entfremdung, obwohl doch gerade die drei vorgeführten Verhältnisse Dimensionen zu benennen scheinen, wo die Wirklichkeit des Subjekts sich herstellt: im Werk, im Tun, in der Realisierung der Wesensbestimmung. In keiner dieser drei Dimensionen läßt die entfremdete Arbeit die Herstellung eines wirklichen *Selbstbezugs* zu, in welchem Werk, Tätigkeit und Wesensbestimmung als Bestimmungen dessen, der da tätig ist, zur Geltung kämen und als seine Wirklichkeit aufträten. Verunmöglicht wird das, was in einem zusammenfassenden Sinn 'Selbstverwirklichung' genannt werden kann. In der Beziehung des Habens haben sich die Konkretheit der subjektiven Intention wie die qualitative Bestimmtheit des Objekts zur Indifferenz verflüchtigt. So bietet der Gegenstand, bildlich gesprochen, nicht den Halt, von dem aus die vom Subjekt ausgehende Bewegung zu diesem zurückzuführen wäre, sondern ist er der immer sich entziehende Gegenstand, die fortgesetzte Verweigerung der Befriedigung und Selbstbeziehung. Um die Irrealität dieser Beziehungsform zu überwinden, ist eine Veränderung der Art des Selbstverhältnisses nötig und nicht nur seiner äußeren Bedingungen.¹⁸

Als der eine Angelpunkt in diesem Verhältnis wurde die *Verselbständigung der dynamis* genannt. Mit ihr wird sowohl die kategoriale Wechselbeziehung von Potenz und Akt künstlich aufgebrochen und das Partielle zum Ganzen gemacht wie die logisch-ontologische Priorität verkehrt und das Nachgeordnete zum selbständigen Prius erhoben. Die Abtrennung ist sodann Grundlage der *Selbstbezüglichkeit* des Getrennten, der Reflexion-in-sich der dynamis. Die Arbeit, die sich im Modus der 'Entwirklichung' vollzieht, „kehrt in sich zurück als bloße Möglichkeit“ (GR 358). Die innere Nichtigkeit treibt zum kontinuierlichen Versuch der Verwirklichung, und die tentative Verwirklichung führt, als Konstitution der Ge-

genpotenz, zur Erhärtung der Nichtigkeit. Das Bestreben, Möglichkeit in Wirklichkeit zu überführen, kreist in sich und führt zur Potenzierung der bloßen Potentialität. Beschrieben wird das prinzipielle nicht-an-ein-Ziel-Kommen, wie es etwa in Phänomenen der Sucht – nicht nur der „Habsucht“ (534) – stattfindet. Es ist eine Haltung, die selber einem Verlust entspringt, einem wörtlich so zu nennenden Realitäts-Verlust, der kompensatorisch die Pseudoverwirklichung erzwingt. Dort wo, nach Moses Heß' Worten – auf den sich Marx in diesem Zusammenhang ausdrücklich bezieht (540) –, der Mensch das „Hinausarbeiten seiner selbst nicht als seine freie Tat“ zu erkennen und aus dem Geschaffenen „zu sich selbst zurück zu kehren“ vermag, dort ist er getrieben, sein „Fürsichsein“ als „materielles Eigentum“ zu fixieren. Doch Eigentum vermag kein Fürsichsein zu begründen, solange „das Resultat“ und „nicht die Tat im Schaffen . . . als das Fürsichsein des Geistes . . . fest gehalten wird“. Der perpetuierte 'Seinsmangel' führt zur Fixierung auf Besitz: Es ist „die *Seinssucht* . . . , die zur *Habsucht* führt“.¹⁹

Offenkundig sind mit solchen Beschreibungen, ja mit dem Modell selber Wertungen verbunden; diese ihrerseits sind mit verschiedensten Begründungen und inhaltlichen Motiven verknüpft. Eine, weder selbstverständliche noch unproblematische, Prämisse wurde bereits genannt: der im Anschluß an Feuerbach formulierte anthropologisch-naturalistische Materialismus. Danach ist von Selbstverwirklichung nur dort sinnvoll zu sprechen, wo diese auf einem 'wirklichen' Fundament beruht und nicht aus der reinen Möglichkeit erzeugt wird – die antihegelianische Prämisse, die Schelling in der Forderung einer „Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorausgeht“²⁰ zum Ausdruck bringt. Unabhängig von diesem Problem des 'antiidealistischen' Ansatzes – das im übrigen nicht nur in den *Manuskripten* ambivalent bleibt²¹ – ist aber zu fragen, ob das Konzept einer in sich verbleibenden dynamis allein in der bisher dargestellten Weise gefaßt werden kann.

Daß diesem Modell, an sich, auch eine positive Wertung anhaften könnte, scheint bereits aus den – obwohl ironisch gefärbten – Stilisierungen hervorzugehen, mit denen die sich selbst steigernde Möglichkeit bedacht wird. Sie ist erstens Grundlage von Omnipotenzphantasien: Alles vermag die Inkarnation jener Möglichkeit, das Geld, und alles ist im Machtbereich ihres Besitzers (549, 565). Sie ist zweitens die Figur der wahren Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbstzweckhaftigkeit: In seiner Selbstbezüglichkeit ist das „wahre Vermögen“ nur um seiner selbst willen da und schafft „nichts als sich selbst“ (549). Und sie verspricht schließlich das wahre, unvergängliche Sein – den „Schatz, den weder Motten noch Staub fressen“ (549). So scheint das Insichbleiben in höherem Maß Selbstsein, Sicherheit und Beständigkeit zu gewähren als das aus sich Herausgehen und sich auf die Welt Einlassen.

