



**„...der Riß der Welt geht auch durch mich, gerade durch mich“.**

**Entfremdung und Verdinglichung von Jean-Jacques Rousseau bis zur kritischen Theorie**

*Dirk Lehmann*

Zitation: Lehmann, Dirk (2014): *Entfremdung und Verdinglichung von Jean-Jacques Rousseau bis zur kritischen Theorie*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2014 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Erich Fromm sagt über das Phänomen der Entfremdung: „Mit Entfremdung ist eine Erlebnisweise gemeint, bei der der Mensch sich selbst als einen Fremden empfindet. Er ist, so könnte man sagen, sich selbst entfremdet. Er erlebt sich nicht selber als den Mittelpunkt seiner Welt, als den Urheber seiner eigenen Taten – vielmehr sind seine Handlungen und ihre Folgen seine Herren geworden, denen er gehorsam ist, die er anbetet. Die entfremdete Person ist außer Föhlung mit sich und ebenso mit allen andern Menschen. Sie erlebt sich und andere, wie man Dinge erlebt, mit den Sinnen und dem Verstand, aber zugleich ohne eine fruchtbare Beziehung zu sich selber oder zur Umwelt“ (Fromm 1975: 60).

### **Ein Leben im Spiegel. Entfremdungskritik avant la lettre bei Jean-Jacques Rousseau**

„In gleichsam maschinenstürmerischem Eifer“ (Busch 1987: 110)!!! formuliert Rousseau sein Aufbegehren gegen die aufkommende Moderne... Man hat mit einigem Recht darauf hingewiesen, daß zuletzt alles Nachdenken über das von Fromm hier so prägnant zusammengefasste Phänomen der Entfremdung mit den beiden Diskursen von Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), verfaßt in den Jahren 1750 beziehungsweise 1755, anhebt<sup>1</sup>. Be-

rühmt ist etwa dessen Formulierung aus dem Diskurs über die Ungleichheit, in dem es heißt: „Der Wilde lebt in sich, der zivilisierte Mensch ist immer sich selbst fern und kann nur im Spiegel der Meinung der anderen leben. Er entnimmt das Gefühl seiner Existenz sozusagen aus deren Urteil allein“ (Rousseau

---

der Selbstentfremdung finden kann, ist Jean-Jacques Rousseau. Geschichtlich gesehen hängt also die Entdeckung der Selbstentfremdung zusammen mit den beiden Preisfragen, welche die Akademie von Dijon gestellt und die der Genfer mit beispiellosem Erfolg bearbeitet hatte“ (Barth 1975: 8). Freilich läßt sich das Phänomen der Entfremdung weiter in der Zeit zurückverfolgen. Hinter dem, was die Propheten des Alten Testaments Abgötterei nennen verbirgt sich im Kern bereits das, was das 19. Jahrhundert Entfremdung nennen wird (vgl. Fromm 1975: 61).

---

<sup>1</sup> Hans Barth schreibt: „Der erste Denker des 18. Jahrhunderts, bei dem man konstitutive Elemente

1995: 256ff.). Bereits in diesem kurzen Stück sind beinahe alle Elemente der Rousseauschen Entfremdungs- und Kulturkritik vorhanden.

Tatsächlich bringt Rousseau das, was nachfolgende Generationen mit dem Begriff der Entfremdung belegen werden<sup>2</sup>, wesentlich mit dem Gesellschafts- beziehungsweise Kultur-Haben der Individuen in Verbindung (vgl. Barth 1975: 9). Gesellschaft und Kultur werden so als ein Gefüge von Verhaltensmodellen, als ein System von vorbildlichen Mustern sichtbar, die einen verbindlichen und zwingenden Einfluß auf das Leben der Individuen haben (vgl. auch zum folgenden ebd.). Gesellschaft und Kultur fordern den Menschen zum Verzicht auf seine ursprüngliche Eigenmächtigkeit auf und verlangen von ihm die Preisgabe seiner individuellen Eigenart. In Gesellschaft wie in Kultur wird jeder versucht sein, in gefälliger Weise zu erscheinen, um hinter diesem Schein seine Eigenarten tunlichst zu verbergen. Der Mensch tritt aus dem Mittelpunkt der Welt heraus und ist nicht länger mehr Urheber seiner Taten. Er läßt von nun an einen seltsamen ‚Spiegel-Anderen‘ als den Schöpfer seines Tuns auftreten. Hans Barth schrieb: „Die Kultur ist eine Welt des Scheins, hinter der sich ein Sein verbirgt, dem Auswirkung und Selbstdarstellung versagt sind“ (ebd.). Die nun bloß noch „relative(n) Existenz(en)“ (Rousseau 1995: ), also die vom Spiegel-Anderen abhängigen Existenzen, als welche Rousseau die Menschen ansieht, sehen sich in Gesellschaft und Kultur um die Möglichkeit gebracht, als die aufzutreten, die sie sind. Sein und Erscheinung sind auseinander.

Und dies entstellt gewissermaßen den Menschen bis zur Unkenntlichkeit. Rousseau ver-

sucht diese Veränderungen in Form eines Bildes zu beschreiben. „Die menschliche Seele gleicht der Statue des Glaukus, welche die Zeit, das Meer und die Stürme derart entstellten hatten, daß sie weniger einem Gott als einem wilden Tier glich. Sie hat das Gesicht sozusagen bis zur Unkenntlichkeit verändert“ (Rousseau 1995: 63ff.). Glaukus, in der antiken Welt recht eigentlich der kräftige und körperlich beeindruckende Sohn eines Bauern, der angesichts seiner Tüchtigkeit bald als Held der alten Olympischen Spiele gilt, ist als Statue den Widrigkeiten des Wetters ausgesetzt und wird sich bald so sehr verändert, abgenutzt haben, daß von seinem ursprünglichen Wesen kaum mehr etwas übrig ist. Ganz stromlinienförmig ist seine Gestalt; ohne Ecken und Kanten hat die Statue des Glaukus sich seiner Umwelt angepaßt.

So auch in der Realität. Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hatten sich offensichtlich individuelle Verhaltensweisen wie Formen des sozialen Umgangs herausgebildet, die den vorangehenden Generationen noch gänzlich unbekannt waren (vgl. Honneth 1994: 10). Hochmut und Eitelkeit, Heuchelei und ein ausgeprägter Hang zur Prahlerei, Neid, Täuschung und Betrug griffen unterm Druck freilich ökonomischer Konkurrenz rasch um sich. Jeder ist in Gesellschaft versucht als mehr zu erscheinen, als er in Wirklichkeit ist, jeder gibt vor, besser zu sein, als er tatsächlich ist. Überall Balzverhalten, überall Werbung, überall bewerben sich die Menschen, versuchen alle anderen zu übertrumpfen. Nur zu deutlich gewinnt man den Eindruck, Rousseau hätte bereits all die lebendigen Gebrauchswertversprechen vor Augen, die heute noch wie zu Marx' und Engels' Zeiten die Straßen und Plätze bevölkern, stets in der Hoffnung, dem Mitmenschen einen kleinen Vorteil abzujagen. Nach und nach erhält, aufmerksam beobachtet von Rousseau, die Unruhe einer permanenten Selbstdarstellung Einzug in das Leben der Individuen. Sie wa-

---

<sup>2</sup> Bronislaw Baczko schreibt: „Der Hegel'sch-Marx'sche Terminus [der Entfremdung; D.L.] entspricht adäquat der Situation, für die Rousseau keinen Namen hatte, die er aber ständig beschreibt“ (Baczko 1970: 27).

gen es allein noch mit ihrer jeweiligen Charaktermaske die Gesellschaftsbühne zu betreten. Angesichts solch konformistischen Theaters kann vom Menschen als einem gottgleichen Wesen kaum mehr die Rede sein.

