

MARTIN BAUER

Das Ende der Entfremdung

1 Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge MA, 1966, S. 5–6; deutsche Ausgabe, ders.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, übersetzt v. D. Turck, Frankfurt am Main 1985, S. 14–16.

I.

Gleich auf den ersten Seiten von *The Great Chain of Being* erklärt der amerikanische Ideenhistoriker Arthur O. Lovejoy seinen Lesern, warum sich die Ideengeschichte nicht für «ismen» interessiert. Ideologien seien «komplexe Gebilde», die erst zergliedert werden müßten, wolle man auf die «Elementarideen» stoßen. Sie aber sind nach Lovejoys Verständnis der eigentliche Gegenstand der Ideengeschichte. Die Elementarideen stellen die nicht weiter zerlegbaren Kostbarkeiten dar, nach denen der Ideenhistoriker im Flußbett der Tradition mit Fleiß, Geduld und geschultem Gedächtnis schürft. Lovejoy scheut sich, diese «ursprünglichen, beharrlichen oder immer wieder auftauchenden Elemente in der Geschichte des Denkens» formal zu definieren. Vielmehr legt er eine Typologie vor.

Lovejoy eröffnet die Liste mit «mehr oder weniger unbewußten Gewohnheiten des Denkens.» «Unbewußt» entgehen solche Annahmen dem «eye of the logical selfconsciousness». Das ist umso erstaunlicher, als sie nach Lovejoys Einschätzung durchaus entscheidend für die Eigenart einer philosophischen Lehre sein können, wenn nicht für die «vorherrschenden geistigen Strömungen einer Epoche».¹ Es wäre natürlich abwegig, von Lovejoys Typologie animiert, in jedem Vorurteil eine Elementaridee ausmachen zu wollen. Dieser Rang kommt ihnen nicht zu. Andererseits ist unübersehbar, daß der erste Typus der Lovejoyschen Elementarideen wichtige Merkmale mit dem mentalen Mobiliar teilt, das wir Vorurteile nennen. Er gehört gewissermaßen zur Familie der Vorurteile, handelt es sich doch um vorthematische, im Bedarfs-

fall analysierbare, zumeist jedoch unanalysierte Überzeugungen, die sich zu bestimmten Einstellungen – philosophischen, moralischen, politischen, ästhetischen, religiösen, etc. – konkretisieren. Daß sie sowohl von einzelnen Menschen als auch von Kollektiven, sogar von ganzen Populationen vertreten werden, muß nicht eigens betont werden. Erwähnenswert ist allerdings, daß sich Elementarideen wie Vorurteile auch zur intellektuellen Signatur eines Zeitalters verdichten können. Man denke nur, um einen besonders geschichtsmächtigen Fall heranzuziehen, an das ptolemäische Weltbild.

Unter dieser Perspektive erscheint die Idee der Entfremdung als eine geradezu ideale Kandidatin für Lovejoys ersten Typus. Ihr praktisch-politisches und theoretisches Umfeld ist auf der begriffsgeschichtlichen Landkarte des 20. Jahrhundert leicht abzuzirkeln. Sie wächst und gedeiht in Nährflüssigkeiten, die ihr der Neomarxismus der Zwischenkriegszeit zuspült. Unterzöge man die Petrischalen dieses «ismus» jener chemischen Analyse, die Lovejoy verlangt, stünde außer Frage, welche Elementaridee die Eigenart der neomarxistischen Laborversuche in all ihren unterschiedlichen Anordnungen auf den Begriff brächte: Es ist die Idee der Entfremdung, zeitgenössisch auch unter dem Alias «Verdinglichung» einschlägig, so etwa in dem 1923 erschienenen Grundbuch der jüngeren Entfremdungsdiskussion, in *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Georg Lukács.² Daß Privateigentum an Produktionsmitteln die Menschen daran hindert, sich ihr soziales Wesen anzueignen, wäre die minimalistische Definition von Entfremdung. Die moralisch eingefärbte Paraphrasierung lautet, daß Warentausch im Resultat zur «Verdinglichung» der Bewußtseins- und Verkehrsformen führe. Denn wenn sich Menschen im gesellschaftlichen Umgang miteinander wechselseitig wie zu austauschbaren Gegenständen verhalten, wird ihre Würde angetastet. Nicht weil sie – anders als die Dinge – lebendige Wesen sind, sondern weil menschliche Würde seit Kant als der moralische Anspruch einer Person verstanden wird, nicht zum Mittel heterogener Zwecke herabgesetzt, sondern als Zweck an sich selbst respektiert zu werden. Kantische oder neokantianische Einfärbungen, die bei Lukács auch aus der Vermittlung über den Soziologen Georg Simmel anklingen, sind freilich nicht tonangebend im Idiolekt der neomar-

² Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: ders.: *Werke* Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968, S. 161–518; siehe insbesondere «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats», ebd.: S. 257–397.

xistischen Entfremdungskritik der dreißiger Jahre: Ihr Thema war nicht die bedrohte Autonomie des bürgerlichen Individuums, sondern die geschichtlich fällige Selbstbefreiung des Proletariats, die ex hypothesi zugleich die endgültige Emanzipation der menschlichen Gattung sein sollte. Kapitalistische Vergesellschaftung wurde nicht anhand moralischer oder ethischer Argumente kritisiert, sondern im Medium einer Revolutionstheorie. Und kein Mißverständnis könnte diese dialektische Philosophie der Geschichte für das Selbstverständnis ihrer Anhänger gründlicher entstellen als die Annahme, sie handle im Geheimen doch vom guten Leben. Nein, als Elementaridee setzt das Entfremdungstheorem seinen ganzen historisch-materialistischen Stolz darein, keine moralischen Töne zu spucken. Die Ohnmacht des Sollens findet sich mit dem auf die Füße gestellten Hegel belächelt, Gesellschaft im außermoralischen Sinne kritisiert.

Nicht minder unumstritten dürfte die weitere Behauptung sein, daß die Entfremdungs-idee sowohl Individuen als auch ganze Generationen in ihrer intellektuellen Physiognomie geprägt hat. Von der Begriffsgeschichte kann man lernen, daß «Entfremdung» nicht nur synchron in unterschiedlichen Räumen des Wissens auftaucht, sondern sich auch diachron durch deren zeitliche Schichtungen zog. Insofern würde die Entfremdungs-idee sogar als Leitfossil für eine Archäologie rezenter Sozialtheorien taugen. Am Auftauchen des Begriffs ließe sich mit einiger Gewißheit auf spezifische Wissenskulturen, auf politische Kraftfelder, die ihnen zuzuordnenden Mentalitäten und normative Prämissen rückschließen. Selbst Datierungsfragen wären mühelos entscheidbar, sollten sonstige Informationen zur Überlieferungsgeschichte fehlen. «Entfremdung» ist das Wasserzeichen ganzer Berge gelehrten Papiers gewesen, der Fingerabdruck auf militanten Flugschriften, die in Berlin und Berkeley, Paris, London und Rom zirkulierten.