Die Verlustbilanz, die Marx in der Beschreibung bloßer Potentialität eröffnet, läßt die Möglichkeit positiver Versionen leicht übersehen. Vielleicht am deutlichsten und emphatischsten ist eine solche in *Schellings Philosophie der Offenbarung* gezeichnet worden. Sie stellt die eine strikte Gegenfigur zu dem im Anschluß an Aristoteles skizzierten Modell der Selbstverwirklichung dar. „Die eigentliche Freiheit“, betont Schelling, „besteht nicht im *sein-*, nicht im sich äußern- – sondern im nicht sein-, im sich nicht äußern-Können“ (SW II.3.,209). War noch für

Hegel „die Kraft des Geistes . . . nur so groß als ihre Äußerung“,²² so gilt Schelling das Ansichhalten, das sich *als* Potenz Festhalten als die „wahre Kraft und Stärke“ (208). Jene potentia, der der Übergang zum actus „natürlich“ ist (208), die immer schon auf dem Sprung ist, in den Akt überzugehen, vermag sich nicht *als* potentia festzuhalten; sie ist das Vermögen, das „seiner selbst nicht mächtig ist“ (208). Nur das „als Können“ bewahrte Können ist des Menschen „unsterblicher, sein nicht zu verlierender Schatz“ (208f.).

In verschiedener Hinsicht präsentiert sich dieses ‘Können’ als höhere Form der Freiheit. Wenn der „Übergang vom Nichtwollen zum Wollen“ der Übergang zum Akt *par excellence* ist (206), so ist nur jenes Wollen frei, das nicht nur hinsichtlich der Handlungsalternativen, sondern hinsichtlich seines Vollzugs selber frei ist: Nur auf dem Hintergrund der „Freiheit . . ., nicht zu sein“ ist die „Freiheit . . ., zu sein“ (261) wirkliche Freiheit. Zum andern ist der Wollensverzicht gleichsam ein höherer ‘Zustand’ der Freiheit, sofern in ihm das Können vor dem Verfallen ins bloße Dasein bewahrt, die potentia vor ihrer Verausgabung zurückgehalten, *als* Macht erhalten wird. Schließlich stellt das Ansichhalten als Modus der *Indifferenz* selber eine bestimmte – ggf. höherwertige – Qualität der Freiheit dar. Darin klingt ein Motiv an, das seit der Antike über Bestimmungen wie Autarkie und Apatheia, auch über Lebensformen der Askese, des Rückzugs von der Welt Ausprägung gefunden hat; es findet sich hier zur reflexiven Form der Indifferenz gegenüber sich selber, seinem Sein und Wollen, fortgeführt: zur Macht der „Selbstentschlagung“ und Freiheit „von sich selbst“,²³ zum „völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen“ (213).

Ohne Zweifel stellt diese Freiheit der Gelassenheit²⁴ eine eigenständige Figur von Freiheit dar, und sie hat, wenn auch selten in der Stringenz wie bei Schelling ausgearbeitet, das in der abendländischen Kultur dominierende ‘aktivistische’ Freiheitsverständnis in verschiedenen Varianten als Gegentradition begleitet. Von ihrer Einsichtigkeit hängt ab, inwiefern der normative Maßstab der Entfremdungskritik, das Ideal der ‘Selbstverwirklichung’, damit selber in Frage steht. Nicht wirklich überzeugend in Schellings Konzeption scheint zunächst das – zum Teil implizite – Argument, daß die Potenz im Übergang zum Akt ihre Potentialität gleichsam verausgibt und damit aufgibt. Die Potenz, die von sich aus auf Aktualisierung ausgerichtet ist, ist nach ihm, ‘an sich’ und unabhängig von der Zeit betrachtet, „von jeher übergegangen“ und damit zum „blindlings Seienden geworden“, das „seinen eignen Anfang verschlungen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet“ hat (209). Es scheint klar, daß sich das Argument an gegenständlichen Vermögen orientiert, vielleicht genauer am Phänomen der Bewegung. Schon bei Phänomenen des organischen Lebens und erst recht bei solchen menschlicher Tätigkeit ist nicht zu sehen, wieso das Verbleiben in der Potenz diese in höherem Maße bestätigen soll als die Aktualisierung. Schon das actualiter-sein kann hier als Resultat eines Akts – sei es der bloßen Selbsterhaltung – und darin als Ausdruck der „Kraft und Stärke“ (208) der Potenz verstanden werden; erst recht gilt dies, wo das Wirklichsein explizit als die Betätigung von Wesenskräften, als Tätigkeit definiert ist. So gesehen, könnte gerade jener als höherer Willensakt deutete Rückzug-in-sich als eigentliche Willensschwäche oder Zeichen von

Ich-Schwäche gesehen werden, als Symptom der Angst, sich in der Aktualisierung zu verlieren.