## Entäußerung und Entfremdung bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel

Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) ebenso wie nach ihm Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1894) greifen die Rousseausche Entdeckung auf. So notiert Hegel etwa in seiner Differenzschrift von 1801:

*Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit, aber unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und realen Welt, ihr Sein als Produkt, als ein Produzieren zu begreifen" (Hegel 1962: 14).*

Hegel teilt mit Rousseau die Diagnose, daß etwas recht eigentlich Vereintes in zwei Stücke zerrissen ist; zwei Stücke, von denen das eine dem anderen gegenüber erhaben ist. Auch für Hegel sind gewissermaßen das, was einer ist, und das, als was er erscheint, auseinander gerissen. Anders aber als vor ihm Rousseau betrachtet Hegel dies Phänomen gleichsam sine ira et studio, ohne Zorn und Eifer als notwendige Stufe der Entwicklung der Kultur ebenso wie der des individuellen Bewußtseins.

Freilich ist es in einer Philosophie wie der Hegelschen „fast unmöglich, eine allgemeine Definition der Entfremdung zu geben“ (Calvez

1964: 50), indes können dennoch anhand der überaus instruktiven Arbeit von Philip J. Kain zumindest ein paar vage Überlegungen zum Hegelschen Entfremdungsbegriff angestellt werden (vgl. insgesamt Kain 1980). Kain zufolge ist es zunächst hilfreich, zwischen den Begriffen Entäußerung und Entfremdung zu unterscheiden. Demnach meint Entäußerung soviel wie eine Ab- beziehungsweise Weitergabe eines dem Subjekt Wesentlichen. Auf den Aspekt des Gebens macht auch das Grimmsche Wörterbuch aufmerksam, das für das Verb „entäußern“ die Synonyme veräußern, von sich geben und entledigen nennt (vgl. Grimm ; ferner Lange 1980: 17)<sup>3</sup>.

Was aber einmal von sich gegeben, entäußert ward, kann bald schon die Form eines äußerlichen und vor allem unabhängigen Objekts annehmen. Die Macht der Vereinigung ist dann gleichsam verloren und die vormals lebendige Beziehung gerinnt zur toten Entgegensetzung. Ist diese objektivierende Entäußerung der Fall, so findet gewissermaßen Entfremdung statt. Für das Verb „entfremden“ nennt das Grimmsche Wörterbuch wiederum die Synonyme fremd machen, berauben und entledigen. Mit dieser Beraubung wendet sich das Objekt-Ding nun gegen das entäußernde Subjekt, es entwickelt eine feindselige Haltung gegen seinen Schöpfer und wird zu einer selbständigen Macht. Wie die tote Arbeit bei Marx und Engels später über die lebendige Arbeitskraft herrschen

---

<sup>3</sup> In seiner Phänomenologie des Geistes von 1807 schreibt Hegel: „Was... als Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme und hiemit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d.h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständlich seiende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigene Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst“ (Hegel 1952: 352).

wird, so herrscht auch bei Hegel gewissermaßen ein Totes über das Lebendige<sup>4</sup>.

In seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1807 schreibt Hegel:

*Durch diese Momente des Aufgebens des eigenen Entschlusses, dann des Eigentums und Genusses [durch] das positive Moment des Treibens eines unverständenen Geschäftes nimmt es [das Selbstbewußtsein; D.L.] sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtsein, der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit seines **Fürsichseins**; es hat die Gewißheit[,] in Wahrheit seines **Ich** sich entäußert, und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem **Dinge**, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben" (Hegel 1952: 170).*

In dieser verdinglichten Form steht dem Selbstbewußtsein schließlich etwas eigentümlich Fixiertes und Festgestelltes gegenüber. Das Ding steht dem Selbstbewußtsein gegenüber, ohne daß es noch eine lebendige, fruchtbare Beziehung zu ihm hat.

Die Entäußerung verwandelt sich so unter der Hand im Akt des Entäußerns in ein fixes, totes, fest gewordenes Ding, in ein Stück ‚zweite Natur‘, wie Hegel an verschiedenen Stellen seines Werkes schreibt.

*Das einfache Faktum der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus ist Resultat vor-*

*aufgegangener einzelner Tätigkeiten, Überlegungen. Das gleiche ist es auch mit der Gewohnheit, die uns als zur zweiten Natur geworden die Gestalt der Unmittelbarkeit annimmt, aber einer vermittelten" (Hegel 1966: 144f.).*

Das ‚Kolumbus-Ding‘ steht bald in den Geschichtsbüchern als der Entdecker Amerikas. Daß aber Kolumbus wohl undenkbar ist ohne all diejenigen Entdecker, Forscher, Handwerker, Köche, Bauern und so fort, die vor ihm und mit ihm waren, daß Kolumbus vielleicht bloß am Ende einer langen Generationenfolge steht – das gerät mit der Zeit in Vergessenheit. Kolumbus steht uns dann in seiner Unmittelbarkeit als die große Entdeckerpersönlichkeit gegenüber. Genau dies Moment der Vermitteltheit an dem Ding, gewissermaßen die Autorenschaft gerät in Vergessenheit, so daß das Gewordene und Produzierte den Individuen als Unmittelbarkeit imponiert. Der französische Marxist Roger Garaudy schreibt:

*Bei Hegel beruhte die Entfremdung auf der Unfähigkeit des Geistes, sein Werk in dem von ihm selbst Geschaffenen zu erkennen, er erfährt also sein eigenes Resultat als fremdes Sein" (Garaudy 1969: 55).*

Die Entäußerung erscheint dann als Entfremdung, womit ein Zustand der Welt bezeichnet ist, die sich „von sich selbst abgehoben und in zwei Reiche auseinandergelegt hat“ (Lenk 1972: 116).

Wie aber in der zu Hegels Zeiten heranreifenden bürgerlichen Wirklichkeit alles Stehende und Ständische verdampft, so bleibt auch Hegel nicht bei dieser vermittelten Unmittelbarkeit stehen. Er nimmt es gleichsam auf sich, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten. Das entstandene Bedürfnis der Philosophie wird es schließlich dahin bringen, die fest gewordenen Seiten aufzuheben und das Gewordensein der Welt zu begreifen. Jean-Yves Calvez schreibt:

---

<sup>4</sup> Im Kapital etwa schreibt Marx. „Aller kapitalistischen Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals, ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit. Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt“ (MEW 23: 446).

*Der Entfremdungsprozeß ist tatsächlich die Spaltung zwischen Subjekt und Substanz, das heißt zwischen zwei Polen der Realität" (Calvez 1964: 51). Einerseits, andererseits aber macht es sich die Hegelsche Philosophie zu ihrer Aufgabe, die beiden Pole der Realität „miteinander zu versöhnen" (ebd.).*

*„Nah ist / und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch." Oder in Hegels Worten: „Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als **bestimmte Negation**, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt. Das **Ziel** aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortgangs gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, und der Gegenstand dem Begriff entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam und auf keiner frühern Station Befriedigung zu finden" (Hegel 1952: 68f.)*

Um erneut von Kolumbus zu sprechen: das Resultat, seine Entdeckung Amerikas, muß von der Philosophie nach und nach in seiner Wahrheit aufgefaßt werden, so daß am Ende der Bewegung der bestimmenden Negation, nach all den Fragen, ob er einen Koch, verschiedene Handwerker bei seiner Entdeckung dabei hatte, nach all den Berichten, ob es ihm vorangehende Forschergeister gab etc., daß am Ende also dieses Frage- und Berichtsprozesses ein wahres Wissen um die Entdeckung Amerikas steht.