Man hat ihre Spuren aber auch in den Werken Kafkas und den Theaterstücken Becketts, auf den Leinwänden Francis Bacons, in den frühen Filmen Antonionis und in der Musik der Zweiten Wiener Schule nachzuzeichnen versucht. Das Entfremdungstheorem schien einen Schlüssel zu liefern, mit dem sich sowohl die politische als auch die ästhetische Moderne einem Verständnis öffnete, das die Einheit der Epoche gesellschaftstheoretisch namhaft

machen wollte. Auch fügten die mit dem Entfremdungsbegriff erfaßten Sachverhalte ein Forschungsfeld zusammen, das noch über die Mitte des letzten Jahrhunderts hinaus einen gemeinsamen Gegenstandsbereich der Sozial- und Humanwissenschaft verbürgte – zumindest für das materialistische Selbstverständnis einer Vielzahl ihrer Protagonisten. Wer hätte Michel Foucault Mitte der fünfziger Jahre widersprochen, als er in *Maladie mentale et Personnalité* forderte, die wahre Psychologie müsse sich «wie alle Humanwissenschaften das Ziel setzen, den Menschen von seiner Entfremdung zu befreien»³

Angesichts der ungeheuren Prominenz des Entfremdungstheorems und des Umstandes, daß es – Foucaults Programm steht ja nur stellvertretend für einen nahezu unüberschaubaren Chor von Stimmen – normativ extrem aufgeladen war, muß die Behauptung, es handle sich bei der Entfremdungsidee um ein Vorurteil im Sinne Lovejoys, mit Widerspruch oder irritiertem Kopfschütteln rechnen. Sie mag anmaßend klingen, scheint wie gemacht für die neunmalklugen Apologeten des Marktes, die es immer schon gewußt haben, und setzt sich zudem über empirische Faktizitäten hinweg, die Soziologen und Historiker, Philosophen und Literaturkritiker, Psychologen und Anti-Psychiater jahrzehntelang für ausgemacht hielten. So ist unter den Begründungen, die unsere These stützen, ein Zeugnis umso willkommener, als es vom gegenwärtigen Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung stammt. Noch unlängst hat Axel Honneth nämlich unterstrichen, daß «kaum ein Begriff» die Arbeiten der «ursprünglichen Kritischen Theorie stärker und mit größerer Selbstverständlichkeit bestimmt» hat «als der der Entfremdung». Als solche ist diese Beobachtung bestimmt keine neue Fundsache aus den doxographischen Akten der Kritischen Theorie. Allerdings dürfte überraschen, welche Schlußfolgerung Honneth zieht: «Es war erst gar nicht nötig, den terminologischen Gehalt des Begriffs festzulegen oder zu umreißen, weil er als nahezu evidenter Ausgangspunkt aller gesellschaftstheoretischen Überlegungen gelten konnte.»⁴ Offensichtlich ist selbst für die historische Binnenperspektive der Kritischen Theorie mit dem Entfremdungstheorem eine eidetische Einheit benannt, die Vorurteilscharakter besitzt. «So undurchschaubar die sozialen Verhältnisse auch sein sollten, so sehr sie

3 Zitiert nach Michel Foucault: Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 1, 1954–1969, Frankfurt 2001, S. 25. Etwa zur selben Zeit schrieb der 28-jährige Jürgen Habermas: «Der Historische Materialismus [...] ist vielmehr als eine Geschichtsphilosophie und Revolutionstheorie in einem zu begreifen, ein revolutionärer Humanismus, der seinen Ausgang nimmt von der Analyse der Entfremdung und in der praktischen Revolutionierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sein Ziel hat, um mit ihnen zugleich Entfremdung überhaupt aufzuheben.» Siehe Jürgen Habermas: Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: Philosophische Rundschau, Tübingen 1957, V. Jahrgang, Heft 3/4, S. 165–235; wiederabgedruckt in: Ders., Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied am Rhein und Berlin 1963, hier zitiert nach der vierten Auflage, Frankfurt 1974, S. 394.

4 Axel Honneth: Vorwort, in: Rahel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, hg. von Axel Honneth im Auftrag des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt am Main, Bd. 8, Frankfurt am Main/ New York 2005, S. 7.

5 Ebd.

6 Honneth: Vorwort, S.7.

sich auch verkompliziert haben sollten», heißt es bei Honneth, «an der Tatsache ihrer entfremdeten Gestalt bestand unter Adorno, Marcuse und Horkheimer nicht der geringste Zweifel.»⁵ Da sich das Entfremdungsverdikt für die Gründungsväter der Frankfurter Schule von selbst verstand, erübrigten sich weitere, sei es empirische, sei es begriffliche Nachfragen. Der vergleichsweise enge Schulzusammenhang blockierte eine Problematisierung des hauseigenen Begriffsgebrauchs – kein Phänomen, das nur aus der Entstehungsgeschichte der Frankfurter Schule bekannt ist. Entsprechende Beispiele aus anderen Theoriegemeinschaften wären, beginnend mit Episoden aus der platonischen Akademie, Legion.

II.

Nun gehört zu den Gemeinplätzen einer beobachtungstheoretischen Methodologie, daß Beobachter diejenigen Unterscheidungen, die ihre Wahrnehmungen ermöglichen, nicht *uno actu* mitbeobachten können. Dazu sind Beobachtungen zweiter und dritter Ordnung nötig. Insofern ist es auch nicht weiter spektakulär, wenn sich Theorieentwicklungen unter historischem Blickwinkel häufig als Rückfragesequenzen an Grundunterscheidungen darstellen. Dafür hat sich in der kontinentaleuropäischen Philosophie der Ausdruck «immanente Kritik» eingebürgert. Er benennt ein im Kern hermeneutisches Verfahren, das die Einsichten einer Theorie mit der Blindheit konfrontiert, ohne die sie nicht hätten gewonnen werden können. Dadurch müssen die betreffenden Einsichten noch nicht falsch werden. Freilich büßen sie den Zauber ihrer Evidenz ein. Was unbefragter Horizont und implizit war, wird jetzt zum Thema und Gegenstand expliziter Klärung.

Axel Honneths Reminiszenz bringt in der Spur immanenter Kritik die Verwunderung zum Ausdruck, daß Adorno et alii einen «theoretischen Hintergrundkonsens» geteilt haben, der in Gestalt des Entfremdungsbegriffes auf «Prämissen beruht, die ihren eigenen Einsichten in die Fallstricke vorschneller Verallgemeinerungen und Objektivierungen widersprechen.»⁶ Sie selbst hätten es, anders gesagt, nicht nur besser wissen können, sondern im Grunde besser wissen müssen. Honneth scheint insbesondere an den anthropologischen Überzeugungen Anstoß zu nehmen, die sich von Jean-Jacques Rousseau bis zu Karl Marx und seinen Erben im Ent-

fremdungsbegriff sedimentiert haben. Die Sache, um die es geht, ist nicht weiter kompliziert: Wer in sozialphilosophischen Kontexten von Entfremdung spricht, wird gewöhnlich sowohl zwischen Natur und Geschichte als auch – noch spezifischer – zwischen der Natur des Menschen und seiner gesellschaftlichen Existenz unterscheiden. Erst diese Unterscheidungen machen die Behauptung sinnfällig, daß sich Individuen, Gruppen oder Gesellschaftsklassen, wenn nicht das menschliche Gattungssubjekt als solches, im historischen Prozeß der Vergesellschaftung ihrer Natur entfremden. Entfremdung wird folglich als Abweichung vom Wesen solcher Individuen, Kollektive oder Subjekte diagnostiziert – eine Devianz, die sich zum Extrem eines Widerspruchs zwischen geschichtlicher Existenz und Wesen steigern kann: «le sauvage vit en lui-même; l’homme sociable, toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres.»⁷

Das sind berühmte Worte, in denen Rousseau das vorläufige Endergebnis von Vergesellschaftung mit ihrer Ausgangssituation kontrastiert. Dem Bei-sich-Sein des Wilden steht das Außer-sich-Sein des Zivilisierten gegenüber, Identität hat sich in Nicht-Identität verkehrt. Und die Einheit in der Differenz, die logisch gefordert ist, weil es sich andernfalls nicht um die Glieder *einer* Unterscheidung handeln würde, sondern nur um zwei beziehungslose Modalitäten menschlichen Daseins, liefert der Begriff der menschlichen Gattung. Unter diesen Gattungsbegriff, den Rousseaus Zivilisationstheorie unthematisiert mitführt, fällt der edle Wilde ebenso wie der Gesellschaftsmensch, der sein nervöses Leben in der beunruhigenden Dauerbeleuchtung durch die Meinungen der andern führt. So kann die Evolution gesellschaftlichen Seins einerseits als Kontinuum in verfallsgeschichtlichem Abschwung beschrieben werden. Andererseits läßt sich die Überwindung von Entfremdung, d.h. die Beseitigung des Gegensatzes zwischen Identität und Nicht-Identität, als Rückkehr ins Bei-sich-Sein, mithin in den Ursprung konzipieren. Dabei bezeichnet die dem Wilden attestierte Selbstgenügsamkeit für Rousseau und seine Jünger paradoxerweise sowohl die Utopie einer *zukünftigen* Regeneration des Humanen als auch den Zustand einer *vergangenen*, genauer gesagt: verlorenen Natur. Diese Natur soll Herkunft *und* Zukunft der Gattung sein. Sie versinnbildlicht, wie man in Anleh-