Doch trifft dieses Bedenken den Freiheitsbegriff nur im Blick auf jenes Argument. Davon unabhängig kann die Freiheit der Gelassenheit sehr wohl auf eine eigenständige Qualität des Selbstseins Anspruch erheben. Allerdings ist es eine Qualität, die in ihrer Extremfassung paradox wird. Die Indifferenz führt in letzter Instanz zur Indifferenz sich selbst, seinem Wollen und Sein gegenüber, zur Indifferenz zu sein oder nicht zu sein. Auf den Begriff gebracht wird sie in Kirillows Selbstmordtheorie in Dostojewskijs *Dämonen*: „Die volle Freiheit wird dann da sein, wenn es ganz gleich sein wird, leben oder nicht leben . . . Es wird einen neuen Menschen geben, einen glücklichen und stolzen“, der jenseits der Angst ums Sein „selbst Gott“ wird.²⁵ Göttlich und glücklich im Verzicht aufs Seinwollen – darin drückt sich die Ambivalenz zwischen Allessein und Nichtsein, Erfüllung und Selbstausslöschung aus, die jenem Freiheitsbegriff in seiner Extremversion immanent ist. Es mag sein, daß sie dem Erfahrungsgehalte entsprechen – etwa aus der Dimension des „gemeinsamen Ursprungs von Eros und Todestrieb“.²⁶ Dennoch scheint die Verbindung beider Seiten ungleich: In den Blick kommt – zumindest soweit von der Freiheit des Menschen die Rede ist, nicht der des Gottes (auf die Schellings Konzept ursprünglich geht) – eine Erfüllung des Verzichts, eine Erfüllung, die tendenziell mit der Selbstausslöschung identisch ist, in ihr besteht. Ein Freiheitskonzept wie das genannte, erscheint in dieser Sicht als zu-Ende-Formulierung des einen Moments der im antiken Glücksgedanken noch zusammengehaltenen Momente der Erfüllung und der Autarkie.²⁷ Es ist die für sich festgehaltene Idee der Freiheit als Unabhängigkeit; als abstrakte Autarkie kann sie sich in der Freiheit der Nicht-Verwirklichung gesteigert finden. Das Ungenügen an ihren Konsequenzen kann ein Motiv dafür sein, nicht nur die Einseitigkeit *dieser* Freiheit, sondern darüber hinaus die ausschließliche Orientierung am Freiheitsbegriff als solchem in Frage zu stellen; gegen ihn ist möglicherweise der Begriff des Glücks als Komplementärbestimmung geltend zu machen (s.u. VI).

Ohnehin ist klar, daß in Marx' Verwendung dieser Freiheitsfigur die negative Wertung durchschlägt – dies, obwohl die Selbstdarstellung des 'Habens' sich gerade auf jene Vorzüge der sich erhaltenden Potentialität berufen möchte: Selbständigkeit, unbegrenzte Macht und Beständigkeit, und obwohl sie sich auch eines verwandten Arguments bedient: der Angst, in der Aktualisierung die akkumulierte potentia zu schwächen, zu 'verschwenden' (549). In der kritischen Durchdringung des Sinnes von Haben wird jene Freiheit des In-sich-Bleibens nicht nur in ihrer innern Ambivalenz gezeigt, sondern die genannte Einseitigkeit real ausartikuliert und der Begriff gleichsam ad absurdum geführt. Nicht mehr geht es um eine möglicherweise in der Selbstaufgabe sich erfüllende Freiheit, sondern um die in der Selbstdestruktion des Individuums schlechterdings sich aufhebende Freiheit. Im Modus des Habens *kann* die Potenz sich nicht im Zustand der Potentialität erhalten, weil die menschlichen Vermögen, die hier im Spiel sind, (im Gegensatz zu gegenständlichen) nur aufgrund ihrer Aktualisierung entstehen und bestehen. Deren Fehlen bedeutet nicht die potentielle Allseitigkeit, sondern realen Verlust, so daß an der Stelle der höheren Indifferenz nur noch die „unendliche Langeweile“ (586) verbleibt. Die allgemeine Voraussetzung von der Priorität der *energeia*, daß

„die Verwirklichung Ziel ist und man um ihretwillen das Vermögen erlangt“ (Met.1050a9), wird dort bekräftigt, wo mit der *energeia* die dynamis selber verlorenzugehen droht. Was allgemein von der Struktur des Habens gilt, wird in der entfremdeten Arbeit ausbuchstabiert; sie ist die vom Subjekt selber getätigte Auflösung der eigenen Vermögen und personalen Existenz, sie *ist* als Akt tatsächlich Verausgabung von Potentialität und darin Selbstverlust. Das Verbleiben in der Potenz, scheinbar durch deren Steigerung kompensiert (549), ist realiter nicht nur Verbleiben im vor-wirklichen Sein-Können, sondern progressive „Entwicklung“ (512). Die gewaltsame Reduktion aufs Haben bedeutet einen Verzicht aufs Sein, der nicht mehr durch Gelassenheit, sondern durch gegen sich gewandte Aggression gekennzeichnet ist.