Das was ist, ein letztes Mal die Entdeckung Amerikas, und das, als was sie erscheint, als die ungeheure Leistung des Kolumbus', sind

am Ende ebenso eins wie Begriff und Sache, Geist und Gegenstand, Denken und Sein. Unmittelbarkeit ist in seiner Vermitteltheit erkannt. Das ist gewissermaßen das Kernstück des Hegelschen Idealismus (vgl. auch Garaudy 1969: 55f.). Die Objektwelt ist jetzt nicht mehr länger ein feindseliges Reich, welches über den Schöpfern thront, sondern beide Pole pflegen jetzt eine lebendige Beziehung. In einem Kommentar zu Hegels *Phänomenologie* schreibt Herbert Marcuse:

*Wenn der Mensch die Resultate seiner Erfahrung streng ins Auge faßt, wird er eine Art des Wissens verlassen und zu einer anderen fortschreiten; er wird von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung übergehen, von der Wahrnehmung zum Verstand, vom Verstand zum Selbstbewußtsein, bis er die Wahrheit der Vernunft erreicht" (Marcuse 1990: 91; vgl. auch Jaeschke/Arndt 2012: 574ff.)*

Dann ist das absolute Wissen schließlich in eins das Ergebnis des Entfremdungsprozesses und seine Aufhebung (vgl. Calvez 1964: 51).

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten läßt sich zeigen, daß der Dynamik von Entäußerung, Entfremdung und aufgehobener Entfremdung bei Hegel ein recht „ausgewogene(s)" (ebd.: 50) zentrales Schema zugrundeliegt:

*„Die Entäußerung, die die Form der äußerlichen Objektivierung annimmt, führt, so notwendig sie für die Entwicklung des Bewußtseins zur Allgemeinheit auch ist, zu einem unabhängigen, objektiven und antagonistischen Reich; sie führt zur Entfremdung, die zuletzt überwunden werden muß. Sie ist überwunden, sobald beide, Selbstbewußtsein und objektives Reich sich zu dem Punkt entwickelt haben, an dem das Selbstbewußtsein fähig ist, die Entfremdung als Entäußerung seiner*

*selbst zu erkennen" (Kain 1980: 146; meine Übersetzung).*

So erhält der Prozeß der Entfremdung unter dem Strich einen „eminenter positiven Wert“ (Cornu 1975: 46). All der Zorn, all die Empörung, die bei Rousseau noch die Feder führte, scheint bei Hegel verfliegen. „Durch sie [die Entfremdung; D.L.] erschafft sich ursprünglich alles Wirkliche und durch sie wird die Wirklichkeit fortschreitend mehr und mehr dem absoluten Geist adäquat“ (ebd.), so der französische Marxist Auguste Cornu über die Hegelsche Entfremdungstheorie.

## **Entfremdung und Emanzipation in der kritischen Theorie seit Karl Marx und Friedrich Engels**

Das freilich hier nur sehr skizzenhaft geschilderte Hegelsche Schema der Entäußerung, die angesichts einer vergessenen Autorenschaft zur Entfremdung führt, die aber bald im Wissen aufgehoben ist, dies Schema liegt auch der Marx-Engelschen Theorie der Entfremdung zugrunde, wie sie sie seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts entwerfen. Dabei ist m. E. eine Entwicklung zu beobachten, die fort von einer eher juristisch-soziologisch argumentierenden hin zu einer gesellschaftstheoretisch informierten Entfremdungskritik führt. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahre 1844 versucht Marx noch zu zeigen, daß der „Entzweiung der Arbeit in sich selbst“ (MEW 1: 511; Hervorh. D.L.) erstens der Umstand zugrunde liegt, daß dem Arbeiter das Produkt seiner Tätigkeit genommen wird, daß ihm damit zweitens seine Tätigkeit selbst fremd wird, daß ihm angesichts dieses ‚Diebstahls‘ drittens die Entäußerung seiner Wesenskräfte gleichgültig wird und sich schließlich viertens alle Mitmenschen gegeneinander verfeinden.

Das führt dann dazu, daß „mit der **Verwertung** der Sachenwelt... die **Entwertung** der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu(nimmt)“ (MEW Erg.-Bd. I: 511; Hervorh. i. Orig.). Was Hegel durchaus bereits gesehen hat, die Entwertung der Menschenwelt, nimmt bei Marx und Engels schließlich die Form gleißenden Unheils an. So diagnostiziert Marx:

*Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für die Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für die Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter. Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den anderen Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für den Arbeiter“ (MEW Erg.-Bd. I: 513).*

Die m. E. eher juristisch-soziologisch argumentierende Diagnose aber, etwas dem Arbeiter Gehörendes wird ihm von einer andern sozialen Gruppe geraubt, mit der Folge, daß der Arbeiter fortan ein sozusagen unwesentliches Leben lebt, wird in den folgenden Arbeiten Marx' und Engels' mehr und mehr aufgegeben. Beide gelangen so vor dem Hintergrund einer ökonomiekritischen Verdinglichungstheorie zu einem gehaltvolleren Verständnis von Entfremdung. Dem liegt weiterhin das Hegelsche Schema von Entäußerung-Entfremdung-aufgehobener-Entfremdung zugrunde; angesichts des Schicksals der arbeitenden Klasse aber fehlt bei Marx und Engels freilich die bürgerliche Ausgewogenheit Hegels!

Man mag nun zu recht einwenden, daß in den Werken Marx' und Engels' seit den ausgehenden vierziger Jahren der Begriff der Entfremdung allein noch auftaucht, „um den Philosophen verständlich zu bleiben“ (MEW 3: 34).

Unbestritten ist auch, daß Marx und Engels gerade in der *Deutschen Ideologie* ihre vorangehenden Arbeiten einer „rigorosen Selbstkritik“ (Fleischer 1970: 51) unterziehen. Daraus aber zu folgern, daß die seitdem entstehenden Schriften ohne eine Kritik der Entfremdung auskommen, macht aus dem Marx-Engelschen Œuvre eine nur „halbe Sache“ (ebd.: 52). In ihrer so emphatischen Anklage der vergessenen Urheberschaft ist ein Impuls enthalten, der endlich fürs gesamte Werk Marx' und Engels' bestimmend bleibt<sup>5</sup>.

Es ist vor allem das Verdienst des epochemachenden Werkes Georg Lukács', namentlich *Geschichte und Klassenbewußtsein*, darauf hingewiesen zu haben, daß Marx und Engels insbesondere mit der immer intensiveren Beschäftigung mit der politischen Ökonomie die ökonomischen Mechanismen des Vergessens klar und bestimmt herausgearbeitet haben. Wobei Lukács' *Studien über marxistische Dialektik* noch einmal mehr zu würdigen sind, als er sie bereits 1923 veröffentlicht, zu einer Zeit also, zu der ihm die einschlägige Schrift zur Marx-Engelschen Entfremdungstheorie, die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte*, noch gar nicht bekannt sein konnten; die *Pariser Manuskripte* wurden erst 1932 im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe publiziert. So arbeitet Lukács eine Theorie der Verdinglichung und Entfremdung auf der Grundlage der Marx-

Engelsschen Ökonomiekritik heraus. Zentral ist hier Lukács' Einsicht,

*daß „das Wesen der Warenstruktur... darauf (beruht), daß ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine ‚gespenstige Gegenständlichkeit‘ erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt“ (Lukács 1968: 257).*

Wie ist das zu verstehen? In seinem Beitrag zu den *Studien über Autorität und Familie* schreibt Max Horkheimer:

*„Der disponierende Fabrikdirektor hängt ebenso sehr vom gesellschaftlichen Bedürfnis ab wie irgendein Handwerker des Mittelalters; insofern ist er ganz und gar nicht freier; nur meldet sich dies nicht durch die Wünsche eines übersichtlichen Kundenkreises oder als Leistungsforderung eines Grundherrn an. Es kommt in der Verkäuflichkeit der Waren und dem erzielten Gewinn zum Ausdruck und offenbart seinen Machtanspruch am Ende des Geschäftsjahres im Saldo der Bilanz. (...) Aber dieser Zusammenhang von Wert und gesellschaftlichem Bedürfnis ist in der gegenwärtigen Ordnung nicht bloss durch berechenbare psychische und politische Elemente, sondern durch Summation zahlloser unkontrollierbarer Ereignisse vermittelt. (Horkheimer 1987: 33)*

---

<sup>5</sup> Und hinzukommt: „Nicht nur dem Inhalt nach, auch explizit spielt E [Entfremdung; D.L.] im gesamten Marxschen Werk über die Zeit hinweg eine wichtige Rolle“ (Oppolzer 1997: Spalte 461). Wenngleich auch an die Stelle des Begriffs der Entfremdung im Spätwerk Begriff wie Verdinglichung, Vergegenständlichung oder auch Verselbständigung rücken, so gebraucht Marx dennoch wieder und wieder den Begriff der Entfremdung (vgl. insgesamt Oppolzer 1997: 461; ferner MEW 23: 420, 455, 596; MEW 25: 95f., 274, 832, 837f.; MEW 26.1: 21, 53, 321; MEW 26.2: 418; MEW 26.3: 255, 288ff., 483ff.; MEW 42: 42, 74, 84, 94ff., 367 et passim; Resultate (MEGAI.4.1: 65, 125 et passim).

Ist von kapitalistischer Produktionsweise die Rede, so meint dies zunächst: Produktion von Waren. Daß die kapitalistische Gesellschaft freilich keine harmonische und gar zu friedliche „mittelständische Gesellschaft von Kleinwarenproduzenten“ (Habermas 1965: 138), sondern Klassengesellschaft ist, das sei hier zumindest der Vollständigkeit halber erwähnt. Produktion von Waren schließt in sich ein,

daß nicht für den unmittelbaren Gebrauch, den Eigenbedarf produziert wird, sondern für den Tausch. Daraus folgt weiter, daß der Nutzen eines Warendings für die Bedürfnisbefriedigung, das, was Marx den Gebrauchswert nennt, für die Produzenten von gar nicht so entscheidendem Interesse ist. Weit mehr interessiert die Warenproduzenten, was sie im Austausch für das von ihnen erzeugte Produkt erhalten. Der angesprochene Tauschwert, so geht das Grundgesetz der kapitalistischer Freiheit, i.e. das Wertgesetz, dieser Tauschwert ist gleich der durchschnittlichen Menge an Arbeit, die für die Produktion des Warendings investiert wurde<sup>6</sup>.

Wenn nun Horkheimer von der Verkäuflichkeit der Waren spricht, so macht er damit gleichsam im Vorbeigehen auf ein ganz entscheidendes Merkmal dieser spezifischen Form der Bewältigung der Lebensnot aufmerksam. In allen arbeitsteilig organisierten Gesellschaften muß die gesellschaftliche Gesamtarbeit entsprechend den Bedürfnissen der Gesellschaftsmitglieder proportional verteilt werden (vgl. auch zum folgenden Hauck 1988: 45ff.). In den vorkapitalistischen Gesellschaften geschah diese Verteilung entweder durch eine gemeinschaftlich-familiäre oder aber durch herrschaftlich aufoktroierte ‚Planung‘ – Horkheimer sprach vom übersichtlichen Kundenkreis und der Leistungsforderung des Grundherrn<sup>7</sup>. Marx beschreibt die vorkapitalistische Welt wie folgt:

*Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebenso sehr die gesellschaftlichen Verhält-*

*nisse der materiellen Produktion als die mit ihr aufgebauten Lebenssphären. Aber eben weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen die Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen.(MEW 23: 91)*

Von gespenstiger Gegenständlichkeit oder seltsamer Fremdheit kaum ein Wort.

Weil nun aber noch in dem nationalökonomischen Zustand die Individuen Essen und Trinken, Wohnung und Kleidung und noch einiges Andere benötigen, so muß noch in diesem Zustand die Produktion dem Bedarf entsprechend, proportional verteilt werden. Da aber in diesen Gesellschaften die von Marx erwähnten persönlichen Abhängigkeiten nicht mehr länger existieren, mit der alten Feudalordnung und ihren Privilegien, Rechtsunsicherheiten und Beschränkungen hat die bürgerliche Revolution ja gründlich aufgeräumt (vgl. Bolte 1995: 13), die Individuen gleichsam flexibel, frei und ganz nebenbei privat ihre Arbeiten verrichten, die Gesamtarbeit aber immer noch den Bedürfnissen entsprechend verteilt werden muß – muß das, was Marx als phantastische Gestalt angeführt hat, muß die gespenstige Gegenständlichkeit, das heißt der Wert erscheinen; Entfremdung wird hier langsam aber sicher eine Wirklichkeit. Denn in diesem Moment tritt die erwähnte eigentümliche Unkontrollierbarkeit, jener Zwangszusammenhang von Wert und gesellschaftlichem Bedürfnis, von dem Horkheimer sprach, in Erscheinung. Der Wert erscheint als der Spiegel, an dem die zivilisierten Menschen ihr Verhalten ausrichten.

Zwar entscheidet in den kapitalistischen Gesellschaften jeder Produzent für sich, gleichsam frei, gleich und geheim, was und in welchem Umfang er produziert. Der schließliche

---

<sup>6</sup> „Die Wertgröße eines Produkts bestimmt sich durch die darin enthaltene gesellschaftlich notwendige Arbeit oder die zu seiner Herstellung auf dem durchschnittlich erreichten Produktionsniveau notwendige Abreitszeit“ (Bolte 1995: 33).

<sup>7</sup> Rousseau sagt an einer Stelle über die natürlichen, lies vorkapitalistischen Gesellschaften: „Im Grunde war die menschliche Natur nicht besser, aber die Menschen fanden ihre Sicherheit darin, daß sie ohne Mühe durchschauten, was sie voneinander hatten“ (Rousseau 1995: 11).



Mechanismus der Verteilung aber ist der Austausch der Produkte auf einem anonymen und undurchschaubaren Marktplatz. Das heißt der Wert der Produkte tritt nun als Planungsbehörde auf. Man ist beinahe geneigt, Hegels Wort vom Treiben eines unverständenen Geschäftes wortwörtlich zu nehmen, um die Entfremdung, die sich hier abzuzeichnen beginnt zu verstehen.

Post festum, immer erst im Anschluß an die stets private, daher blind vollzogene Entäußerung von Hirn, Muskel, Nerv u.s.f. betritt der Produzent samt seines Warenplunders die Öffentlichkeit des Marktes und läßt den Wert, dies fremde, ihm feindliche Wesen entscheiden, in welchem Umfang die produzierten Warenmassen tatsächlich Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit, des gesellschaftlichen Gesamtbedürfnisses sind – gleichviel, in welchem Umfang er zuvor produziert hat. Und in diesem Moment wird die ganze chose geheimnisvoll, rätselhaft, ja unheimlich<sup>8</sup>. Entäußerung schlägt unversehens in Entfremdung um. Darum erleben die Privatproduzenten sich nicht mehr länger als die Urheber ihrer Welt. All ihr Tun hängt zuletzt an den Verbindlichkeiten und Ansprüchen des Marktes. Bald verzichten sie, ja müssen sie auf ihre Eigenmächtigkeit und ihre Eigenart verzichten, um das Gefühl ihrer Existenz sozusagen dem Urteil des Marktes zu entnehmen. In ihm spiegeln sie sich, in seiner Meinung vermögen sie es, zu leben.