7 Jean-Jacques Rousseau: Discours sur l’origine de l’inégalité, in: ders.: Œuvres complètes, Bd. 3, Paris 1964, S. 193.

- 8 G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik II, in: ders.: Werke, Bd. 6., Frankfurt am Main 1978, S. 13.
- 9 Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.

nung an eine Formulierung aus Hegels Logik sagen könnte, daß das «Gewesene» das Wesen ist, nämlich «das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein».⁸

Mit der Option für die Bewegungsfigur der Rückkehr, also einer Re-Volutio, die eine vergangene Natur zukünftig restituiert, wird freilich noch nicht darüber entschieden, ob der revolutionäre Akt selbst als ein innergeschichtliches Ereignis zu verstehen ist. Gewisse Lesarten etwa des Marxschen Entfremdungstheorems plädieren für eine eschatologische Interpretation. Sie deuten die Aufhebung von Entfremdung als ein Geschehen, mit dem Geschichte transzendiert wird. So verstanden bezeichnet Entfremdung einen Sündenfall, der zwar die menschliche Natur korrumpiert, zugleich aber Geschichte eröffnet. Damit kommen vormoderne, gnostisch-religiöse Vorstellungen einer Gottferne ins Spiel, durch die sich die menschliche Kreatur ihrem Schöpfer entfremdet findet. Die Überwindung von Entfremdung liegt dann freilich nicht mehr in der Macht der Betroffenen. Sie existieren unumkehrbar *in statu corruptionis*. Allein der Gnadenakt eines überirdischen Souveräns könnte ihr Schicksal wenden. Eine mögliche Erlösung bleibt dessen Willkür überlassen. Freilich ist die göttliche Verwandlungsmacht ebenso unbestechlich, wie die Wege dieser Gottheit menschlichem Verstehen unerfindlich sind. Also wird Demut zur Tugend der Geschöpfe, weil sie die lebenskluge Einstellung gegenüber Situationen persistierender Unverfügbarkeit ist. Emanzipation als das versprochene Resultat der Entfremdungsumkehr ist unter derartigen Voraussetzungen undenkbar. Dementsprechend speist sich die Freiheit eines Christenmenschen nur aus übernatürlichen Quellen, und ihre Verwirklichung ist nicht Autonomie, sondern die Beseitigung eines Gemütszustandes, der bei Luther – wie ließe sich die Negativität notorisch ungewisser Erlösung besser verdeutschen? – «Unruh» heißt.

Ganz abgesehen von heilsgeschichtlichen Akzentuierungen, mit denen vor allem Karl Löwith die theologische Vorgeschichte des Entfremdungsbegriffes in dessen neuzeitliche Karriere eingetragen hat,⁹ läßt sich für das moderne, will heißen: sozialphilosophische Verständnis von Entfremdung grundsätzlich festhalten, daß es eine geschichtlich geformte Natur der Menschheit unterstellt. Wann immer Entfremdung als negative Eigenschaft gesell-

schaftlicher Verhältnisse oder klassenspezifischer Lebensformen diagnostiziert wird, geschieht dies anhand von Wesensbestimmungen, die beanspruchen, humane Natur in wahrheitsfähigen Aussagen zu charakterisieren. Doch ist der Status derartiger Aussagen, gelinde gesagt, kontrovers. Weder herrscht Einverständnis darüber, ob es sich womöglich nur um empirische Feststellungen handelt, noch ist klar, wie sie zu begründen wären, falls andere als nur deskriptive Begriffe zum Einsatz kommen.

Honneths Urteil zufolge hat «die philosophische Entwicklung der letzten Jahrzehnte» nicht nur in Europa, sondern auch jenseits des Atlantiks solchen «essentialistischen Bestimmungen den Gar aus gemacht». Sie habe uns gelehrt, daß «objektivistische» Thesen zu den «Gattungskräften» und «originären Zielsetzungen» der Menschheit unzulässig seien.¹⁰

Auf welche Entwicklungen sich Honneth im Einzelnen bezieht, teilt sein Fazit nicht mit. Es ist allerdings zu vermuten, daß er nicht nur an ein ganzes Spektrum sozialkonstruktivistischer Positionen denkt. Relevant dürften zudem anti-essentialistische Argumente sein, wie sie die formale Semantik, die Epistemologie, die Wissenschaftstheorie und -geschichte gegen die logische Form von Wesensaussagen vorgebracht haben. Schließlich spielt Honneths Terminologie wohl auch auf Einwände an, die innerhalb der Kritischen Theorie selbst formuliert wurden. Sie galten insbesondere gesellschaftstheoretischen Begriffssprachen, die – letztlich auf Averroes und seinen wirkmächtigen Kommentar zum aristotelischen Traktat *De anima* zurückgehend – mit dubiosen Kollektivsubjekten operieren. Bereits Anfang der siebziger Jahre hatte sich namentlich Jürgen Habermas gegen den Zwang ausgesprochen, «die soziale Welt in der gleichen Weise als Konstitutum zu denken wie die Welt der Gegenstände möglicher Erfahrung. So werden auch den objektiven Zusammenhängen, in denen vergesellschaftete Individuen einander begegnen und kommunikativ handeln, Subjekte in Großformat zugeordnet». Habermas kritisiert nicht nur transzendentalphilosophische Methoden im Feld soziologischer Gesellschaftstheorie oder phänomenologischer Sozialontologien. Er spricht sich ausdrücklich auch gegen Fiktionsbildungen gerade der sozialphilosophischen Strömung aus, die ihn seit Ende der fünfziger Jahre intensiv beschäftigt hatte: «Die

10 Honneth: Vorwort, S. 7.

- 11 Jürgen Habermas: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, in: Ders.: Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied und Berlin 1963, hier zitiert nach der vierten Auflage, Frankfurt am Main 1974, S. 20

projektive Erzeugung höherstufiger Subjekte hat eine lange Tradition. Auch Marx hat nicht immer deutlich gemacht, daß die den sozialen Klassen zugeschriebenen Attribute (wie Klassenbewußtsein, Klasseninteresse, Klassenhandeln) nicht einfach Übertragungen von der Ebene individuellen Bewußtseins auf ein Kollektiv bedeuten. Es sind vielmehr Titel für etwas, das sich erst intersubjektiv in Beratungen oder Kooperationen zusammenlebender Individuen herstellen kann.»¹¹

Bei näherem Hinsehen schält sich also heraus, daß Honneths Vorbehalte gegen den Entfremdungsbegriff der frühen Kritischen Theorie nicht primär auf Bedenken gegen anthropologische Universalien zurückgehen. Das wäre auch verwunderlich, weil man Philosophen wie Adorno oder Horkheimer besondere Affinitäten zur Anthropologie nicht nachsagen kann. Und auch Marcuse war durch seine fundamentalontologischen Lehrjahre in der Werkstatt Heideggers gegen philosophische Anthropologie geimpft. Honneths Einwände gegen die Entfremdungsidee sind tatsächlich prinzipiellerer Natur. Was als Essentialismus und Objektivismus kritisiert wird, betrifft methodisch unreflektierte Behauptungen über die Existenz und die Eigenschaften postulierter Entitäten. Auf solche Subjekte im Großformat legen sich Entfremdungstheorien aber ontologisch fest, wenn sie eine «Natur» des menschlichen «Gattungssubjekts» unterstellen und Aussagen über den Richtungssinn einer Geschichte treffen, die als Rückkehr des sich geschichtlich entäußernden Gattungssubjekts in eine ursprüngliche oder historisch selbst erzeugte Wesensidentität begriffen wird. Insofern inkriminiert Honneth metaphysische Erbschaften, die sich die Kritische Theorie einhandelte, indem sie die Subjektphilosophie des deutschen Idealismus und den Aristotelismus des jungen Marx beerbt.