Indem so die entfremdete Realität die karikierende Zuspitzung negativer Freiheit bis zu dem Punkt darstellt, wo diese gänzlich gegenstandslos wird und jeder (wie immer fiktive) Erfüllungsanspruch verabschiedet ist, enthält sie zugleich ein Plädoyer für jene andere Konzeption, welche Freiheit *in* der Selbstverwirklichung sieht. Es scheint unbestreitbar, daß Marx in der Beschreibung verhinderter Selbstverwirklichung und sich durchsetzender Indifferenz einen Zug gegenwärtiger sozialer Realität trifft. Dies scheint neben der Formbestimmung zumindest in gewissem Maß auch für die damit verbundene Wertung zu gelten, auch wenn die von Marx dargelegte Bilanz des Leidens in der heutigen Kultur der Schmerzlosigkeit vielleicht nur indirekt ihre Entsprechung findet und die Verlustsymptome zum Teil gegen das Selbstverständnis dieser Kultur geltend zu machen sind. — Allerdings wäre auch zu Marx zu sagen, daß, wenn seine Stellungnahme auf der Ebene des Freiheitsmodells als solche eindeutig ist, seine generelle Kennzeichnung der entfremdeten Welt mit einer eigentümlichen Ambivalenz behaftet ist. Sie kommt vor allem in jenen Passagen zum Ausdruck, wo von der „geschichtlichen *Notwendigkeit* des Privateigentums“ (537) oder der Begründung der Entfremdung im „Wesen der menschlichen Entwicklung“ (529) die Rede ist. Soweit solche Notwendigkeit nicht in der Entwicklungslogik eines sich zuspitzenden Widerspruchs gründet (vgl. 529), scheint das Argument dies zu sein, daß die Elimination fixierter Partikularität (z.B. Rollen in traditionellen Gesellschaften) und die Herstellung formaler Abstraktheit Voraussetzung ist für die Erreichung konkreter menschlicher Universalität (die „absolute Armut“ als Voraussetzung der Realisierung des „inneren Reichtums“; 540; vgl. 563). Doch auch wenn damit ein Aspekt historischer Entwicklung getroffen ist, scheint unbestreitbar, daß diese Herabmilderung zur strukturellen Voraussetzung sich nur schwer mit der Deskription realer Inhumanität vereinbaren läßt und womöglich nur im Horizont einer unkritisch anverwandelten Geschichtsteleologie ihre Scheinplausibilität gewinnt.

VI. Selbststeigerung, Selbstverwirklichung, Glück

Das ‘Haben’ war nicht nur durch das Verbleiben in der *potentia*, sondern durch deren Selbstbeziehung und Selbststeigerung charakterisiert. Damit kommt gegenüber dem Vorausgehenden ein komplementärer Aspekt zum Tragen, und auch in

bezug auf ihn kann versucht werden, die grundsätzliche Problemstellung durch Konfrontation mit einer 'positiven' Fassung des von Marx kritisch beschriebenen Selbstverhältnisses zu verdeutlichen. Neben Schellings Freiheitsbegriff des An-sichhaltens kann als zweite direkte Gegeninstanz zu dem im Anschluß an Aristoteles formulierten Begriff von Selbstverwirklichung die Position von *Hobbes* genannt werden. Orientierungspunkt ist nicht mehr in erster Linie Freiheit, sondern Glück. Besteht dieses für Aristoteles in der dem Menschen eigentümlichen Leistung als einer in sich vollendeten Tätigkeit (Nik.Eth.I.6; Met.1050a35), so definiert Hobbes das Glück als „ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt“ (Leviathan, Frankfurt 1966, 75). Gewollt wird das Angestrebte um eines weiteren willen, als Mittel; was für Max Weber unnatürlich schien, scheint hier das Natürlichste: „Gegenstand menschlichen Verlangens“ ist nicht unmittelbar die Befriedigung oder der Genuß, sondern die *Sicherung* des Genusses. Doch kann die Möglichkeit späteren Glücks nicht durch schlichte Bewahrung erhalten werden. Die potentia erhält sich nur durch Steigerung. So wird das „fortwährende und rastlose Verlangen nach immer neuer Macht“ zum menschlichen Grundbedürfnis schlechthin – nicht wegen der Aussicht auf einen „größeren Genuß“, sondern weil „gegenwärtige Macht . . . ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht“ nicht sicherzustellen ist (ebd.). *Selbststeigerung* wird zur konkreten Figur von *Selbsterhaltung*. Frappierend sind die Analogien zur Dynamik des Habens. Genußverzicht um der Genußsicherung willen; Verselbständigung und Selbstapplikation der Mittelrelation: 'gut' ist, was nützlich ist, nützlich nicht zur unmittelbaren Erlangung des Gewollten, sondern zur Sicherung und Machtvermehrung; Güter und Werte wie Reichtum, Ansehen, Freundschaft, Weisheit sind nicht um ihrer selbst willen, sondern als „Instrument zur Erwerbung von mehr Macht“ erstrebt (66ff.; vgl. De homine, 11. Kap.). Ziel ist die Möglichkeit der Zielerreichung, erreicht werden soll die Absicherung dieser Möglichkeit. Die Ablösung des höchsten Guts durch das „vergleichsweise größte Gut“, der substantialen perfectio durch die Perfektibilität macht die Existenz zum rastlosen Streben und zu einem, was nur im Vergleich mit anderem Geltung hat, zur kompetitiven oder „komparativen Existenz“²⁸ („Tugend“ als „Vergleich“; 52) – ähnlich dem von Weber hervorgehobenen „agonalen“ Zug der Askese. So wird das „erste Gut“, die „Selbsterhaltung“, letztlich identisch mit dem „größten“ Gut, dem unendlichen „Fortschreiten zu immer weiteren Zielen“ (De homine, 11.6;12.1.).