Bekanntermaßen schreibt Marx im Abschnitt über den Fetischcharakter der Ware:

---

<sup>8</sup> Den Individuen unheimlich ist Freud zufolge, was weder der Sphäre des Lebendigen noch der Sphäre der Toten zuzuordnen ist. Unheimlich ist ein Scheintoter, eine Person, die sich bei näherem Blick als Puppe entlarvt. „Das Unheimlich, das Beunruhigende, das für uns Rätselhaftes, das für uns Neue liegt allemal quer zu den von uns begrifflich gezogenen Grenzen oder im Niemandslands zwischen ihnen“ (Dahmer 2001: 32).

*Das Geheimnisvolle der Warenform besteht... einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften diese Dinge zurückspiegelt, daher auch das Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo [Mißverständnis; D.L.] werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. (MEW 23: 86)*

Ein spekulatives, gespenstiges Moment erhält so von allem Anfang an Einzug in solche Form der Daseinsvorsorge, nicht erst in dem Augenblick, wo es etwa obskuren Montagsdemonstranten als listige und schurkische Börsenspekulation vor Augen steht! Schließlich ist doch konstitutiv für den privatkapitalistischen Äquivalententausch, daß niemand weiß und niemand wissen soll und kann, in welchem Verhältnis seine private Entäußerung zur Gesamtarbeit steht<sup>9</sup>. Das entscheidet sich

---

<sup>9</sup> Hier geht's zu wie in der Schule, wo die Schüler bereits dazu angehalten werden, ihre Aufgaben allein und unsolidarisch zu erledigen, den anderen nicht abschreiben zu lassen, alle Industriespionage zu vermeiden, sich hinter Bergen von Sichtschutz zu verstecken und seinem Privatgeschäfte nachzugehen. Der geheime Lehrplan bereitet die Kinder und Jugendlichen bestens aufs wirkliche, entwickelte Leben vor. „Die brutale Gleichgültigkeit, die gefühllose Isolierung jedes einzelnen auf sein Privatinteresse tritt umso widerwärtiger und verletzend hervor, je mehr diese einzelnen auf den kleinen Raum zusammengedrängt sind; und wenn wir auch wissen, daß diese Isolierung des einzelnen, diese bornierte Selbstsucht überall das Grundprinzip unserer heutigen Gesellschaft ist, so tritt sie doch nirgends so schamlos unverhüllt, so selbstbewußt auf als gerade in dem Gewühl der großen Stadt. Die Auflösung der Menschheit in Monaden, deren jede ein apartes Lebensprinzip und einen aparten Lebenszweck hat, die Welt der Ato-

immer erst im Nachhinein. „Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (MEW 23: 88). Nach begangener Tat sitzen die Produzenten sozusagen gemeinsam zu Gericht, um ein Markturteil sprechen zu lassen. Und wenn dann einmal eine zu große Arbeitsmenge für die Produktion eines Warendings aufgewandt wurde, so zeigt sich dies immer erst nachträglich – entweder an der Austauschbarkeit unterm kalkulierten Wert oder aber an der kompletten Nichtaustauschbarkeit. Und dann ist die Krise da...

So schaffen sich die Individuen kraft ihres eigenen Tuns eine Art „Schicksalsmacht“ (Türcke/Bolte 1994: 7), der sie sich nur ergeben unterordnen können und deren Verbindlichkeit und Machtanspruch umso größer ist, je mehr Bedürfnisse durch eben diesen stets prekären, stets spekulativen Marktmechanismus befriedigt werden sollen. Diese Schicksalsmacht erscheint den Individuen bald als ein ‚gesellschaftliches Ding, wahlweise auch als die faits sociaux (Émile Durkheim), von denen die französische Soziologie handelt, insgesamt aber als Tatsachen, die nachgerade autopoietisch fort sich kommunizieren.

*Der Witz der bürgerlichen Gesellschaft besteht ja eben darin, daß a priori [von vornherein; D.L.] keine bewußte gesellschaftliche Regelung der Produktion stattfindet. Das Vernünftige und Naturnotwen-*

*dige setzt sich nur als blindwirkender Durchschnitt durch (MEW 32: 553)<sup>10</sup>.*

Die vernunftbegabten und autonomen Individuen verwandeln sich als Marktsubjekte ins Objekt eines „automatischen Subjekts“ (MEW 23: 169).

In seinen *Umrissen zur Kritik der Nationalökonomie*, dieser „genialen Skizze“ (MEW 13: 10) des Jahres 1844, hat Engels bereits auf die zuletzt unbewußte und insofern entfremdete Form der Bewältigung der Lebensnot verwiesen.

*Solange ihr... fortfahrt, auf die jetzige, unbewußte, gedankenlose, der Herrschaft des Zufalls überlassene Art zu produzieren, solange bleiben die Handelskrisen; und jede folgende muß universeller, also schlimmer werden als die vorhergehende, muß eine größere Menge kleiner Kapitalisten verarmen und die Anzahl der bloß von der Arbeit lebenden Klasse in steigendem Verhältnisse vermehren – also die Masse der zu beschäftigenden Arbeit... zusehens vergrößern und endlich eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der Ökonomen nicht träumen läßt. (MEW 1: 515)*

Horkheimer hat, freilich mit Marx, im zitierten Beitrag zu den *Studien über Autorität und Familie* genau diese Form der Entäußerung

---

me ist hier auf die höchste Spitze getrieben. (...) Überall barbarische Gleichgültigkeit, egoistische Härte auf der einen und namenloses Elend auf der anderen Seite, überall sozialer Krieg, das Haus jedes einzelnen im Belagerungszustand, überall gegenseitige Plünderung unter dem Schutz des Gesetzes, und das alles so unverschämt, so offenerherzig, daß man von den Konsequenzen unseres gesellschaftlichen Zustandes, wie sie hier unverhüllt auftreten, erschrickt und sich über nichts mehr wundert als darüber, daß das ganze tolle Treiben überhaupt noch zusammenhält“ (MEW 2: 257).

---

<sup>10</sup> Man ist geneigt hier anspielungsreich zu variieren, daß der Markt sein Grau in Grau malt, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden ist; die Eule des Marktes beginnt ihren Flug erst mit der hereinbrechenden Dämmerung. Die Verspätung und Verzögerung von Erkenntnis bringt Hegel in der Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts zu dem folgenden Bild: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1955: 17).

des Menschen, die zur Entfremdung führt im Blick.

*Bei der Entscheidung über das Los von Menschen, Anwerbung oder Entlassung von arbeitenden Massen, Ruinierung der Bauern in ganzen Bezirken, Entfesselung von Kriegen usf. ist nicht etwa an die Stelle der Willkür die Freiheit, sondern der blinde ökonomische Mechanismus getreten, ein anonymer Gott, der die Menschen versklavt und auf den diejenigen sich berufen, die, wenn auch nicht die Gewalt über ihn, so doch den Vorteil von ihm haben. (Horkheimer 1987: 35)*

Herrschten im Mittelalter noch Adel und Klerus nach eigener Willkür, so werden in dem nationalökonomischen Zustand die Verhältnisse herrschend; in Horkheimers Worten: „Die Verhältnisse selbst wurden autoritativ“ (ebd.: 31). Nebenbei sei hier angemerkt, daß so die bürgerliche Gesellschaft gleichsam als eine „klassenlose Klassengesellschaft“ (Adorno 1995: ) erkennbar wird.