Die Absage an ontologisch überbevölkerte Sozial- und Zivilisationstheorien war weichenstellend für den Versuch von Habermas, einen nach 1945 zumal in der BRD nur noch geistesgeschichtlich rezipierten und damit antiquarisch entschärften Marxismus als empirische Geschichtstheorie in praktischer Absicht zu rehabilitieren. Ausgangspunkt seines Ehrgeizes, den Marxismus in eine wissenschaftliche Geschichtstheorie zu überführen, ist die bereits 1960 in einem Züricher Vortrag ausgesprochene These, Marx

habe verabsäumt, seine Revolutionstheorie «erkenntniskritisch» zu fundieren.¹² Auf Eigennamen herunter gebrochen, ließe sich die Stoßrichtung von Habermas durch den Slogan ausflaggen: «Marx mit Kant!»

Habermas will die Marxsche Theorie verwissenschaftlichen. Sie sollte den präskriptiven Standards gängiger Wissenschaftstheorie genügen, also eine wirkliche, d.h. fallible Wissenschaft von der Geschichte werden, ohne als revolutionäre Kritik der Warenform abzudanken. Selbstverständlich war damit eine gründliche Revision des Marxismus ins Auge gefaßt, die bis auf innenarchitektonische Feinheiten der politischen Ökonomie hätte durchschlagen sollen. Doch steuert Habermas mit dem Programm der Verwissenschaftlichung des Marxismus zugleich die Umsetzung der von Marx geforderten Aufhebung der Philosophie in politische Praxis an. Ihn beschäftigt Gesellschaftstheorie in praktischer Absicht. Deshalb muß die für den Neomarxismus insgesamt paradigmatische Gestalt von Gesellschaftskritik rekonstruiert werden: Die nicht-moralische Kritik von Gesellschaft soll sich im Medium ihrer Versozialwissenschaftlichung auch der problematisch gewordenen normativen Kriterien rückversichern. Es gilt in einer empirisch revidierten Gesellschaftstheorie zu zeigen, mit Blick auf welche realgeschichtlichen Tendenzen bestimmte Vergesellschaftungsformen zu kritisieren, d.h. als historisch obsolet darzustellen sind.

Vor diesem Hintergrund kritisiert Habermas nicht nur den Neomarxismus der Gründungsväter der Frankfurter Schule und marxistische Gesellschaftstheorien, die an Husserls phänomenologische Lebensweltanalysen anschließen. Zusammen mit dem forciert bewußtseinsphilosophischen Linkshegelianismus in *Geschichte und Klassenbewußtsein* trifft sein Bannstrahl auch metaphysische Überreizungen des Vernunftgebrauchs bei Marx selbst. Um die Marxsche Revolutionstheorie zu retten, reicht, daran läßt Habermas keinen Zweifel, die immanente Kritik des Historischen Materialismus nicht aus. Daß eine Grundlegung auf neuen methodischen Fundamenten not tut, zeichnet sich deutlich in seinen Aufsätzen der sechziger Jahre ab. Und wenn Adorno, der Georg Lukács in seiner 1966 erscheinenden *Negativen Dialektik* des Idealismus zeiht, dessen Buch an gleicher Stelle dennoch ein «bedeutendes» nennt,¹³

¹² Siehe Jürgen Habermas: Zwischen Philosophie und Wissenschaft, S. 270.

¹³ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: ders.: Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main 1973, S. 191.

gibt seine Wertschätzung auch zu verstehen, wie gründlich er die Argumente seines Assistenten ignoriert haben muß.

Es sind in der Tat tödliche Erblasten, die auf dem Entfremdungsbegriff liegen. Zwar geht Habermas Anfang der sechziger Jahre nicht so weit, wie es Honneth fast ein halbes Jahrhundert später tun wird, doch sollte nicht unbemerkt bleiben, daß «Entfremdung» in der Terminologie seiner entfaltenen Theorie des kommunikativen Handelns keine grundbegriffliche Rolle mehr spielt. Aus den metaphysischen Mucken der Entfremdungsidee hat Habermas Konsequenzen gezogen. Da es das menschliche Gattungssubjekt nur als Effekt metaphysischer Projektionen gibt, kann seriös auch keine Rede mehr von dessen «Wesen» oder «Natur» sein, schon gar nicht davon, daß uns solche Begriffe die DNA seiner geschichtlichen Selbsterzeugung entschlüsseln. Kurzum, der Sinn von Sätzen, in denen etwa die Aneignung des sozialen Wesens der menschlichen Spezies verlangt oder in Aussicht gestellt wird, hat sich verflüchtigt. Insofern implodiert die neomarxistische Entfremdungskritik, weil ihr mit dem Objekt von Entfremdung gleichzeitig das Subjekt ihrer Überwindung abhanden gekommen ist. Folglich überführt Habermas seine Metakritik marxistischer Entfremdungskritik Stück um Stück in eine Kritik der Verständigungsverhältnisse. Und deren normativen Horizont wird am Ende eine de-transzendentalisierte, also auch nicht mehr Kantische Rationalitätstheorie abstecken, die Potentiale öffentlichen Vernunftgebrauchs ausweist. Zwar entstammen sie der Natur- und Gesellschaftsgeschichte humaner Vernünftigkeit, sind also Produkte kommunikativen Handelns, werden im institutionalisierten Ausdifferenzierungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft aber nicht ausgeschöpft. Jedenfalls firmiert diese Vernunft nicht mehr als Attribut irgendeines Kollektivsubjekts. Sie ist weder «Klassenbewußtsein», das sich in einer Parteiavantgarde verkörpert, noch Kognitionsvermögen eines transhistorischen Gattungssubjekts.

Den sozialphilosophischen Status quo resümiert Honneth, indem er das «Verschwinden der Entfremdungskategorie aus der lebendigen Umgangssprache der Philosophie» feststellt.¹⁴ Sie hat die Faszinationskraft eingebüßt. Einem geradezu inflationären Gebrauch folgt die Deflation auf dem Fuße, nicht zuletzt in jenen Milieus, die früher erkennungsdienstlich anhand seiner Verwen-

dung erfaßt wurden. Insofern ist trotz unserer zugegebenermaßen noch selektiven Akteneinsicht das Ende der «Entfremdung» amtlich. Kein Wunder, daß es Arbeit für die Ideengeschichte gibt.

III.

Bemerkenswert an dieser Bilanz ist freilich, daß die philosophische Debatte, soweit sie mit der Entfremdungsidee befaßt war, dieses Ende – ganz gegen den späteren Konjunkturverlauf des politischen Zeitgeistes – bereits zu Beginn der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts eingeläutet hatte. Wäre die Vermutung gewesen, erst der Mauerfall und das Ende des Kalten Krieges hätten die Entfremdungsidee unter den Trümmern einer alten Weltordnung begraben, so wird diese vielleicht naheliegende Hypothese schon durch Köpfe widerlegt, die mit Marx noch zu Zeiten des Wirtschaftswunders im geteilten Land gegen Marx dachten. Doch kündigte sich das Ende der «Entfremdung» keineswegs nur an den Ufern des Mains an. Wen könnte überraschen, daß die Kritik der Entfremdung in der alten Bundesrepublik des christdemokratischen Antikommunismus kein Geschäft blieb, das allein die akademische Linke betrieben hätte? Der Aufgabe nahm sich unter anderen auch die in Münster begründete Schule um den Philosophen Joachim Ritter an, die in ihrer Bedeutung für die Ideenpolitik der Bonner Republik nicht zu unterschätzen ist. Ritter, der in frühen Jahren mit dem Kommunismus sympathisierte, später – zum Entsetzen von Ernst Cassirer, der sich gegen Widerstand aus der Hamburger Fakultät für Ritters Habilitation stark gemacht hatte – auch mit dem aufkommenden Nationalsozialismus liebäugelte, plädiert für ein vorbehaltlos affirmatives Verständnis von Entfremdung. Der Münsteraner Rechtshegelianer begreift Entfremdung als eine die Moderne insgesamt definierende Gestalt von «Entzweiung», die nicht zu überwinden, sondern durch philosophische Einsicht in ihre geschichtliche Notwendigkeit zu ertragen sei. Odo Marquard, Schüler und Popularisierer der Ritterschen Geschichtsmeta-physik, hat die Stoßrichtung dieser Lesart von Entfremdung auf die viel zitierte Formel gebracht, die Philosophen hätten die Welt nur verändert, es komme aber darauf an, sie zu verschonen.¹⁵