Seiner Selbstdarstellung nach entspricht der sich vermehrende Besitz genau dieser Dynamik der Macht, ist er sowohl Absicherung späteren Genusses wie Steigerung menschlicher Vermögen (549, 564f.)²⁹ Das Fiktive und Zwanghafte dieses Verhältnisses zeigt sich auf seiten des Eigentums darin, daß die Selbststeigerung durch den Konkurrenzkampf zur Voraussetzung schlichter Selbsterhaltung wird. Auf seiten der Arbeit transformiert sich die fortgesetzte Entsagung, an sich Korrelat eines Versprechens, in endgültige Versagung. Gleiches wiederholt sich nach der *Dialektik der Aufklärung* heute außerhalb der Arbeit, am vermeintlichen Ort des Genusses: Der „Wechsel auf die Lust“, den die Kulturindustrie ausstellt, aber „endlos prolongiert“, ist letztlich weder Aufschub noch Sublimierung, sondern Unterdrückung (Horkheimer/Adorno 1947, 166ff.). Auch hier schlägt eine Reali-

tät durch, in der sich der Begriff, der an sich als Potenzierung einfacher 'Selbstverwirklichung' angesetzt ist, ad absurdum führt.

Indes brauchte dies nicht notwendig gegen den Begriff selber zu sprechen. Soll das Konzept von Selbstverwirklichung als eine normative Grundlage der Marx'schen Kritik zur Diskussion stehen, so muß es mit dem idealtypisch gefaßten Konzept der Selbststeigerung noch unabhängig von dessen realer Pervertierung (einmal unterstellt, daß diese nicht aus dem Begriff folgt) konfrontiert werden.

Offenbar sind es verschiedene Aspekte, die für Marx unverzichtbar sind, die aber in diesem Konzept ausgeschaltet werden. Zwei davon kann man, in verschiedenem Sinn, als *ästhetische* bezeichnen. Der erste betrifft die passiv-rezeptive Seite der *energeia*, spezifischer: die Seite des „Genusses“. Die auffallende Häufung der Wörter 'Genuß' und 'Genießen' (z.B. 462f., 537f., 541, 549, 552)³⁰ hebt nicht nur auf den Lustaspekt ab, der mit dem Tätigkeitsvollzug verbunden ist (s.o. IV). Das Begriffspaar 'Tätigkeit und Genuß' (537f.) – oder 'Wirksamkeit und Leiden' (540) – benennt gewissermaßen eine Doppelseitigkeit der *energeia* selber, eine Doppelrichtung des Akts, das im Verhalten sich realisierende Selbstverhältnis. Ist die nicht-entfremdete Arbeit als „freie Lebensäußerung“ zugleich „Genuß des Lebens“, so die entfremdete nur „Lebensentäußerung“ (463) – ohne Rückbezug, Selbstbejahung (462), „Selbstgenuß“ (540). Die Reflexivität ist eine über den konkreten Gegenstandsbezug sich herstellende: „Abstrakte Genußsucht“, welche einen Gegenstand unterstellt, der die „Möglichkeit aller Genüsse enthielte“, ist eine *contradictio in adjecto*, ihre Realisierung als „Habsucht“ Aufhebung des Genusses selber (GR 134). So ist jene Selbststeigerung, die jedes Ziel nur „als Weg“ zu einem weiteren versteht, per se im Bereich des Abstrakten angesiedelt; dieses ist in bezug auf menschliches Wollen und Tun das Irreale. Mit der *Rückbezüglichkeit* verliert das unendliche Fortschreiten seinen *Realitätsgehalt*.

Einen anderen ästhetischen Aspekt stellt das auf dieser Konkretheit basierende *Gestaltmäßig-Ganzheitliche* des Selbstverwirklichungsprozesses dar. Dazu gehören Aspekte der inneren Gliederung, Harmonie ebenso wie der Abgeschlossenheit, Vollendung, Erfüllung – beides im unendlichen Prozeß per definitionem abgeschlossen. Es sind Bestimmungsmomente, die zur *teleologischen* Grundstruktur des Sich-Verwirklichens gehören – ohne daß dies die substantiell-inhaltliche Festlegung von Wesenskräften oder die 'Abgeschlossenheit' als endgültig vollziehbare unterstellte. Es geht um eine *Formbestimmung* des Lebensvollzugs, die zur Definition des 'eu zen' als des Sich-im-Tätigsein-Erfüllens gehört und die in der erweiterten Reproduktion der *potentia* verunmöglicht wird. Der systematisch-permanente Aufschub des Telos, der dieses sozusagen im vornherein zum Mittel erklärt, läßt die teleologische Ausrichtung zum leeren Rotieren verkommen und in sich zusammenfallen.³¹