Sprach Horkheimer von einem anonymen Gott, der die Individuen fortan zur Arbeit, Arbeit und immer mehr Arbeit anhält, so flüchtet sich auch Marx in die Nebelregionen der religiösen Welt, um die autoritativen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse deutlich zu machen.

*Hier [in der Welt der Religion; D.L.] scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbständige Gestalten zu sein. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand“ (MEW 23: 86). Und wenige Zeilen später: „Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist. (MEW 23: 86f.)*

Die Menschen verwandeln sich in Fetischbeziehungsweise Götzendiener.

Und wie man mit den höheren Wesen des menschlichen Kopfes nicht kommunizieren kann, so bleiben auch die Warengötter stumm. In anderen Worten ist Gesellschaft, anders als es der „Scheißpositivismus“ (MEW 31: 232) heute lehrt, eigentlich gerade dort, wo keine Kommunikation ist! Seitdem erhält die von Rousseau so gereizt beobachtete permanente Unruhe all der Verrenkungen und Verbiegungen, um nur dem Markt zu gefallen, Einzug ins Leben der Individuen. Ein jeder ist genötigt, noch ein Tüpfelchen mehr an Narzißmus an den Tag zu legen; ein Narzißmus, der doch, darin besteht ja gerade der ‚Witz‘ der bürgerlichen Gesellschaft, wieder und wieder gekränkt wird.

In eins ist damit auch ein Hinweis darauf gegeben, daß die Marx-Engelssche Entfremdungskritik im Kern Gesellschaftstheorie ist. Weder befassen sie sich mit einer preistheoretischen Frage, noch mit einer alternativen Wirtschaftstheorie (vgl. auch zum folgenden Hauck 1988: 55). Es geht ihnen, Horkheimer macht darauf wie im Vorbeigehen aufmerksam, um die Frage, wie das gesellschaftliche Allgemeine, der gesellschaftliche Zusammenhang zwischen arbeitsteiligen, formell aber unabhängigen Privatproduzenten hergestellt wird, oder genauer: her sich stellt. Es geht Marx und Engels und den ihnen folgenden Intellektuellen um das Prinzip der gesellschaftlichen Synthesis, um dasjenige Prinzip also, das für die einheitliche Organisation, die Integration des Systems der Bedürfnisse zuständig ist. Und dies System ist eben in den Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, kein bewußtes, sondern ein unbewußtes<sup>11</sup>. Angesichts des

---

<sup>11</sup> Marx schreibt in den Grundrissen vom Geld, dem Ausdruck des Werts als dem tatsächlichen Gemeinwesen. „Das Geld ist... unmittelbar zugleich

wenn man so will Unbewußten der Gesellschaft ließe sich durchaus von einer Verdrängung des Sozialen sprechen. Marx' frühes Wort, demzufolge die Entäußerung des Arbeiters die doppelte Bedeutung hat, „daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, [und; D.L.] daß sie *außer* ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird“

---

das reale Gemeinwesen, insofern es die allgemeine Substanz des Bestehens für alle ist, und zugleich das gemeinschaftliche Produkt aller“ (Marx 1974: 137; i. Orig. gesperrt). Der als Arbeiterphilosoph verschrieene Joseph Dietzgen schreibt über diese eigentümliche Form der Vergesellschaftung: „Wie Christus fleischgewordener Gott, so ist das Geld die mysteriös in ein Ding verwandelte Société. Soweit das Geld, soweit habe ich die Gesellschaft in der Tasche. Geld ist nicht, wie Wucherer zu sagen pflegen, Ware wie andere Waren. Jede andere Ware ist Arbeitsprodukt einer privaten Bürgers, während Geld, obgleich in Gestalt eines Privatprodukts, doch das kommunistische Arbeitsprodukt der gesamten bürgerlichen Gesellschaft darstellt“ (Dietzgen 1919: 123). Freilich ist dieser Kommunismus des Geldes ein kopflöser und unbewußter. Und es ist erneut ausgerechnet Dietzgen, der auf das Unbewußte in der kapitalistischen Ökonomie aufmerksam macht. So schreibt Dietzgen im November des Jahres 1867 an Marx: „Sie [Marx; D.L.] sprachen es zum erstenmal in klarer, unwiderstehlicher, wissenschaftlicher Form aus, was von jetzt ab die bewußte Tendenz der geschichtlichen Entwicklung sein wird, nämlich die bisher blinde Naturmacht des gesellschaftlichen Produktionsprozesses dem menschlichen Bewußtsein unterzuordnen. Dieser Tendenz dem Verstand gegeben, zu der Einsicht verholten zu haben, daß unsere Produktion kopflos ist, das ist ihre unsterbliche Tat, hochverehrter Herr“ (Dietzgen 1919: 67; vgl. auch Schmidt 1976: 104; Fußnote 283). Die Entfremdungskritik Friedrich Schillers ahnte bereits etwas davon (vgl. insgesamt hierzu Schrey 1975: ff.). So schreibt der idealistische Dichter in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen: „Und so wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd“ (Schiller 1960). Beinahe scheint es als sehe Schiller schon sehr klar die Verdrängung aller Geselligkeit: „Mitten im Schoße der raffinierten Geselligkeit hat sich der Egoism ein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Ansteckungen und Drangsale der Gesellschaft. Unser freies Urteil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unser Gefühl ihren Bizarren Gebäuchen, unseren Willen ihren Verführungen; nur unsere Willkür behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte“ (Schiller 1960: 13).

(MEW Erg.-Bd. I: 512), dies Wort der *Pariser Manuskripte* wird mit der *Kritik der politischen Ökonomie* gesellschaftstheoretisch gewendet.

Fromm macht in einem Beitrag zur *Zeitschrift für Sozialforschung* auf den eigentümlichen Doppelcharakter des bürgerlichen Menschen aufmerksam. So hat der bürgerliche Mensch einerseits

*eine sehr aktive, auf bewusste Gestaltung und Veränderung der Umwelt ausgerichtete Einstellung. Der bürgerliche Mensch hat mehr als der Mensch irgendeiner früheren Geschichtsepoche den Versuch gemacht, das Leben der Gesellschaft nach rationalen Prinzipien zu ordnen, es in Richtung des grössten Glücks für die grösste Zahl der Menschen zu verändern und den Einzelnen aktiv an dieser Veränderung zu beteiligen. Er hat gleichzeitig die Natur in einem bisher nie bekannten Mass bezwungen. Seine technischen Leistungen und Erfindungen stehen einer Verwirklichung aller Träume nahe, die je von der Herrschaft des Menschen über die Natur und seiner Macht geträumt worden sind. Er hat einen bisher ungeahnten Reichtum geschaffen, der zum ersten Mal in der Geschichte die Möglichkeit eröffnet, die materiellen Bedürfnisse aller Menschen zu befriedigen. Nie zuvor ist der Mensch so Meister der materiellen Welt gewesen. (Fromm 1980: 95)*

Wie anders indes in der so seltsam gespenstig-geistigen Welt. Mit jeder neuen machtvollen und kraftstrotzenden Entäußerung ereignet sich schließlich Fromm zufolge bald etwas ganz Entgegengesetztes:

*Andererseits... weist der bürgerliche Mensch gerade schroff entgegengesetzte Charakterzüge auf. Er produziert eine Welt der grossartigsten und wunderbarsten Dinge; aber seine eigenen Geschöpfe stehen ihm fremd und drohend gegenüber;*