Entfremdung zu kritisieren und diese Kritik, wie es die von Marquard persiflierte 11. Feuerbachthese von Marx gefordert hatte,

15 Odo Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1973.

womöglich sogar in politische Praxis umzusetzen, stellte für den westfälischen Konservatismus einen eklatanten Verstoß gegen die Vernunft in der Geschichte dar. Mit Hegels Geschichtsphilosophie war man in der Stadt der Widertäufer vom geschichtlichen Fortschritt im Bewußtsein individueller Freiheit überzeugt. Insofern mußte die Kritik von Entfremdung als im Wortsinne irrational gelten, denn sie war nur um den Preis einer Verkennung genau derjenigen Reflexions- und Freiheitsspielräume artikulierbar, die Entzweiung erst geschichtlich erwirtschaftet hatte. Folglich fußt Entfremdungskritik auf einem fatalen Selbstmißverständnis moderner Freiheit. Der Entfremdungskritiker versteht nicht, daß der Gegenstand seiner Kritik, eine durch Entfremdung angeblich diskreditierte Gesellschaft, in Wahrheit die außerordentlich mühsam erzeugte, deshalb stets gefährdete geschichtliche Bedingung der Möglichkeit seiner Kritik ist. Ohne Entfremdung, das ist die dialektische Pointe der Rechtshegelianer Ritterscher Provenienz, keine Kritik der Entfremdung.

Diesen Begründungszusammenhang zu leugnen, zu ignorieren oder zu übersehen, verrät für die Münsteraner mehr als einen als solchen schon betrüblichen Mangel an historischem Selbstbewußtsein. Dem wäre mit einer gut dosierten Portion Geschichtskennntnis leicht aufzuhelfen. Und so wird die Ritterschule die Geisteswissenschaften auch bald als Kompensationsdiskurse entdecken. Man setzt das Vertrauen ganz in die Selbstheilungskräfte einer entzweiten Moderne. Der Speer, der die Wunde schlug, wird sie heilen. Folglich stellen die Geisteswissenschaften nicht als philologische, jedoch als historiographische Disziplinen semantische Ressourcen bereit, die dem zerrissenen Bewußtsein moderner Zeitgenossen erträglich machen, was ihnen nur aus Unkenntnis, also irrtümlich, unerträglich schien - wenn man so will, auch eine Kritik der Verständigungsverhältnisse.

Freilich beseitigt diese Version historischer Aufklärung selbstverschuldete Unmündigkeit nicht bloß dadurch, daß sie mit dem Stand des Erreichten bekannt macht. Ihr obliegt es zudem, die Gegenwart gegen ihre ungebildeten Verächter in Schutz zu nehmen, d.h. im Wissen um anhaltende Rückfallrisiken zu rechtfertigen. Die Geisteswissenschaften sind mithin Legitimationswissenschaft und nur in dieser Funktion ihrerseits gerechtfertigt. Sie verdeutli-

chen, daß das Wirkliche schon das Vernünftige ist, allerdings ein Vernünftiges im Zustand anhaltender Prekarität. Daher bedarf die verwirklichte Vernunft der Sorge und entsprechenden Pflege. Folglich erteilt Münster der Zeitdiagnostik den Auftrag, die Bürgergesellschaft in eine Haltung einzuüben, die – frei nach Gottfried Benn – mit den Beständen rechnet.

Sich auf diese Haushaltsführung zu verstehen, törichten Eskapismus mit Bescheidenheit, utopistische Gnosis mit weltfrommem Einverständnis, Nervosität mit quietistischer Gelassenheit zu quittieren, ist Signum der Mündigkeit. Unmündig sind demgegenüber jene, denen – wie den Entfremungskritikern – entgangen ist, daß wir schon besitzen, was geschichtlich überhaupt zu haben ist. Bei Lichte besehen fußt das protoökologische Plädoyer für eine politisch-kulturelle Ethik der Nachhaltigkeit also auf einer ausgesprochen starken Prämisse. Daß mit den Beständen und nur mit ihnen zu rechnen ist, gewinnt als Maxime individuellen wie kollektiven Handelns größte Plausibilität, wenn und falls vom Ende der Geschichte auszugehen ist. Und eben dieses posthistorische Finale hat die Philosophie zu proklamieren, bevor sie sich verabschiedet, nämlich auf Weltverschönerung kapriziert. Sie weiß indes, daß die *historia rerum gestarum* zur Stilllegung der politischen, moralischen, ästhetischen oder auch religiösen Modernitätskritik nicht ausreicht. Denn selbst wenn die Entfremungskritik einsehe, daß sie blind für die geschichtlichen Voraussetzungen ist, denen sie ihren Bestand verdankt, müßte sie erst verstummen, wenn sie außerdem noch begriffe, daß der Kreis des geschichtlich überhaupt Möglichen schon ausgeschritten ist. Das aber kann ihr die Geschichtswissenschaft mit Bordmitteln alleine nicht zu Bewußtsein bringen. Dazu bedarf es theoretischer, näherhin geschichtsphilosophischer Zuspitzung. Erst wenn sich Entfremungskritik in die geschichtsphilosophische Diagnose des Posthistoire fügte, hätte sie endlich verstanden, daß sie an dem Ast sägt, auf dem sie die ganze Zeit sitzt. Sie müßte akzeptieren, daß ihre Gegenwartskritik nicht nur in die Irre führt, sondern – gefährlicher noch – das mit dieser Gegenwart geschichtlich Gewonnene aufs Spiel setzt. Ihr würde aufgehen, daß die historisch unreflektierte Kritik des Erreichten das Erreichte selbst, also die Freiheit, gefährdet.