Unter diesen und ähnlichen Gesichtspunkten erweist sich der Selbstverwirklichungsgedanke als Moment und z.T. Reformulierung des *Glücksbegriffs*.³² Dessen Maßstabfunktion wird von der Entfremdungsdiagnose unter verschiedenen Aspekten ex negativo bestätigt. Die Verkehrung von Leben und Lebens-Mittel entspricht der von Glück und Glücksgütern, der Zentrierung auf das, was bloße Voraussetzung von Glück ist – wie etwa in Huxleys *Brave New World* grotesk inszeniert –; verkannt bleibt das Glück, das im sinnvollen Tun 'sich einstellt', nicht als

Folge seiner direkten Anvisierung, sondern dessen, daß unser Tun sinnvoll und gehaltvoll, daß die 'Sache', um die es ihm geht, erstrebenswert und erfüllend ist. Verhaltensmäßig repräsentiert jene systematische Entteleologisierung eine Strategie der Nichterfüllung – vielleicht nicht ohne Affinität zu jenem selbstbezügelichen Machtstreben des 'Willens zum Willen', in dem Nietzsche und Heidegger die Signatur des heraufkommenden Menschen sehen. Verhindert wird ebenso die dem Glück eigentümliche Zeitverfassung: das Glück als Gegenwart und Selbstgegenwart. Die permanente Anweisung auf eine Zukunft, die aber selber unter dem Bann des Vergangenen steht und gleichsam dessen Schuld abträgt, widerstreitet jener Überwindung des Vergehens, die zur Utopie des Glücks gehört. Anstelle der Selbstpräsenz perpetuiert sie Selbstabwesenheit, darin den „Verlust seiner selbst.“³³ Enthält der gelingende Lebensvollzug, in dem sich das Leben als Selbstzweck und Akt realisiert, die Bestimmungen des Selbstseins und Mit-sich-Einsseins (Selbst-'Aneignung': 598), so werden diese zugleich mit der Reduktion auf Potentialität eliminiert. Regredierte Individuation geht parallel zur behinderten Selbstverwirklichung – auch wenn sich das System des Habens zunächst gerade als Standpunkt des Egoismus und der Vereinzelung präsentiert. Zwar führt die emphatische Idee konkreter Individualität, die mit dem modernen Konzept von Selbstverwirklichung verbunden ist, nicht nur über den antiken Glücksbegriff, sondern z.T. auch über Marx hinaus. Doch läßt sie sich auch seinem Ideal menschlichen Lebens einfügen und jener Prämisse zugrundelegen, die gegen die Realität das schlicht Andere postuliert: „Setze den Menschen als Menschen“ (567). Im Blick auf Selbstsein wie auf Erfüllung zeigt sich die zum Selbstzweck erhobene Potentialität als Verhinderung von Glück. Wie Kirillow die höchste Freiheit in der Indifferenz zum Sein behaupten möchte, soll zwar Sisyphos gerade *in* der verewigten Vergeblichkeit glücklich sein.³⁴ Auch hier findet sich eine als Steigerung angesetzte Figur zu jener Gestalt radikalisiert, wo sie dem normalen Verständnis zum Paradox, zur Selbstaufhebung wird. Unser Urteil über sie wird nicht zuletzt von der Anwendung jenes einfachsten Kriteriums von Glück abhängen: ob wir zu tauschen bereit wären.³⁵

Nun ist klar, daß der in Marx' Entfremdungstheorie implizierte Gedanke menschlicher Selbstverwirklichung nicht nur weiterer Ausführung, sondern ebenso kritischer Diskussion bedürfte; zu fragen wäre, wieweit er mit einem modernen Subjektivitätsbegriff verträglich ist, ob er nicht erst von seinen substantialistischen Fundamenten abzulösen wäre, damit das Bild einer „allseitigen Entfaltung“ nicht in schlechter Unzeitgemäßheit verharret. Was die vorausgehenden Überlegungen allein zeigen wollten, war, daß Marx' Konzept einen bestimmten Maßstab expliziert und bekräftigt, und zwar einen Maßstab, der nicht kontingenten Präferenzen und Prämissen entspringt, sondern mit zu den zentralen Leitvorstellungen klassischer Ethik gehört. Die Idee menschlicher Selbstverwirklichung gehört zu Marx' Vorstellung vom 'guten Leben', wie sie seiner Kritik am nationalökonomischen Zustand zugrundeliegt. Sie umfaßt, wie sich gezeigt hat, Bestimmungen der Freiheit und des Glücks, wobei dem Glücksbegriff ein besonderes Gewicht zukommt, oder genauer: wobei die Eigenständigkeit des Glücksanspruchs gegen die formale Freiheitsbestimmung, wie sie nach Marx in den modernen Menschenrechtsdeklarationen allein tragend ist,³⁶ eingeklagt wird. Ein solcher Begriff von Selbstverwirkli-

chung braucht nicht zu inhaltlich bestimmten normativen Aussagen über das Wesen des Menschen ausgemünzt zu werden. Er hat mit der Form des Wollens zu tun, mit dem, was es heißt, etwas letztlich und im ganzen zu wollen – auch wenn er nicht unmittelbar aus einem formalen Wollensbegriff deduzierbar ist, sondern bestimmte nicht-selbstverständliche, kulturspezifische (wenn auch sehr allgemeine) Prämissen beinhaltet (wie daß das Wollen nicht seine Aufhebung will; daß es die Wirklichkeit des Wollenden will usw.).