*sind sie geschaffen, so fühlt er sich nicht mehr als ihr Herr, sondern als ihr Diener. Die ganze materielle Welt wird zum Monstrum einer Riesenmaschine, die ihm Richtung und Tempo seines Lebens vorschreibt. Aus dem Werk seiner Hände, bestimmt, ihm zu dienen und zu beglücken, wird eine ihm entfremdete Welt, der er demütig und ohnmächtig gehorcht (ebd.).*

Hierin ist noch einmal treffend zusammengefaßt, daß in der bürgerlichen Welt jede Entäußerung des Menschen sich gegen ihren Schöpfer kehrt und ihn in einer entfremdeten Wirklichkeit einsam zurück läßt. Wie eingangs gesagt, erfährt sich der sich entäußernde Mensch nicht mehr länger als der Urheber seiner eigenen Taten, er steht nicht mehr im Mittelpunkt der von ihm selbst geschaffenen Welt. All die Tat-Handlungen stehen ihm, gleichsam Handlungsvergessen als Tat-Sachen feindlich gegenüber.

Und wie der Wind und die Stürme und die Zeit die Statue des Glaukus zur Unkenntlichkeit entstellt haben, so verwandelt sich auch der entfremdete Mensch. Der unbezwingbare Eigensinn ‚der Gesellschaft‘ entmündigt nicht nur das Subjekt der Entäußerung, Lukács spricht überdies davon, daß „die menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten... immer mehr als *bloße Fehlerquellen* dem rationell vorherberechneten Funktionieren (der) abstrakten Teilgesetze [des rationalisierten Arbeitsprozesses; D.L.] gegenüber“ (Lukács 1968: 263) erscheinen. Diese Fehlerquellen werden Zug um Zug ausgemerzt. Mit der Folge, daß es dem Menschen in den Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, nicht mehr möglich ist sich zur Gesamtpersönlichkeit zu entwickeln. Gleich dem Arbeitsprozeß wird auch der Mensch selbst immer rationalisierter, immer mechanisierter und maschinisierter. Die, wie Theodor W. Adorno das einmal ge-

nannt hat „organische Zusammensetzung des Menschen“ (Adorno 1976: 308) steigt.

*Das, wodurch die Subjekte in sich selber als Produktionsmittel und nicht lebende Zwecke bestimmt sind, steigt wie der Anteil der Maschine gegenüber dem variablen Kapital. Die geläufige Rede von der Mechanisierung ist trügend, weil sie diese als ein Statisches denkt, daß durch Beeinflussung von Außen, Anpassung an ihm äußerliche Produktionsbedingungen gewissen Deformationen unterliege. Aber es gibt kein Substrat solcher ‚Deformationen‘, kein ontisches Inneres, auf welches die gesellschaftlichen Mechanismen von außen bloß einwirken: die Deformation ist keine Krankheit an den Menschen, sondern die der Gesellschaft, die ihre Kinder so zeugt, wie der Biologismus auf die Natur es projiziert: sie ‚erblich belastet‘. (Adorno 1976: 307f.)*

Behaupte also niemand, Arbeit bilde nicht!

Die Marx-Engelsche ebenso wie die an sie anschließende Entfremdungstheorie Lukács' und die der kritischen Theorie nehmen also gewissermaßen, so ließe sich das bisher Gesagte noch einmal knapp zusammenfassen, das Hegelsche Schema von Entäußerung-Entfremdung(-aufgehobener-Entfremdung) ökonomiekritisch auf und verbinden es in „Konzentration auf den empirischen Menschen“ (Müller 1970: 72) mit der Empörung des ‚Entdeckers‘ der Entfremdung, mit Rousseau. Seit der Kritik der politischen Ökonomie Marx' und Engels' kann also eine Entfremdungskritik wie folgt formuliert werden: Die privatkapitalistische Entäußerung des Menschen, die zur Verdinglichung führt, bewirkt als solche, daß der Mensch sich in entfremdeten Verhältnissen wieder findet; in Verhältnissen, in denen ihm eigene Wirkmächtigkeit, die Möglichkeit sich selbst zu verwirklichen geraubt ist.

*Die Möglichkeit der Entfremdung gründet in der Notwendigkeit der Vergegenständlichung. Diese Möglichkeit wird eine Wirklichkeit durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln. (Fetscher 1959: 16)*

Nachdem ich nun wesentlich über die Linie gesprochen habe, die gewissermaßen von Rousseau über Hegel zu Marx, Engels, Lukács und schließlich zur kritischen Theorie führt, wäre es sicher an der Zeit auch über Trennendes zu sprechen, über erhebliche Differenzen angesichts der wenn man so will bürgerlichen Borniertheit der Hegelschen Philosophie, die bereits bei Rousseau herauszulesen ist, Trennendes hinsichtlich eines eigentümlichen Naturalismus, der uns bei Rousseau begegnet, wie wohl der Naturbegriff insgesamt, aber auch Unterschiede hinsichtlich der geschichtsphilosophischen Gewißheiten, die bei Hegel, Marx, Engels und schier katastrophal gebrochen wohl noch bei Lukács am Werke sind, Differenzen, was die Rede von Entfremdung insgesamt, schließlich ihre verschiedenen Dimensionen betrifft und so fort. Um nun aber nicht die kommenden zwei, drei oder mehr Stunden weiter zu sprechen, möchte ich ein wenig anders schließen.

Wie vor ihnen Hegel erkennen auch Marx und Engels in der „Zuspitzung der Entfremdungsverhältnisse“ (Oppolzer 1997: Spalte 476), in der „Steigerung zum Extrem“ (Fetscher 2002: 196) eine Hoffnung auf Umschlag. „Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre“ (MEW Erg.-Bd. I: 540). Man hat nun davon gesprochen, daß mit der Kritik von Verdinglichung und Entfremdung der Gesellschaftskritik und mit ihr freilich auch den Vorstellungen von Emanzipation eine „qualitative Dimension“ (Jaeggi 2005: 27) erschlossen ist. Einer entfremdungskritisch inspirierten Gesellschaftskritik wird es nicht allein darum ge-

hen, die Versorgung der Individuen um ein quantitatives Maß zu erweitern.

In seinem berühmten Aphorismus *Sur l'eau*, veröffentlicht in den *Minima Moralia*, gibt Adorno eine Vorstellung davon, was damit gemeint sein könnte. Adorno plädiert dafür, sich Emanzipation gerade nicht als „Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder dem Reichtum des Lebens“ (Adorno 1976: 206) vorzustellen. Ungehemmtheit und strotzende Kraftmeierei scheinen ihm in eine solche Emanzipationsvorstellung eingewandert, ja sie scheint Adorno zufolge am bürgerlichen Ideal des ewigen Wachstums, der Akkumulation um der Akkumulation willen orientiert. Die „Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ungebrochenen Zeugen, der pausbäckigen Uner sättlichkeit, der Freiheit des Hochbetriebs“ (ebd.: 207) ist für Adorno lediglich Abbild der bürgerlichen Vorstellungs- und Produktionswelt. Stattdessen heißt es:

*Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche die Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu begegnen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten. Genuß selber würde davon berührt, so wie sein Gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann. Rien faire comme une betête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung, könnte einmal an die Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden“ (ebd.: 207f.).*

Freilich spielt Adorno bereits mit dem Titel des Aphorismus *Sur l'eau, Auf dem Wasser*, eine Novelle des von ihm sehr geschätzten Schriftstellers Guy de Maupassant an. Allerdings gibt es eine „Urszene“ (Link 1998: 106) solchen Sich-treiben-Lassens-im-Kahn – die den *Bekenntnissen* Jean-Jacques Rousseau entnommen ist! Rousseau schreibt dort:

*Die Nachmittage widmete ich ganz der Muße und Beschaulichkeit, und an ihnen überließ ich mich regellos dem Antrieb des Augenblicks. Oft, wenn das Wetter ruhig war, warf ich mich unmittelbar nach dem Mittagessen allein in ein kleines Boot, das der Steuernehmer mich mit einem Ruder führen gelehrt hatte. Ich fuhr weit in den See hinaus. Der Augenblick, in dem ich vom Lande abstieß, erfüllte mich mit einer Freude, die mich erzittern ließ. Aber es ist mir unmöglich, ihren Grund zu nennen oder recht zu begreifen, wenn es nicht vielleicht eine heimliche Glückseligkeit war, weil ich so von den Anfeindungen des Bösen sicher war. Ich streifte dann allein auf diesem See umher, näherte mich manchmal dem Ufer, legte aber nie an. Oft ließ ich mein Boot von Wind und Wasser treiben und überließ mich ziellosen Träumereien, die, wenn auch töricht, darum nicht weniger süß waren. Manchmal rief ich gerührt aus: ‚O Natur, o meine Mutter! Hier bin ich ganz in deinem Schutz. Hier drängt sich kein listiger und schurkischer Mensch zwischen dich und mich.‘ So war ich vom Lande wohl eine halbe Stunde fern. Ich hätte gewünscht, dieser See wäre ein Ozean. (Rousseau 1978: 633)*

Nach dem Essen sollst du ruh'n... Wohlgenährt liegen Rousseau wie Adorno auf dem Wasser. Es folgen Muße und ziellose Träumereien und ein Sich-treiben-Lassen-im-kleinen-

Boot<sup>12</sup>. Ein glückliches Nichtstun lassen beide als Gegenbild zur heutigen Geselligkeit ohne jedes Maß aufscheinen. Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch Adornos ironischer Anschluß an die dialektische Logik, die er im Aphorismus paraphrasierte, ist doch die Wendung „Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung“ (Hegel 2008: 58) der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* entnommen. Keinerlei Aufgaben mehr erfüllen müssen, keiner Bestimmung, keiner Berufung mehr folgen müssen, stattdessen Muße und Beschaulichkeit. „Statt Produktivität, Aktivität und Prozessualität: Kontemplation, Frieden und Dasein“ (Schweppenhäuser 2009: 113). Solcher ‚ewiger Frieden‘, der kaum verwechselt werden kann mit der bienenfleißigen Umtrieblichkeit der heutigen Kirchhofsruhe, wäre tatsächlich einmal etwas qualitativ Neues.

---

<sup>12</sup> Wobei die französische Sprache hier einen besondere Zauber entfaltet, so steht das französische *dérive* schließlich sowohl für jenes Sich-treiben-Lassen wie auch für ein bergabgehendes Geschäft!

## **Literaturverzeichnis**

Adorno, Theodor W. 1976: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. 1995: *Reflexionen zur Klassentheorie*, in: ders.: *Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main, S. 373-391

Adorno, Theodor W., Siegfried Kracauer 2008: *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt am Main.

Baczko, Bronislaw 1970: *Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien, Frankfurt am Main und Zürich.

Barth, Hans 1975: *Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau*, in: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): *Entfremdung*, Darmstadt, S. 3-26.

Bolte, Gerhard 1995: *Von Marx bis Horkheimer. Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert*, Darmstadt.

Busch, Hans-Jürgen 1987: *Subjektgeschichte als Sozialisationsgeschichte. Notizen zur Genese der ‚Institution‘ Individuum und ihrer Psychoanalyse*, in: Belgrad, Jürgen u.a. (Hg.): *Zur Idee einer psychoanalytischen Sozialforschung. Dimensionen szenischen Verstehens*, Frankfurt am Main, S. 103-117.

Calvez, Jean-Yves 1964: *Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens*, Olten und Freiburg im Breisgau.

Cornu, Auguste 1975: *Die Idee der Entfremdung bei Hegel, Feuerbach und Karl Marx*, in: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): *Entfremdung*, Darmstadt, S. 42-59.

Dahmer, Helmut 2001: *Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert*, Wien.

Dietzgen, Joseph 1930: *Sämtliche Briefe. Band 3*, Berlin.

Fetscher, Iring 1959: *Von Marx zur Sowjet-Ideologie*, Frankfurt am Main, Berlin und Bonn.

Fetscher, Iring 2002: *Das Kommunistische Manifest und die Frühschriften von Karl Marx*, in: ders., Alfred Schmidt (Hg.): *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt am Main, S. 193-206.

Fleischer, Helmut 1970: *Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens*, Freiburg und München.

Fromm, Erich 1975: *Entfremdung – Vom Alten Testament bis zur Gegenwart*, in: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): *Entfremdung*, Darmstadt, S. 27-59.



Fromm, Erich 1980: Zum Gefühl der Ohnmacht, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 6, 1937 (Reprint 1980), S. 96-118.

Garaudy, Roger 1969: Die Aktualität des Marxschen Denkens, Frankfurt am Main und Wien.

Grimm, Jacob, Wilhelm Grimm (Hg.) 1862: Deutsches Wörterbuch, Dritter Band, E-Forsche, Leipzig.

Habermas, Jürgen 1965: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer bürgerlichen Kategorie, Neuwied am Rhein und Berlin.

Hauck, Gerhard 1988: Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung, Reinbek bei Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1952: Phänomenologie des Geistes. Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1962: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1966: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I. Band, Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2008. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832), Hamburg.

Honneth, Axel 1994: Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max 1987: Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil, in: ders., u.a.: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Lüneburg.

Jaeggi, Rahel 2005: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems.

Jaeschke, Walter, Andreas Arndt 2012: Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845, München.

Kain, Philip J. 1980: Alienation and Estrangement in the Thought of Hegel and the young Marx, in: The Philosophical Forum, Volume XI, No. 2, Winter 1979-80, S. 139-160.

Lange, Ernst Michael 1980: Das Prinzip Arbeit, Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ‚Kritik der Politischen Ökonomie‘ von Karl Marx, Frankfurt am Main, Berlin und Wien.

Lenk, Kurt 1972: Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, Darmstadt.

Link, Jürgen 1998: Spiralen der inventiven ‚Rückkehr zur Natur‘. Über den Anteil Rousseaus an der Tiefenstruktur des ‚Hyperion‘, in: Bay, Hansjörg (Hg.): Hyperion – Terra Incognita. Expeditionen in Hölderlins Roman, Opladen.

Lukács, Georg 1968: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Amsterdam.

Marcuse, Herbert 1990: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main.

Marx, Karl 1974: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin.

Marx, Karl, Friedrich Engels (MEW): Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin.

Müller, Friedrich 1970: Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx, Berlin.

Oppolzer, Alfred 1997: Entfremdung, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 3, Ebene bis Extremismus, Spalten 460-469.

Rousseau, Jean-Jacques 1995: Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755), Hamburg.

Schiller, Friedrich 1960: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, Bad Heilbrunn.

Schmidt, Alfred 1976: Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München.

Schrey, Heinz-Horst 1975: Entfremdung und Versöhnung. Grundbegriffe modernen Selbstverständnisses, in: ders. (Hg.): Entfremdung, Darmstadt, S. 220-232.

Schweppenhäuser, Gerhard 2009: Adorno. zur Einführung, Hamburg.

Türcke, Christoph, Gerhard Bolte 1994: Einführung in die kritische Theorie, Darmstadt.