16 Helmut Schelsky: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975.

Daß Kritik in Wahrheit die Krise erzeugt, deren Ausdruck zu sein sie in Verkennung der Realitäten vorgibt, ist eine beunruhigende Überzeugung. Sie hat die konservative Kritik gesellschaftlicher Verständigungsverhältnisse derart unduldsam gemacht. Während man sich eigentlich mit Hegels Weitsicht hätte beruhigen können, wissend, daß sich Unvernunft *sub specie* der Weltgeschichte noch immer blamiert hat, zeigt sich der bundesrepublikanische Rechtshegelianismus der sechziger und siebziger Jahre daueralarmiert: Die *chattering classes*, deren frivoles Dasein, wie der Soziologe Helmut Schelsky nochmals einschärft, durch die Arbeit der anderen alimentiert wird,¹⁶ reden die Wirklichkeit schlecht. Der semantischen Umweltverschmutzung ist Paroli zu bieten, da falsches Bewußtsein das gesellschaftliche Sein bestimmt. Und dieses Bewußtsein erzeugt als medial verbreitete Entfremdungskritik ungute Wünschbarkeiten. Nicht auszuschließen, daß sie bei den Verführten am Ende tatsächlich politisierbare Unzufriedenheit wecken. Den ihnen zugeschriebenen, zumeist gleich für hegemonial gehaltenen Einfluß in der Öffentlichkeit mißbrauchen die Kritiker der Entfremdung. Sie bedienen sich einer Theorieform, die das Entfremdungsproblem überhaupt nur aufwerfen kann, weil Bedingungen imaginiert werden, unter denen es sich nicht mehr stellen würde. Soll der Priesterbetrug im Gewand säkularer Gesellschaftskritik entlarvt werden, müssen solche Imaginationen und deren theoretische Ausbeutung attackiert werden. Konsequenterweise geraten deshalb die utopischen Heilsversprechen nicht-entfremdeter Lebensformen in den Fokus. Gegen sie opponiert letztinstanzlich die These, wonach das Ende der Geschichte der objektive Grund für das Ende der «Entfremdung» ist. In ihrem Geiste hat die bürgerliche Gesellschaft ins geschichtlich Faktische zu resignieren. Entfremdung ist nicht Verkehrung der Gattungsnatur, sondern eine gattungsgeschichtlich notwendige Entzweiung, die Freiheit erzeugt hat und weiterhin verbürgt. Insofern wird Entfremdung nicht bestritten, sondern anders beschrieben. Sie wird umgewertet. Ritters Geschichtsmetaphysik promoviert «Entzweiung» zum *terminus ad quem* der gattungsgeschichtlichen Evolution, zum Eigennamen für eine posthistorische Gegenwart. Und deren schlechte Unendlichkeit darf uns – recht verstanden – nicht bekümmern, weil die rousseauistischen

Alternativen, *historia docet*, doch nur totalitären Terror bedeuten, also den Verlust von Freiheit. Das ist die politische Quintessenz der Ritterschen Metakritik von Entfremdungskritik.

IV.

Helmuth Plessner ist nie Hegelianer, auch kein Verfechter des Post-histoire gewesen. Gleichwohl überschneidet sich seine, ebenfalls zu Beginn der sechziger Jahre stattfindende Auseinandersetzung mit der Entfremdungs-idee im Resultat mit der Position der Ritter-Schule. Auch er plädiert zugunsten von Zumutungen, ohne die gesellschaftliche Freiheit nicht zu sichern sei. Diese Argumentation hat der Göttinger Ordinarius für Soziologie in einem Vortrag entfaltet, den er anlässlich seiner Übernahme des Rektorats der Universität im Sommer 1960 gehalten hat. Bezeichnenderweise stellt Plessner die Rektoratsrede unter den Titel «Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung».¹⁷ Bereits die Überschrift deutet an, wie sich mit der thematischen Einfassung der Entfremdungs-idee auch ihr Gehalt verschiebt. Der Ausgangsbefund von Plessners Diskussion lautet, die Sphäre der Öffentlichkeit werde in Deutschland von dubiosen Überzeugungen verunglimpft. Man wolle im öffentlichen Leben, d.h. in der Gesellschaft, die weder Staat noch Gemeinschaft ist, nur eine Ablenkung von allem sehen, «was für den Menschen wesentlich ist, eine Zone, in der er sich fremd wird».¹⁸ Mit der Zurückweisung derartiger Abwertungen verschreibt sich Plessners Kritik der Entfremdung letztlich einer Verteidigung der Gesellschaft. Sie soll sowohl gegen ihre Verstaatlichung als auch gegen Vergemeinschaftung in Schutz genommen werden. Plessner wehrt etatistische und ethnisch-kommunitäre Verkürzungen der *res publica* ab. Sie bezeichnen die totalitären Herausforderungen, die Plessner, zurückgekehrt aus dem niederländischen Exil, gerade mit Blick auf die verspätete Nation beunruhigen. Im Grunde wirft der Vortrag die für Plessners republikanisches Gesellschaftsverständnis zentrale Problematik der politischen Repräsentation auf. Wie kann sich positive Freiheit in einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft realisieren? Insofern geht es Plessner auch weniger um Soziologie als vielmehr um einen normativen Begriff von Öffentlichkeit als dem Ort, wo Gesellschaft auf Gesellschaft einwirkt. Plessner fragt nach dem

17 Wiederabgedruckt in: Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften, hg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker et al., Bd. X, Frankfurt am Main 1985, S. 212–227.

18 Ebd., S. 213.

19 Ebd., S. 218.

20 Ebd., S. 225.

21 Ebd.

22 Siehe Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1972, insbesondere §§ 25-27, 35 und 38.

23 Plessner: *Öffentlichkeit*, S. 225.

24 Ebd., S. 220.

Zustand politischer Kultur im Nachkriegsdeutschland. Dessen Untiefen stehen im Thema. Und sie verdichten sich in der Unterstellung, Öffentlichkeit und Selbstentfremdung gingen Hand in Hand. Da Entfremdung, wie Plessner konstatiert, «ein Zauberwort von unverminderter Suggestivität» ist,¹⁹ gilt es einen «gegen die Verführungen des Entfremdungsgedankens» gefeiten, «entmythisierten Öffentlichkeitsbegriff» zu konturieren. Er soll, womit seine normativen Einsätze ausgesprochen sind, «den Spielraum der Verantwortung zur Wahrung unserer gesellschaftlichen Freiheit» sichern.²⁰

Als die beiden Philosophien, die Öffentlichkeit kraft der Entfremdungsidee desavouieren, identifiziert Plessner den «proletarischen Marxismus» und den «spätbürgerlichen Existentialismus». Letzterer entwertet die Öffentlichkeit zu einer «verflachten, uneigentlichen Weise menschlichen Daseins, indem er Innerlichkeit mit Eigentlichkeit gleichsetzt».²¹ So wird Äußerlichkeit, d.h. die gesellschaftliche Existenz, zu einem defizitären Daseinsmodus herabgesetzt und politisches Engagement unter einen generellen Inauthentizitätsverdacht gestellt: Als Gesellschaftswesen lebt der Mensch – mit Rousseau gesprochen – in den Meinungen der anderen, um sich dort zu verfehlen. Zweifelsohne spielt Plessners Formulierung aber nicht auf die Schriften des Bürgers aus Genf an, sondern auf Martin Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit*.²² Der Marxismus hingegen denunziert die «Öffentlichkeit in ihrer heutigen Form als Ausdruck des seiner Entfremdung noch nicht Herr gewordenen Menschen».²³ Für Plessners Begriffe ist Heideggers Lob heroischer Eigentlichkeit der für die politische Kultur moderner Gesellschaften gefährlichere Sireningesang; denn die «durch ihre Organisationen geschützten Menschen des hoch industrialisierten Wohlfahrtsstaates» haben die Ansprechbarkeit für die «heilsgeschichtliche Perspektive» des marxistischen «Entfremdungstheorems» eingebüßt.²⁴ Mitte des 20. Jahrhunderts stoßen die Versprechungen des Kommunismus nur noch auf taube Ohren. Vielleicht wäre Plessner ein Jahrzehnt später zu einem anderen Urteil gekommen? Doch stellt sich die marxistische Entfremdungstheorie dem Gesellschaftsbeobachter Anfang der sechziger Jahre als eine abgelebte Gestalt des Bewußtseins dar. Nach Plessner hat sich die Erfahrungswelt westeuropäischer Industriegesell-

schaften durch das Aufkommen des Wohlfahrtsstaates in einem Maße verändert, daß die Entfremdungsdia­gnose in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht mehr greift. Gerade der Wohlfahrtsstaat habe die Folgen der industriellen Revolution, wie sie Marx vor Augen hatte, abgefangen. Seinen Arrangements ist es gelungen, die mit der geschichtlichen Auflösung des alten Ständestaates einhergehende Bedrohung von Gemeinschaftserfahrungen durch das «industrielle Bürgerrecht für die Arbeiterschaft» zu neutralisieren. Ein Jahrhundert staatlicher Sozialpolitik hat den «inneren Widersinn» einer Entwicklung aufgelöst, in der Arbeit zur Ware, also zu einer «Leistung im Hinblick auf ihre Verwertung», geworden ist. Diese Transformation der Arbeit begründete für Marx die Prognose, die durch den Kapitalismus in Gang gebrachte Steigerung technischer Produktivität werde sich selbst das Todesurteil sprechen. Sie werde eine «neue Art industrieller Sklaverei» erzeugen und sich damit sowohl materiell wie psychologisch «um ihr menschliches Reservoir» bringen. Die politische Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert hat die Gefahr der Selbstzerstörung jedoch gebannt. Anfänglich nur formal eingeräumte Gleichheitsrechte seien in einem ersten Schritt mit politischem und in einem zweiten mit sozialem Gehalt gefüllt worden. Was in gesellschaftliche Desintegration hätte münden können, hat sich zu Rechtsformen entwickelt, die der Arbeiterschaft sowohl politische Partizipation als auch ökonomische Teilhabe am erwirtschafteten Wohlstand garantieren. Jetzt stehen sich, so Plessner, nicht mehr «Kapital akkumulierende Unternehmer» und «verelendete Proletarierrmassen» gegenüber, sondern Industrieverbände und Gewerkschaften, die ihre jeweiligen Interessen in einem «System kollektiver Aushandlungen» zur Geltung bringen.²⁵