Als dem Wollen oder der Frage nach dem Glück zugeordnet, bleibt der 'teleologische' Ansatz der Selbstverwirklichung, abstrakt gesehen, Gegenpart der normativen oder deontologischen Sollensfrage. Er hat nicht unmittelbar mit Sollenssätzen oder mit moralischen Gütern wie Gerechtigkeit zu tun; eher wäre er der Seite der 'nicht-moralischen' Güter zuzuschlagen.³⁷ Offenkundig ist, daß er nicht das Ganze der in Marx' Theorie implizierten ethischen Rahmenbestimmungen ausmacht. Von ihm her ist keine unmittelbare Brücke zu dem zu schlagen, was diese ohne Zweifel *auch* sein will: Kritik der Ungerechtigkeit.³⁸ Die Heterogenität zur Sollensfrage nimmt bei Marx bekanntlich zum Teil die Form der Abwehr moralischer Argumentation überhaupt an – man mag darin das Resultat der ideologiekritischen Durchleuchtung der Moral oder ein Echo von Hegels Kritik am bloßen Sollen sehen. Im gegenwärtigen Kontext gilt die Abgrenzung allerdings nicht primär diesem, sondern dem bloßen 'Können', das dem wirklichen Wollen, das ein bestimmtes ist und letztlich auf Glück geht, entgegensteht. Allerdings stellt das Festhalten am Maßstab des Glücks nicht eine partikuläre Wertsetzung dar. Eher hat es als allgemeiner Rahmen für mögliche Wertungen zu gelten und ebenso als Rahmen für das, was an eigentlich moralischen Forderungen auch bei Marx zum Zuge kommt.³⁹ Die implizite 'Ethik' der Marxschen Theorie zeigt sich darin als einem bestimmten, nicht im engen Sinn normativen Typus von Ethik zugehörig. Diese ethische Ausrichtung, die sich in der frühen Entfremdungstheorie vielleicht am deutlichsten nachzeichnen läßt, bleibt auch für die spätere Gesellschaftskritik als Rahmen erhalten – auch wenn sie sich im Ganzen seines Werks, aus verschiedenen Gründen, in eigenartigem Zwielicht und zum Teil bis zur Unkenntlichkeit zurückgedrängt findet.

Anmerkungen

- 1 Bloße Seitenzahlen aus: Marx-Engels-Werke, Erg.Bd.I; K: Kapital, 1. Band; GR: Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie
- 2 Vgl. *E.M. Lange*, Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der „Kritik der politischen Ökonomie“ von Karl Marx, Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1980
- 3 Z.B. *F. von Magnis*, Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848), Freiburg – München 1975
- 4 Diese Doppelbewegung bezeichnet die methodologische Grundmaxime der Manuskripte: vom unbegriffenen „Faktum“ (511), das die Nationalökonomie (bloß) beschreibt, zurück zum „Begriff dieses Faktums“ (518), von dem aus die nationalökonomische Realität begreifbar wird, und dann der 'Wiederaufstieg' zur Phänomenebene, d.h. die nun-