Diese sozialgeschichtliche Entwicklung erklärt den Bedeutungswandel der Entfremdungsidee. War der in ihr ausgesprochene Erfahrungsgehalt zunächst die frühindustrielle Wirklichkeit des «zum schutzlosen Lohnsklaven und Ausbeutungsobjekt» entwürdigten Industriearbeiters gewesen, so konserviert die Entfremdungsidee im wohlfahrtsstaatlichen Lebenszusammenhang den «nie ganz erloschenen Widerwillen gegen eine durchfunktionalisierte Lebensordnung.»²⁶ Entfremdung ist jetzt «ein Rest Romantik», der «das einzelne Individuum in seiner sozialen Rolle»

25 Ebd., S. 216-217.

26 Ebd., S. 219.

27 Ebd., S. 218.

28 Ebd., S. 220.

29 Ebd., S. 224.

30 Ebd., S. 223.

meint und beklagt, wie sie «ihm von einer verwalteten Welt zudiktiert wird».²⁷ Eingefügt in die Verregelungen wohlfahrtsstaatlicher Daseinsfürsorge sucht den einzelnen ein innerer Widerspruch heim, der nach Plessner nur den Preis bezeichnet, der für Vergesellschaftungsformen zu entrichten ist, die soziale Bürgerrechte institutionalisieren: es ist der Antagonismus «zwischen privater und öffentlicher Existenz, zwischen Menschsein und Funktionärsein.»²⁸

Die politische Romantik, die den Dualismus zwischen öffentlicher und privater Existenz skandalisiert, möchte Plessner mit einem anthropologischen Dogma zur Raison bringen: Allein Engel und Tiere hätten keine Rollen zu übernehmen. Sie existierten ohne inneren Kern und äußere Schale. Für den Menschen hingegen bahne der Abstand, der zur Übernahme sozialer Rollen notwendigerweise gehört, den «Umweg zum Menschen». Er ist das «Mittel seiner Unmittelbarkeit». «Wer darin», konstatiert Plessners Metakritik der Entfremdungskritik, «Selbstentfremdung sehen wollte, verkennt das menschliche Wesen.»²⁹

Was Ritter geschichtsmetaphysisch rechtfertigt, sieht Plessner anthropologisch legitimiert: Das Leben in modernen Gesellschaften verlangt individuelle Selbstdistanzierungsleistungen, die nicht als Entfremdung oder Uneigentlichkeit mißdeutet werden dürfen. Vielmehr haben wir sie als Zumutungen zu begreifen, die uns Öffentlichkeit ermöglichen, mithin gesellschaftliche Selbstbestimmung. «Existenz in einer Rolle ist offenbar die Weise, in welcher Menschen überhaupt in einem dauerhaften Kontakt miteinander leben können. Was uns an ihr stört, das Moment des Zwanges, den sie auf mein Verhalten ausübt, ist zugleich die Gewähr für jene Ordnung, die ich brauche, um Kontakt mit anderen zu gewinnen und zu halten.»³⁰

Plessner reformuliert Ritters Entzweigungsthematik rollensoziologisch. Unter dieser Beschreibung konkretisiert sich Entfremdung nicht mehr als Pauperisierung einer Klasse oder als Verdinglichung, sondern als der Antagonismus zwischen privater und öffentlicher Existenz. Dieser Dualismus, so Plessners mit Ritter konform gehende These, läßt sich nicht überwinden. Doch muß und soll er auch gar nicht überwunden werden. Denn im Gegensatz zu den sozialromantischen Verirrungen existentialistischer Entfremdungs-

kritik steht die Differenz zwischen Rolle und Träger nicht im Widerspruch zur menschlichen Gattungsnatur. Sie ist, ganz im Gegenteil, dessen Proprium: Menschen sind Distanzwesen. Das zu wissen, beansprucht Plessners philosophische Anthropologie. Wir können nachvollziehen, daß Unterscheidungen wie die zwischen Außen und Innen, öffentlich und privat, Rolle und Träger intrapsychische Voraussetzungen für die soziale Existenz sind. Im Vermögen zum Doppelgängertum ist eine Vergesellschaftungsgeschichte verankert, die Plessner «den Veröffentlichungsvorgang des einzelnen in der modernen Welt» genannt hat.³¹ Daß der einzelne publik wird und sich publik macht, setzt ihn den Erwartungen anderer aus, zu denen er sich verhalten muß. Doch beschwört diese Veröffentlichung keinen Hiatus zwischen menschlicher Natur und geschichtlicher, will sagen: gesellschaftlicher Existenz herauf. Insofern die Entfremdungsidee einen solchen Widerspruch behauptet, ist sie für Plessner widerlegt. So unterschreibt seine Anthropologie das Ende der «Entfremdung».

Freilich räumt Plessner ein, daß der einzelne seine Veröffentlichung nicht ohne einen «Moment des Zwanges» erfährt. Selbst wenn diese Nötigung zu akzeptieren ist, weil sie die Interaktion in einer geordneten sozialen Welt bedingt, bleibt sie der individuellen Selbstbeobachtung spürbar. Sie ist der Stachel im Fleisch vergesellschafteter Doppelgänger. Damit schneidet Plessners Gedankengang eine Problematik an, der – wie wir sehen werden – Zukunft beschieden sein sollte. Sie betrifft nämlich die Frage, ob subjektiv wahrnehmbare Phänomene von Selbstdistanz existieren, die unter Umständen als pathologisch zu klassifizieren sind. Warum pathologisch? Weil es sich nicht um Abständigkeiten handelt, die den Kontakt zu anderen herstellen, also zum psychischen Vergesellschaftungsapriori zählen. Plessners Antwort ist eindeutig: «Der Mensch kann sich verlieren, kann süchtig und neurotisch werden, einem Menschen, einer Idee verfallen, in seiner Tätigkeit so aufgehen, daß sie ihn und nicht er sie beherrscht.»

Offenbar gibt es für Plessner Weisen individuellen Autonomieverlusts, die selbst er als Entfremdung charakterisiert. Sie lassen sich nicht als Kontaktunterbrechungen begreifen, die Mittel zur Kontaktschließung wären. Für diese Fälle hält Plessner trotz seiner

31 Ebd., S.222.

- 32 Ebd., S. 223.
- 33 Arnold Gehlen: Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, hg. von R. Laun und Th. Vieweg, Bd. XL (1952/53), Bern und München, S. 338 - 353.
- 34 Ebd., S. 338.
- 35 Ebd.

Kritik an der Identitätsromantik eine «echte Zurücknahme von Entfremdung» durch «eine bewußte Identifikation des Ichs mit sich selber» für möglich. Daß seine Umschreibung eine Programmformel der Psychoanalyse zitiert, ist klar: Wo Es war, hatte Freud geschrieben, soll Ich werden. Seine Karten legt Plessner auf den Tisch, indem er bekräftigt, daß Freud «in die Linie des Gedankens von der unbewußten Entfremdung gehört und sie zum Angriffspunkt seiner Therapie» gemacht hat. Freilich insistiert Plessner auf einer scharfen Grenzziehung zwischen Marx und Freud. Denn wenn Entfremdung als individuelle Pathologie therapiefähig sei, besage dies nichts «über die Tragfähigkeit des Theorems für die geschichtliche Wirklichkeit und ihre sozialen Verhältnisse». Marx habe keineswegs «auf individuelle Erkrankung» gezielt, sondern «eine soziale Pathologie» versucht, «aus der es keinen psychologischen Ausweg gibt. Er handelt vom vergesellschafteten Menschen.»³² *Tertium non datur!*

V.

Die Psychoanalyse als individualpsychologische Entfremdungstheorie zu lesen, um sie in dieser Hinsicht vom Marxismus als einer Pathologie des Sozialen zu unterscheiden, versteht sich im Sommer 1960 keineswegs von selbst. Die Anregung zu dieser originellen Freud-Interpretation verdankt Plessner einer Studie Arnold Gehlens. Deren These bringt ihr Titel zum Ausdruck: «Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung».³³

Gehlen hält, anders als alle bisher besprochenen Autoren, «Entfremdung» für eine «echte Kategorie» der Sozialwissenschaft. Zur Beschreibung von Gesellschaft als einem intersubjektiven Handlungszusammenhang ist sie «unentbehrlich».³⁴ Nach seinem Verständnis bezeichnet der Begriff die nicht antizipierbaren und nicht intendierten Folgen, die gewöhnlich bei der Kooperation von Handlungssubjekten entstehen. Solche Neben- oder Sekundäreffekte können sich für die Beobachtung der Akteure durchaus zu eigengesetzlichen Prozessen verselbständigen. Ihnen sind gegebenenfalls sogar Zwecke zuzuschreiben, die von den initialen Zwecksetzungen der Handelnden selbst abweichen. Gehlen sagt, daß es dieser Vorgang war, «den Marx mit dem Begriff der Entfremdung faßte».³⁵

Daß Soziologen derartige Phänomene bis auf den heutigen Tag untersuchen, ist schlechterdings nicht zu bestreiten. Auf einem anderen Blatt steht, ob sie es auf handlungstheoretischer Grundlage und unter dem Rubrum «Entfremdung» tun. Da sind Zweifel angebracht. Zweifelhaft ist zudem, ob «Entfremdung» in der Gehlenschen Bedeutung tatsächlich den Sinn wiedergibt, den der Terminus in Texten aus Marxens Feder hat. Das darf die Marxphilologie entscheiden. Gehlen selbst kommt auf «Entfremdung» aber nicht zu sprechen, weil ihm ein operationalisierbarer Begriff empirischer Sozialwissenschaft am Herzen läge. Ihn treibt die Ideen- und die Zeitgeschichte um. Zu Recht macht er darauf aufmerksam, daß Fichte in den verschiedenen Fassungen seiner *Wissenschaftslehre* erstmalig den Gedanken entwickelt habe, die Verwirklichung von Freiheit sei als Wiedererlangung der dem Subjekt entglittenen Verfügungsgewalt über Produkte zu fassen, die es selbst erzeugt hat. Den Schein ihrer Selbständig- und Eigengesetzlichkeit verlieren diese Entitäten, sobald das Ich sie als unbewußte Erzeugnisse eigener Tathandlungen erkennt. Freiheit als die via Bewußtmachung vollzogene Zurücknahme verlorener Spontaneität auszubuchstabieren, auch darin ist Gehlen zuzustimmen, liefert dem Ideenhistoriker «ein Beispiel des Seltensten, was es gibt, nämlich eines neuen philosophischen Gedankens.»³⁶ Die so rekonstruierte Entfremdungsidee stellt in der Tat ein eigenständiges Konzept dar, das seit dem späten 18. Jahrhundert zum Periodensystem abendländischen Denkens zählt. Sicherlich hatte Kant noch vor Fichte menschliche Freiheit als Spontaneität begriffen. Doch war die dialektische Volte, mit der Fichte etwa in der Mannigfaltigkeit des uns anschaulich Gegebenen ein dieser Spontaneität nur fremd gewordenes anderes ihrer selbst erkannte, vernunftkritisch untersagt.

Auch Gehlen macht kein Hehl daraus, daß Fichtes Formel «absurd und unwahrscheinlich im höchsten Maße» sei. In ihr habe sich dessen «tiefster Instinkt» ausgesprochen, «der jakobinische Protest gegen die von außen herantretende Notwendigkeit».³⁷ Allerdings weist Gehlen darauf hin, daß die Fichtesche Formel, «ohne daß jemand dies bemerkt hätte», in psychologischer Anwendung «weltpopulär» geworden sei: bei Freud. «Denn was sind die Träume, die Ticks, die unüberwindlichen Zwänge und überhaupt das

³⁶ Ebd., S.341.

³⁷ Ebd., S.339.

38 Ebd., S.340.

39 Ebd., S.349.

40 Ebd.

41 Ebd.

ganze neurotische Arsenal anders, als bewußtlose Produkte der Selbsttätigkeit des Ichs, die sich ihm entfremden und als Übermacht entgegentreten, und die nun die Analyse auflöst, indem sie sie ‚bewußtmacht‘, in ihrer Genesis und Entstehungsgeschichte nachvollzieht, so die Freiheit und Verfügungsgewalt des Ich über seine eigenen Nachtgeburten wiederherstellend?». ³⁸

Freud mit Fichte, das ist die kühne Konjektur, deren Echo bei Plessner zu vernehmen war. Gehlen spannt einen weiten Bogen und pointiert seinen ideengeschichtlichen Befund zeitdiagnostisch. Wie Plessner, der sich augenscheinlich Gehlens Urteil angeschlossen hatte, erklärt er Marxens materialistische Applikation der Formel Fichtes für geschichtlich überholt. Aus dem «öffentlichen politischen Bewußtsein» ist sie seit der Zeit verschwunden, «da die Arbeiterbewegung die anarchistischen Anwendungen der Frühzeit ablegte und sich in die vorhandenen politischen Einrichtungen hineinorganisierte». ³⁹ Also beschränkt sich die Brauchbarkeit der Idee, Freiheit realisiere sich als Wiederaneignung unverfügbar gewordener Spontaneität, fürderhin auf den Bereich, «in dem ihr reelles und ehrliches Gebiet der Anwendung liegt: das psychologische». Gehlen ist sich so gut wie sicher, daß die Zeit «auf dem soziologischen und wirtschaftlichen Gebiete» abgelaufen sei, «in der sich Freiheit noch enthusiastisch realisieren wollte». ⁴⁰ Indes kann er einen ungeheuer hellsichtigen Vorbehalt nicht verschweigen. Der jakobinische Protest, den ein Rechtsintellektueller wie das vormalige NSDAP-Mitglied Gehlen mit aller nur denkbaren Verachtung überzieht, wird nicht zum alten Hut. Selbst wenn der Freiheitsenthusiasmus im Gehäuse der Wohlfahrtsstaatlichkeit erkaltet ist, wartet «sein anarchischer Gehalt wie ein Bazillus eingekapselt in der Psychoanalyse verborgen, dort auf die Stunde der Politisierung dieser Glaubenslehre». ⁴¹ Entweder Marx oder Freud? Nein, Plessners Disjunktion war nicht auf der Höhe der Zeit. Aber auch Marx mit Freud ist ein halbes Jahrhundert nach Gehlens Prognose Geschichte. Die allerjüngste Gegenwart sucht Fichtes Formel liberal zu erneuern. Damit steht politische Ethik wieder im Kurs. Vom guten Leben ist die Rede, und Tugendlehren gelingenden Selbstseins haben Konjunktur. Die gerechte Gesellschaft ist noch keine gute Gesellschaft. Schließlich soll Freiheit auch Glück sein.