- mehr in sich verständliche Darstellung jener Realität. Die gleiche Doppelbewegung findet im 'Kapital' statt (z.B. K 53, 62).
- 5 Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 43; in: Kleine Schriften (hg. v.K. Löwith), Frankfurt/M. 1966, S. 205.
 - 6 Andere Anlehnungen an *Feuerbach* finden sich in der Bestimmung des 'Gattungswesens'; s. „Das Wesen des Christentums“ (1841) (vor allem die Abschnitte „Das Wesen des Menschen im allgemeinen“ und „Der Unterschied des Christentums vom Heidentum“).
 - 7 Vgl. *M. Frank*, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt/M. 1975
 - 8 Mit der gleichen Unterscheidungsfigur hebt *Marx* an anderer Stelle den „Kommunismus“ – der zwar das „Prinzip der nächsten Zukunft, aber . . . nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung“ ist – vom „Sozialismus“ als dem jenseits jener Vermittlung (der Negation der Negation) angesiedelten Positiven ab (546).
 - 9 Vgl. *Feuerbach*, Grundsätze . . . , a.a.O.; Das Wesen des Christentums, Frankfurt/M. 1976, bes. Einleitung
 - 10 Das Wesen des Christentums, a.a.O., 20; die weitere (von *Marx* und *Feuerbach* geteilte) These ist, daß das „gegenständliche Wesen“ des Menschen und der Gegenstand seiner Tätigkeit letztlich dasselbe sind (577ff.; *Feuerbach* a.a.O., S. 21).
 - 11 Vgl. *Frank*, a.a.O.
 - 12 Vgl. *A. Wildts* Begriff einer emanzipatorischen Aneignung in: Produktivität und soziale Umwälzung. Ein Versuch zur Transformation des Historischen Materialismus, in: U. Jaeggi/A. Honneth (Hg.), Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1977, S. 206-255 (hier: 229ff.).
 - 13 Vgl. schon *Lockes* Verbindung zwischen der Schaffung des Geldes und dem „amor sceleratus habendi“ und dessen gesellschaftlichen Folgen (Zweite Abhandlung über die Regierung, §§ 47ff., 111).
 - 14 Zitate im folgenden aus: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: *Die protestantische Ethik I*, hg. v.J. Winckelmann, Gütersloh 51979
 - 15 Nach *Aristoteteles* ist die Lust nicht direktes Ziel, sondern eine im Maße der eigenen Vollendung der Tätigkeit „hinzukommende Vollendung“ (telos epigignomenon): E.N. 1147b33
 - 16 Vgl. *Petra Röder*, Utopische Romantik. Die verdrängte Tradition im Marxismus. Von der frühromantischen Poetologie zur marxistischen Gesellschaftstheorie, Würzburg 1982
 - 17 Zitate im folgenden aus: *Die Alternative*, Köln-Frankfurt/M. 1977
 - 18 Vgl. in „Die heilige Familie“ die Kritik an *Proudhon*, der das „Nichthaben und die alte Weise des Habens aufheben will“, dabei aber „noch in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangen“ bleibt und „die Wiederaneignung der gegenständlichen Welt selbst noch unter der nationalökonomischen Form des *Besitzes*“ faßt (MEW 2, 44).
 - 19 *Moses Heß*, Philosophie der Tat, in: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850, Vaduz 21980, S. 224f. – Auch bei Heß stehen diese Äußerungen u.a. im Kontext einer Kritik des „abstrakten Kommunismus“ (225). – Ersichtlich ist das „Sein“ der „Seinssucht“ von demjenigen unterschieden, welches *Marx* dem Haben entgegenstellt: es ist selber ein Sein im Status der Entfremdung (das Sein „als beschränktes Ich“), das auch nur als solches der 'Sucht' verfallen kann.
 - 20 S.W. II.3.,267; s. *Frank* a.a.O., S. 236
 - 21 Dies zeigt sich an der Stellung zu *Feuerbach*: Der Leitbegriff „gegenständliche Tätigkeit“ ist in den Manuskripten (577) mit dem Akzent auf „gegenständlich“ pro, in der 'Deutschen Ideologie' mit dem Akzent auf „Tätigkeit“ contra *Feuerbach* (MEW 3, S. 5).
 - 22 Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 15.
 - 23 Philosophie der Offenbarung 1841/42, hg. M. Frank, Frankfurt/M. 1977, S. 170.
 - 24 Vgl. *F. Scholz*, Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Frankfurt/M. 1982, S. 26ff.
 - 25 München 1961, S. 134f.
 - 26 So *Scholz* (a.a.O.) im Anschluß an *Marcuse*, *Bataille*, *Benjamin* (und *Freuds* Nirwana- prinzip). Eine weitere Analogie sieht *Scholz* in dem von der Psychoanalyse beschriebenen Stadium bzw. Persönlichkeitstypus des Narzißmus (ebd.).

- 27 Vgl. *R. Spaemann*, Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, S. 14f.
- 28 *G. Buck*, Selbsterhaltung und Historizität, in: R. Koselleck/W. Stempel (Hg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, S. 67f.
- 29 Zur Parallele des Hobbes'schen Modells mit dem Besitzmodell vgl. *C.B. Macpherson*, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt/M. 1967
- 30 An den aus den Manuskripten angeführten Stellen entzifferte die MEGA statt „Genuß“ noch „Geist“.
- 31 Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik 994a9ff., b10ff.
- 32 Zum folgenden vgl. *E. Angehrn*, Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 1985
- 33 Mit diesem Begriff beschreibt schon *Hegel* den Zustand der Entfremdung: Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 371
- 34 *A. Camus*, Le mythe de Sisyphe, Paris 1968, S. 166
- 35 Vgl. *R. Hare*, Freedom and Reason, Oxford 1972, S. 126ff.
- 36 Vgl. 'Zur Judenfrage', MEW 1, 347-377
- 37 Vgl. den Aufsatz von *A. Wood* in diesem Band
- 38 Allenfalls ließe sich versuchen, eine solche Verbindung über die (bisher eingeklammerte) vierte Bestimmung menschlicher Tätigkeit, die Gesellschaftlichkeit, herzustellen. Doch bleibt auch darin Moral im engen Sinn ausgespart. Geschildert wird zum einen das Bedürfnis nach Sozialität (535,544), zum andern eine Art von Intersubjektivität, die über Gleichheits- oder Gerechtigkeitsbeziehungen hinaus ist: „Brüderlichkeit“, die Verbindung als „Zweck“ (554), die Teilnahme an „allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc.“ (550), der andere nicht als „Schranke“, sondern „Verwirklichung“ der eigenen Freiheit (MEW 1,365). Auch wenn damit ein Fundament für Moralität benannt ist, das sich auch in die umrissene Konzeption der Selbstverwirklichung und damit in die Vorstellung vom guten Leben integrieren läßt, bleibt die Verknüpfung von individuellem Wollen und Gesellschaftlichkeit zu unmittelbar (ganz abgesehen davon, daß sie eine inhaltlich starke Prämisse darstellt), um als Basis moralischer Kritik gelten zu können (vgl. 462f.; MEW 1, 479).
- 39 Zur Situierung der moralischen Sollensfrage in einer Theorie des guten Lebens vgl.: *Ursula Wolf*, Das Problem des moralischen Sollens, Berlin 1984